Sonderzahl

Werner Hamacher

Das Verhältnis

Studien zu Derrida und Heidegger

Herausgegeben und kommentiert
von Dominik Zechner

Sonderzahl

Diese Publikation wurde gefördert von der Stadt Wien, Kultur, sowie dem Bundesministerium für Wohnen, Kunst, Kultur, Medien und Sport.

www.sonderzahl.at

Alle Rechte vorbehalten, einschließlich der Nutzung für Text und Data Mining i.S.v. Art 4 (3) Richtlinie (EU) 2019/790.
© 2026 Sonderzahl Verlagsges.m.b.H.
Mommsengasse 2, 1040 Wien
verlag@sonderzahl.at
Gesetzt aus der Quadraat und der NN Allegra
Druck: finidr
Umschlag von Matthias Schmidt
ISBN 978 3 85449 699 1

Inhalt

Von einem Anderen sprechen
(Aber – über Derrida)
9

Mains, mais + n
43

Annäherungen
Chiasmen im Ereignis, Jacques Derrida
143

Das Verhältnis
161

Nachwort
Von anderen Anderen
Dominik Zechner
205

Siglenverzeichnis
223

Von einem Anderen sprechen
(Aber – über Derrida)

Von einem Anderen sprechen
(Aber – über Derrida)

Ich möchte nicht über Derrida sprechen – nicht über die Metapher, die sein Name für eine bestimmte Anstrengung des Denkens oder des Schreibens geworden ist, der er selber zwar nicht seinen, aber doch einen verwandten Namen, einen von einem anderen entlehnten, veränderten und präzisierten Namen gegeben hat, nicht also über Dekonstruktion; ich möchte auch nicht über Derrida in dem Sinne sprechen, in dem sein Name als Synekdoche seines Werkes herhalten könnte, als *pars pro toto*, als Autor des von ihm Autorisierten, als Urheber und Unterzeichner seiner Schriften –: und zwar nicht nur, weil mir die Möglichkeit einer solchen synekdochischen Beziehung im Falle Derridas und seiner heterokliten Texte noch weit problematischer erscheint als bei den meisten Autoren oder Werken, denen eine solche *quid-pro-quo*-Beziehung angedichtet wird, sondern vielmehr deshalb, weil Derridas Texte den Begriff des Werks, des *œuvre*, der *ouvrage* als einer internen Totalität von Sinnbezügen in der Sphäre der Darstellung, als in sich abgeschlossene Einheit einer Arbeit nicht nur systematisch in Frage gestellt, sondern unablässig praktisch hintertrieben haben, *und* weil mir scheint, dass die Effekte von Derridas Texten sich weder auf ihre Werkgestalt, noch auf ihre von ihm intendierte Hintertreibung, Verschiebung oder Entsetzung verrechnen lassen.

Ich möchte nicht über Derridas Projekt der Dekonstruktion, nicht über sein Werk und dessen Wirkungen und nicht über die Wirkungen, denen ein Teil seines Werkes sich verdankt, sprechen. Über sie zu reden, gibt es mittlerweile mindestens drei mehr oder weniger wohletablierte Formen, die, zumeist gegen den erklärten Willen der Autoren und also mit einem schwer kontrollierbaren Automatismus, die Traditionalisierung und Entschärfung von Derridas Analysen betreiben.

