

IV. The Moment of Tears: *Reflecting* European Philosophy

Der Moment des Tränenvergießen

*Gedanken mit Jacques Derrida
zur transzendentalen Ökonomie der Zeit*

1. Die „ursprüngliche Differenz des absoluten Ursprungs“—über die lebendige Gegenwart

Derrida schreibt im Schlußkapitel von *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie* (wir zitieren als HWGLG) in Ausrichtung auf den Gedanken der ursprünglichen Differenz des absoluten Ursprungs (vgl. HWGLG 203) wie folgt:

Die Unmöglichkeit, in der einfachen Jetzttheit einer lebendigen Gegenwart zur Ruhe zu kommen; der einheitliche und absolut absolute Ursprung der Tatsache *und* des Rechts, des Seins *und* des Sinns, der jedoch in seiner Selbstidentität stets wechselt; das Unvermögen, sich in der Einheit des ursprünglichen Absoluten, das nur *gegenwärtig* ist, indem es sich ununterbrochen *aufschiebt* [se différant], einzuschließen; dieses Unvermögen und diese Unmöglichkeit werden zu Gegebenheiten in einem ursprünglichen und reinen Bewußtsein der Differenz (HWGLG 202–203).

An dieser Stelle begreift Derrida die lebendige Gegenwart des Absoluten als Bewegung der Differenzierung. Damit das Jetzt das Jetzt ist, muß zur gleichen Zeit gesagt werden, daß dieses Jetzt gleich einem anderen Jetzt und verschieden von einem anderen Jetzt ist. Das heißt, die lebendige Gegenwart, welche absoluter Ursprung ist, ist die Vereinheitlichung von Andersheit (Differenz) und Identität; tiefgreifender formuliert ist sie die Bewegung, welche vermittelt von Wiederholung (itération) trächtiger Differenz Identität konstituiert. Dementsprechend

„konstituiert (die absolute Ursprünglichkeit der lebendigen Gegenwart) das Andere als Anderes in sich und das Selbe als Selbes im Anderen“ (ebd. 114).

Der absolute Ursprung befindet sich in der ursprünglichen Differenz. Derrida, der in der lebendigen Gegenwart diese Struktur erblickt, beschreibt deren Unerläßlichkeit für die Intersubjektivität wie folgt:

Die Möglichkeit, innerhalb der einmaligen und irreduziblen Form lebendiger Gegenwart, die in sich unmodifizierbar und ihrem »Inhalt« nach stets *anders* ist, ein anderes Jetzt und, darin fundiert, ein anderes *Hier*, einen anderen absoluten Ursprung in *meinem* absoluten Ursprung zu konstituieren—diese Möglichkeit wird an anderer Stelle von Husserl als die Wurzel der Intersubjektivität vorgestellt (ebd. Anm.20).

Zur gleichen Zeit, da der „absolut absolute“ Ursprung lebendiger Gegenwart das Hier-Jetzt-Ich als das Selbe konstituiert, konstituiert er den Anderen, der ein anderes Hier-Jetzt-Ich ist, *als* Anderen. („Als“ besagt hier „als Anderen in sich selbst“.) Gerade deshalb wird dieser „die Wurzel der Intersubjektivität“ oder auch die Möglichkeitsbedingung der Intersubjektivität genannt. Jedoch gilt es darauf acht zu geben, daß die lebendige Gegenwart auch *gerade deshalb* die Unmöglichkeitsbedingung eines In-sich-Verschließens des Selben oder eines absoluten Anderen in dem Sinne, daß dieser nicht vom Selben berührt sei, ist. Sowohl ein reines Ich als auch einen reinen Anderen gibt es nicht. In dieser Sicht besteht, um es auf den Punkt zu bringen, eine wichtige Kritik Derridas an Levinas.

Wollen wir uns die Diskussion aus „Gewalt und Metaphysik“ (im folgenden zitiert als GM) in *Die Schrift und die Differenz* in Erinnerung rufen. Hatte Husserl in der fünften Meditation seiner *Cartesianische Meditationen* das andere Ich, das alter ego, mit Hilfe der Einfühlung verstanden, so kritisierte ihn Levinas in der Weise, als daß solches den Anderen auf das Selbe reduziere und die absolute Andersheit des Anderen neutralisiert werde. Im Gegensatz dazu jedoch denkt Derrida, für Husserl handele es sich darum zu beschreiben, „wie der Andere *als Anderer* sich mir in seiner irreduziblen Andersheit darstellt“ (GM 187).

Würde der Andere nicht als transzendentes alter ego anerkannt, ginge er vollständig in der Welt unter und wäre, wie ich selbst, nicht Ursprung der Welt. Ihm in diesem Sinne ein ego abzustreiten, ist in der Ordnung der Ethik die Geste selbst jeder Gewalt (ebd. 190).

Derrida beurteilt Levinas' Kritik des alter ego als „Geste selbst jeder Gewalt“, wobei der Kern seiner Logik, so wie bei der lebendigen Gegenwart, die „ursprüngliche Differenz des absoluten Ursprungs“ ist. Husserls Theorie des alter ego habe nämlich nicht den Anderen zu einem an mir reellen Moment reduziert, sondern sei die Behauptung, daß, gerade weil der Andere ein weiteres Ich ist, dieser nicht auf mein Ich reduziert