Keine von diesen Formen hat sich bislang zum reinen Genre ausgebildet, und keine von ihnen ist ohne das Verdienst, problematische Figuren in Derridas Texten selber ins Licht gesetzt zu haben. Da ist zum einen die ideengeschichtliche Nachzeichnung der Herkunft bestimmter Begriffe und Verfahrensweisen in Derridas Arbeiten, eine Genealogie seines Denkens, die an den Abschattungen, Transformationen und Redefinitionen kanonischer Konzepte und Gesten auszumachen sucht, wie es zu »Derrida« gekommen ist; welche Stelle er im Kontinuum der Geschichte der Philosophie oder welche er im Kontinuum der Philosophien vom Ende der Philosophie und ihrer Geschichte einnimmt; was daran *noch* traditionell und was *schon* seine Innovation sei, was als sein Eigentum ihm und was als deren Eigentum der philosophischen Tradition oder einem ihrer Namen zugeschlagen werden könne. So aufklärend eine solche historiographische Verortung von Derridas Arbeiten intendiert sein mag, sie unterwirft sie nicht nur der akademischen Disziplinierung, die immer schon in der Stilisierung von Texten zu Gestalten des Geistes und in der Ausrichtung solcher Gestalten zur weihevollen Prozession – Geschichte genannt – ihre Triumphe feierte; vor allem unterwirft der unbefragte genealogische Blick die Texte Derridas wie diejenigen, die in ihnen gelesen werden, dem Gedanken einer internen Homogenität »der« Philosophie, die in ihrer Geschichte – mag sie auch eine von Wandlungen, Umschwüngen und sogar Brüchen sein und mag sie sich auch nicht immer explizit *als* Philosophie, Metaphysik oder Ontologie bezeichnen – sich selber darstellt: Geschichte – auch in ihrer relativistischen Schrumpfform, der Geistesgeschichte – ist nicht nur das äußerliche Medium, in dem sich Philosopheme exponieren, sondern sie ist der Prozess der Philosophie selber: der Prozess und Progress, in dem Philosophie sich selbst denkt und ereignet. Derridas Arbeiten in die Perspektive der Geschichte der Philosophie einrücken, bedeutet also entweder, ihn in das Kontinuum des Selbstgesprächs der Philosophie zu stellen oder ihn, mit wechselnden Bündnispartnern, ihr entgegenzustellen – in beiden Fällen werden, »geschichtlich« (wesensgeschichtlich) oder historistisch, seine Texte als philosophische in die Domäne der Philosophie-Geschichte eingemeindet. In beiden Fällen wird Derrida, ob innerhalb oder außerhalb der Geschichte, geschichtlich verortet, in beiden wird ihm, zu-

mindest zum Teil, eine Position, sei sie affirmativ oder negativ determiniert, zugewiesen, in beiden Fällen werden seine Bewegungen ins Register einer Geschichte, einer Fortschritts- oder einer Abbruchgeschichte eingetragen und in der historiologischen und histologischen Kontinuität von Innen und Außen, Diesseits und Jenseits, Damals und Heute stillgestellt. Da Derrida aber von etwas anderem und da er anders spricht, als es diese Logik der Andersheit im Medium des Gleichen erlaubt, wird in diesen beiden Fällen von einem anderen als Derrida, wird von einem Aber- und After-Derrida gesprochen.

Aber – lässt sich von einem Anderen, von einem anderen Derrida, und lässt sich davon anders sprechen?

Die zweite Form der Konventionalisierung von Derridas Texten wäre der Nachweis, dass die Kohärenz und Stabilität ihrer Grundannahmen ihnen, im Wesentlichen, die Gestalt eines Systems aufprägen. Ein solcher Nachweis ist selbstverständlich nicht nur jederzeit möglich und nicht nur in mannigfacher Weise in der Literatur über Derrida mit Erfolg geführt worden, er kann sich auch auf Äußerungen von Derrida »selber« berufen, in denen vom Denken der Schrift, vom Denken der Supplementarität, vom Denken der Differänz die Rede ist. Nur ist diese Berufung, so zweifellos sie berechtigt ist, nicht berechtigt, durch solche Titel zur allgemeinen Systematisierung und Methodologisierung von Derridas Texten sich legitimiert zu sehen. Die Minimalforderung nämlich, die an ein System zu stellen ist: dass in ihm, im Wesentlichen, alle Aussagen, wie verschieden sie im Einzelnen voneinander sein mögen, um das Zentrum eines organisierenden Gedankens – und sei er der Gedanke des Konflikts im Zentrum – zusammenstehen und dass sich in ihrer taxinomischen oder architektonischen Anordnung eben dieser Zentralgedanke artikuliert –, diese Minimalforderung der Systematizität bewegt sich im Kreise bloß des Gedachten, nicht aber des Denkens, bloß der Aussagen, nicht aber ihrer materiellen Artikulation, und muss das gesamte Feld des Signifikanten und, zum Beispiel, der Schrift hierarchisierend unter die Dienstbarkeit des Gedankens, des Signifikats, der Idee, des Prinzips der Verbindung des Gedankens und des Signifikats … mit sich *selbst* stellen. Das System in seiner authentischen Gestalt – und das heißt das System *als* Gestalt des Denkens – betreibt um seiner organischen

und auto-morphotischen Selbstbeziehung willen die systematische Exilierung alles dessen, was seine Gestalt deformieren, ihre Erscheinung trüben und seine Selbstbeziehung unterbrechen oder alterieren könnte. Von der Systematisierung der Schriften Derridas – wie übrigens auch von derjenigen der Arbeiten, zum Beispiel, Kants oder Hegels oder Nietzsches – gilt ohne Einschränkung das, was Derrida in *De la grammatologie* unter den Titeln »Das Exorbitante. Methodenfrage« über den traditionellen historisch-hermeneutischen Kommentar geschrieben hat –: »*Die Gewißheit, mit der der Kommentar die Selbstidentität des Textes berücksichtigt, die Zuversicht, mit der er dessen Konturen nachzeichnet, geht einher mit der beruhigenden Sicherheit, die über den Text hinausspringt, zu seinem vergeblichen Gehalt, in den Bereich des reinen Signifikats*«[1] Wer Derridas Schriften, und sei's aus ehrwürdigen, nämlich apologetischen oder didaktischen Gründen, unter den Nenner und unter die Obhut eines Systems oder eines systematischen Gedankengangs zu bringen versucht, betreibt faktisch die Reduktion seiner Schriften auf deren Gehalt, die Tilgung seines Stils und seiner Stile zugunsten dessen, was sie bedeuten, und nimmt derart am Ostrazismus der Philosophie über die Instanzen ihrer Verformung teil. Dieser Reduktion, die nicht nur eine Gefahr, sondern bereits eine Wirklichkeit und zwar eine so unausweichliche Wirklichkeit ist, dass sich ihre Spuren schon in den Schriften Derridas »selbst« und, darüber hinaus, in der Struktur der Sprache überhaupt entziffern lassen – dieser Reduktion lässt sich aber, wenn schon nicht ausweichen, so doch *begegnen* durch die Beachtung zum Beispiel jenes Syntagmas, auf das sich die Matadoren der Systematisierung berufen könnten, um ihre Unternehmung zu autorisieren. Das Denken der Schrift, das Denken der Differänz – in ihnen sind Schrift und Differänz nicht nur das im *genitivus obiectivus* Gedachte, sie sind darin zugleich, im *genitivus subiectivus*, die Instanz des Denkens selbst. Dieser Genitiv, das Syntagma der Genitivität ist also sowohl eines der Vergegenständ-

Vgl. G 228

1 Hamachers Manuskript zitiert an dieser Stelle – wohl schon im Hinblick auf Susan Bernsteins Übersetzung seines Textes – die englische Version von *De la grammatologie*; sie ist hier durch die deutsche ersetzt. Siehe Jacques Derrida, *Grammatologie*, übers. v. Hans-Jörg Rheinberger u. Hans Zischler, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974, S. 275. Wo aus dem Original zitiert wird, bleibt der Text bestehen, supplementiert durch die deutsche Übertragung in einer Fußnote.

lichung wie es eines der Subjektivierung und wie es weiterhin das Syntagma der Selbst-Generierung des Denkens und der Differänz ist – das onto- und autologische Syntagma *par excellence*. Derrida hat zu wiederholten Malen auf die Verfänglichkeit dieser doppelten Genitivität hingewiesen und darauf bestanden, dass sie ontologisch sei, noch bevor sie grammatisch werde. Wenn aber der doppelte Genitiv auch in diesem Falle die privilegierte Figur der ontologischen Selbstbeziehung ist, so nur um den Preis, dass in die Selbstbeziehung des Denkens, weniger autologisch als vielmehr automatisch und autogrammatisch, die konstitutive, dekonstitutive Differänz vom Denken ins Denken selbst eingetragen wird. Das Denken der Differänz ist das Denken, das in ihr – wie in allen seinen Gedanken – zu sich zu kommen sucht, auf seinem Weg zu sich aber der Differänz in ihm selbst ausgesetzt ist. Es ist nicht mehr die Differänz *des* Denkens, die sich denkt, sondern es ist die Differänz *vom* Denken, in der das Denken sich: die Differänz denken muss, und das heißt, sich nicht *selbst* denken kann. Wenn Derrida, übrigens meist beiläufig und ohne Emphase, vom Denken der Schrift spricht, dann wiederholt er die klassische Geste der Reduktion eines Textes auf seinen systematischen Kern, aber er wiederholt sie in einer Reduktionsformel, die eben diesen systematischen Kern in seinem Syntagma sich spalten und die Wiederholung in ihm als die Figur der Unterbrechung, der Spaltung, des Abstands und also als Figur der De-Generation – auch der Figur – hervortreten lässt. Ontologisch ist der doppelte Genitiv im Syntagma »Denken der Differänz« also nur, sofern sich in ihm das Primat sowohl des Seins wie seines Logos zugleich schon im Unterschied von sich verloren und sich einem Anderen ausgesetzt hat, das sich der Reduktion auf einen Gehalt, einen Sinn oder ein Selbst uneinholbar entzieht. Derrida schreibt in »Edmond Jabès et la question du livre«: »([…] la double génitivité est ontologique avant d'être grammaticale ou plutôt l'enracinement de l'ontologique et du grammatical dans le *graphein*).«[2] Diese Figur der *correctio* oder besser der *alteratio* im »ou plutôt« – eine für Derridas Texte fast typische Geste und

É 111

2 »([…] die doppelte Genitivität ist ontologisch, noch bevor sie grammatikalisch wird, oder vielmehr die Wurzelung des Ontologischen und des Grammatikalischen im *graphein*)«. Siehe Jacques Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, übers. v. Rodolphe Gasché, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972, S. 115.

eine, wie mir scheint, der am wenigsten kontrollierten – streicht gleichsam das Privileg des Ontologischen durch und trägt es zusammen mit dem Grammatischen in eine Schrift ein, die die Aussage jedes Systemkerns sprengt. *Graphein* aber heißt hier zunächst *ou plutôt* …, *or rather* …, ein anderes Sprechen, unendlich korrigibel und also inkorrigibel dasjenige verfehlend, was dem Unterschied des Sprechens von sich als Gesprochenem gemäß wäre. Differänz ist eines der vielen falschen Worte, Schrift ist ein anderes, für die Unmöglichkeit der Systematisierung des Sprechens; und es ist eines der vielen, die diese Unmöglichkeit aussprechen. Aber wie das *ou plutôt* spricht es diese Unmöglichkeit nicht aus, ohne zugleich zu versprechen, dass es dennoch gesprochen, geschrieben und vielleicht sogar gedacht werden könnte. Wer dieses Versprechen, wie es selbst fordert, ernst nimmt, wird nicht lange zögern können, Derridas Schriften zu systematisieren, zu ontologisieren und, noch bevor es zu einem weiteren *ou plutôt …* kommen könnte, zu schließen.

Aber – wie sollte es möglich sein, sie nicht zu schließen; nicht zu schließen und dennoch zu sprechen; zu sprechen verstehen, ohne von der Fuge zwischen Sprechen und Gesprochenem abzusehen und ohne die Materialität der Signifikanten zugunsten der Idealität ihrer Bedeutung, ihres Gehalts und ihrer systematischen oder thematischen Intention zu tilgen? Von dieser Tilgung der Spur des *ou plutôt …* vom Vergessen der Differänz, der es sich verdankt, von der Idealisierung des Denkens im Gedachten lebt das Denken. Und wenn es die bodenlose Amnesie, durch die es unablässig von seinen eigenen Setzungen sich dissoziiert findet, vergisst, wenn es das Vergessen vergisst, so doch nur, um sich darin seiner selbst besser inne zu werden und um sich selbst als Denken nicht nur zu leben, sondern – mehr noch, noch darüber hinaus – über sich selber, über seinen eigenen Tod hinaus zu leben: zu *über*leben. Das Vergessen der Philosophie, das Vergessen der Textur philosophischer Schriften, ist selber eine Funktion jener ursprünglichen Amnesie, die es dem Denken und dem Sprechen versagt, sich immediat selbst und als Selbst zu erfassen und so sich erfassend selbst zu sein. Das Vergessen der Texte und ihrer Unlesbarkeit – Unlesbarkeit deshalb, weil sie nur lesbar, nicht aber denkbar sind – mag zu unterwürfigen Idealisierungen führen oder zu Verkennungen und

Ignoranzen, die nur der Tyrannei des Besserwissens und der angeblich individuellen Meinung Raum schaffen, es mag auch zur Regression oder, prompter, zum Rezidiv in Formalismen und Empirismen führen und vor allem in das Allotria der sogenannten objektiven Würdigung und der akademischen Exegese … –; gleichwohl bleibt das Vergessen der Textur und des rhetorischen, grammatischen oder buchstäblichen Details philosophischer Schriften ein irreduzibler Anteil jedes Versuchs, sie zu lesen und ihnen nachzudenken. Wie also, noch einmal, sollte es möglich sein, Derridas Schriften nicht – mindestens etwas – zu schließen und dennoch über sie und mit ihnen zu sprechen?

Die dritte Form der Assimilation des Fremden, dem Derridas Schriften nachspüren, die zweideutigste von allen, wäre die Imitation. Es gibt für sie Beispiele, wenige in Amerika, ein wenig mehr in europäischen Ländern und am meisten wohl in Frankreich, in einigen eher literarisch sensiblen als akademisch rigiden Gruppen, Cliquen und Klientelen, und es gibt sie, wenn ich recht sehe, in diesen achtziger Jahren weniger als in den Siebzigern. Aber es gibt diese Beispiele fast niemals in der wohldefinierbaren, durchgängigen und gleichsam exhibitionistischen Form, durch die sie sich eher dem Pastiche und weiterhin der Parodie annähern würden, sondern vielmehr in der Form der Übernahme bestimmter Gesten, der Distanz zu den klassischen Genres, dem Stil und der Rhetorik der theoretischen oder literarischen Darstellung, und in der Form der Aufmerksamkeit auf bestimmte, zumeist bislang marginalisierte, Themen und Probleme sei's der Philosophie, der Sprachtheorie, der Literatur, der Malerei, der Architektur, der Psychoanalyse etc., etc. … Diese Aufmerksamkeiten, Gesten und Distanzen sind in den seltensten Fällen auf Derrida allein und sie sind nur unter Schwierigkeiten, das heißt mit Gewalt, auf die Gruppe derjenigen zurückführbar, denen Derrida zeitweilig oder mit größerer Beharrlichkeit nahestand und mit denen er sich fast in allen Fällen explizit auseinandergesetzt und an die er, in der einen oder anderen Weise, kritisch oder affirmativ, analysierend oder zitierend, (sich) angeschlossen hat. Es sind aber solche Anschlüsse, das heißt die ungescheute Berührung und die Intervention, die Derrida als Leser mit anderen Autoren und Lesern der verschiedensten Provenienz und Nationalität gesucht hat, die seine Texte ihrerseits anschlussfähig, besetzbar und in

einem eminenten Grade lesbar machen. Derrida hat, soviel ich weiß, keinen einzigen Text geschrieben, der nicht zunächst Lektüre und Auseinandersetzung mit einem anderen Text, mit dem Text eines Anderen – und sei dieser Andere, wie in *Feu la cendre*, er selbst – wäre. Und er hat kaum einen Text geschrieben, der nicht zumindest in einigen Elementen seines Duktus, seiner stilistischen oder auch graphischen Figuren und seiner Tonalität Duktus, Figuren und Tonlage der von ihm gelesenen Texte imitieren, zitieren, paraphrasieren, adaptieren oder adoptieren würde. Und kaum einen, in dem nicht just diese Modalitäten der Adaptation, der Mimesis oder der Reproduktion, in denen er sich vollzieht, zugleich analysiert würden. Derridas Lektüren sind Lektüren dessen, was sich in diesen Lektüren abspielt. Sie sind immer auch Exhibitionen der technischen Reproduzierbarkeit, der Automatisierbarkeit und der relativen Anonymität dessen, was sich in einem Text und als was sich ein Text in seiner Lektüre ereignet. Wenn ein Text aber immer auch ein Automatismus ist und eine grammatische Mechanik auch dann bleibt, wenn sich die Attacken idiosynkratischer Deformationen und verstümmelnder Umschreibungen in sie eintragen, dann war ein Text, mit all den Eindrücken, die bestimmte historische Situationen, Zufälle, politische oder ideologische Konjunkturen oder auch die individuellen Absichten der Autoren in ihm mögen hinterlassen haben, niemals das Eigentum dessen oder derer, die ihn schrieben, und muss sich aus strukturellen Gründen – nicht aus solchen des individuellen hermeneutischen Unvermögens – der Aneignung durch seinen Leser, der Aneignung durch den, der seine Gesten wiederholt, rigoros entziehen. Wiederholt wird immer das, was sich nicht aneignen lässt. Das Zitat ist die Form der Wiederkehr dessen, was sich nicht eigentlich verstehen lässt. Es greift aus dem Kontext immer denjenigen – nämlich virtuell jeden – Teil heraus, der sich nicht organisch in dessen Totalität einfügt, desavouiert das organologische Modell der Totalität sowohl des Textes wie seiner Tradierung, und demonstriert, dass der Teil – nämlich virtuell jeder – nicht Teil *seines* Ganzen und das Ganze nicht Ganzes *seiner* Teile gewesen sein kann. In jedem Text – dem Derridas nicht ausgenommen – ist das in ihm Zitierte oder aus ihm Zitierbare der Topos seiner Enteignung. Der Imitator – zum Beispiel Derrida – spricht nicht mit verstellter Stimme, sondern er lässt die

Stimme, die Stimme überhaupt, als Verstellung hören. Keine Imitation, die sich nicht aufs Unimitierbare öffnete und dieses Unimitierbare allererst freisetzte. In meiner Mimikry bin ich also nicht bei mir, nicht ich selbst; und bin ebenso wenig bei diesem bestimmten, historisch-empirischen Anderen –: Ich bin, *mit* dem Andern, einer Andersheit ausgesetzt, die noch vor jedem Begriff vom Anderen, vom anderen Selbst, meine Sprache verstellt, *oder vielmehr* meine Verstellung zur Sprache betreibt. – Wenn dem aber so ist, wie könnte man dann über Derrida oder an ihn anschließend schreiben, ohne, mehr oder weniger kontrolliert, mehr oder weniger erratisch, ihn und mit ihm Andere und eine unbestimmbare Andersheit zu zitieren; wie also könnte man, prinzipiell, vermeiden, ihn zu zitieren; und wie könnte man, ihn und mit ihm eine undeterminierbare Andersheit, ein Inzitables zitierend, prinzipiell vermeiden, ihn *nicht* zu zitieren und nicht *ihn* zu zitieren? Mit einem Wort, das Celan entlehnt ist und das Derrida an den Texten von Celan herausgestellt und kommentiert hat, ließe sich sagen: Zitiert wird immer Niemand, Niemand zitiert … und es lässt sich bei keinem Zitieren vermeiden, Niemanden zu zitieren …

Aber – noch einmal dies »aber« – das Zitieren, und sogar das Zitieren von Niemand, hat noch eine andere Funktion, oder kann sie zumindest haben. Es kann und es hat also strukturell immer auch die Funktion, den Anderen zu benennen, ihn herbeizuzitieren, ihn der Ökonomie der eigenen Rede zu unterwerfen, seine Andersheit zu restringieren, ihn zu assimilieren, zu integrieren, zu inkorporieren. Das Zitat ist ein Modus auch der Verwerfung. Wer jemanden andern in sich oder seine Rede einzuschließen versucht, schließt das, was an ihm anders und mit dem Eigenen inkompatibel ist, aus. So entstehen, seit jeher, Schulen, Korporationen, Gruppen und Ismen, Richtungen, institutionelle Gestalten. Sie etablieren den Status einer Lehre, hecken ihr Kapital, ernennen sich zu dem, was in Derridas Warburton-Essay »Scribble« mit dem Namen »interprètres« belegt wird, und machen Proselyten. Sie äffen die Texte – aber sie äffen sie durch ihre quasiautomatische Wiederholung, durch die Wiederholung und Proliferation dessen, was nicht verstanden worden ist, weil es sich selbst schon, unfähig, sich immediat selbst zu verstehen, in den Formen des Gedächtnisses, der Schrift, der Stele und des Staates dem nie hin-

reichend vermittelnden Medium der Wiederholung aussetzen musste. Nicht erst die Doxa äfft die Erkenntnis, die Episteme bedarf schon des Affen, in dem sie sich wiederzuerkennen versucht und der ihre Prätention, den Affen zu domestizieren, zu humanisieren, zu idealisieren, um in ihm am Ende rein sich selbst zu haben, in jeder ihrer Bewegungen mit Hohn überzieht. Die Imitation und Institutionalisierung von Texten – und auch der Texte Derridas – ist unvermeidlich, aber sie ist eine unvermeidliche *Gefahr* für diese Texte. Diejenigen Derridas zeichnen sich dadurch aus, dass sie eben diese Gefahr unablässig analysieren – und zwar bis zu dem Punkt, an dem sich der Hohn der Institution oder der Imitation gegen die Institution-Imitation selbst kehrt. Aber es ist, trotz aller Colloquia, Monographien und trotz des immensen Raffinements in wichtigen Gebieten der Philosophie, der Literatur und der Psychoanalyse zum Beispiel, bis heute nicht *abzusehen*, ob die Installierung der Dekonstruktion als Verfahrensweise und Praxis zu einer neuen Bequemlichkeit für ihre Protagonisten und zu einer neuen paratheoretischen Produktivität wird oder ob sie diejenige Inproduktivität und diejenigen Indispositionen artikulieren und verstärken kann, die am unbequemen und ungewissen Grund des Produktions- und Reproduktionseifers liegen. Aber gerade dass sich hier nichts absehen und nichts antizipieren lässt, dass jedes Kalkül und jedes Programm hier scheitern muss, dass von den Schriften Derridas nichts mit prognostizierbarer Sicherheit *ankommen* kann, zerstreut den Schein der Identität seines Namens und öffnet die Institution seiner Schriften auf das, wovon sie sollizitiert werden: auf die fortgesetzte In-Statuierung. Jede Lektüre und jedes Zitat, jede Verwerfung und jede Einverleibung läuft darauf hinaus – und keine kommt dabei an: Was ankommt von Derrida und von so vielen anderen, ist dies, dass es vielleicht nicht ankommt. Es ist diese vagabundierende Unankünftigkeit und nicht die Hoffnung auf einen zukünftigen besseren Zustand der Dinge, was das Denken, das Lesen, die Institutionen in Bewegung hält oder vielmehr demjenigen Null-Punkt sie aussetzt, an dem sie etwas anderes als Denken, Lesen, Institutionen wären. Es wäre dies auch der Punkt, an dem Derrida nicht mehr die Metapher für seine Schriften sein könnte, an dem er etwas anderes wäre als die auktoriale Signatur, die diese oder jene Lektüre, diese oder jene Institution legitimieren

könnte, etwas anderes als er selbst, nämlich Niemand – und genauer, auch hier noch einmal verdoppelt, Niemand und Aber-Niemand.

Ich möchte also nicht über Derrida sprechen – aber, auf eine etwas verstellte und etwas verquere Weise, bin ich schon dabei, es zu tun. Ich spreche schon über Derrida und über etwas anderes – über einen unsicheren Widerstand, über ein Unbehagen und ein Zögern vor der vorschnellen Thematisierung, der hastigen Reaktion, der identifikatorischen Verwerfung und der euphorischen Affirmation.

Und ich spreche darüber im Modus des »aber«. Dies Wort, diese Partikel oder diese Geste – denn ein *aber* muss nicht explizit ausgesprochen oder geschrieben sein, um ein theoretisches oder praktisches Verhalten zu markieren –, dies *aber* ist *aber* selbst dann, wenn es nicht, wie man vermuten darf, etymologisch mit dem Affen liiert ist, selber eine Art grammatischer Affe: Es sagt die adversative oder animadversative Wiederholung aus. *Aber* heißt nämlich, je nach seinem Gebrauch, seiner Stellung im syntaktischen Verband und heißt als Konstitutionspartikel des syntaktischen Verbandes, nicht einfach »dagegen«, »hingegen«, »im Gegenteil«, sondern ebenso »abermals« und »wieder«, »wiederum«. Mit ihm als Iterations-Adverb hängt das mittelhoch- deutsche *avaren*, »wiederholen«, zusammen. Ähnlich kann die adversative Funktion des englischen *but* von einem »then again« übernommen werden. *But*, eine Ellipse für »but that«, heißt »without«, »except for« und entstammt, wie die Etymologen wollen, dem Altenglischen *butan*, das »on the outside of«, »without«, »except« und »besides« heißt; *butan* seinerseits ist eine Extension des *ut* – »from the interior to« oder »towards the exterior«. *But* zeigt also in all diesen Worten – wenn man ihrer Verbindung trauen kann – eine Bewegung an, die aus einem durch sie allererst determinierten Inneren, einer Aussage, einer Rede oder eines Redeteils, in ein Äußeres führt, das mit der Setzung des »but« an der Grenzlinie jenes Inneren als eine andere Aussage oder als anderer Redeteil eröffnet wird –: »but« nimmt also aus der einmal gesetzten Position einen Teil heraus und schränkt damit die Position nicht nur ein – »but« ist eine Einschränkungspartikel –, sondern höhlt diese Position entweder teilweise aus, oder entzieht ihr sogar ganz ihren Boden. Das mildere »yet« – »it's strange yet true« – konnotiert mit seiner adversativen Funktion, ähnlich wie

das deutsche »aber«, einen Gestus der Wiederholung oder der Konstatierung einer bleibenden Bedingung – »yet, it's true, in spite of its strangeness« – oder die Konstatierung einer *schon* eingetretenen veränderten Bedingung – »it's strange yet already true«.

Im *yet* geht die Rede also über das zuvor Gegebene und Zugegebene hinaus, konzediert eine frühere These, aber überbietet sie sogleich. Wie das *but* und das *aber* fungiert auch das *yet* sowohl als Unterbrechung, wie auch als affirmierende oder negierende Fortsetzungspartikel. Sie bahnt nicht nur einen Gegenzug zur Rede, sondern zugleich ihre Wiederholung an. Im gleichen doppelten Sinne operieren auch die griechischen *opíso*, *pálin* und *aúthis*: Adverbien der Iteration, sind sie zugleich solche der Reversion, der Umkehrung und der Adversation. Sie markieren, wie auch *metá* – ein Darüberhinaus und ein Später, das zugleich die Geltungsbedingungen des dadurch skandierten Früheren aufhebt.

So markieren auch das lateinische *sed*, das *magis*, – und sein französisches Derivat *mais* und das italienische *ma* – mit der Differenz zu einem früher Festgestellten oder Ausgesagten zwar nie notwendig einen Widerspruch oder einen Gegensatz, aber wohl ein Mehr, ein Vielmehr oder ein Eher. *Mais* ist die Geste des Zweifels, des Zögerns und Innehaltens vor einer Überraschung oder einem Problem, diejenige Geste also, die es als Problem markiert und es, markierend, durch etwas erweitert, bereichert oder suppliert, das seinerseits vielfach determinierbar und überdeterminierbar sein kann, das sich aber durch ein, sei's explizites, sei's implizites, *magis* oder *mais* oder *aber* oder *but* zunächst als unbestimmt exponiert. *Aber* – heißt noch nicht »aber ja« oder »aber nein«, und geht dennoch schon über Vorangegangene, auf es zurückgehend, hinaus. *Aber* – heißt immer auch »then again« und heißt »darüber hinaus« und »vielmehr«, ohne dass noch bestimmt wäre, worin dieses Vielmehr anders besteht als in eben diesem – *aber*. *Aber*, das heißt *ou plutôt* …

Wenn ich über Derrida in diesem Modus des *aber* spreche, so heißt das nicht, dass ich in einem adversativen Sinne über ihn spreche, sondern in einem Modus, der von diesem *aber* in all seinen Bedeutungen und Verwendungsweisen, möglichen und unmöglichen Funktionen *eröffnet* wird. Und es heißt, dass ich über Derrida als einen spreche, der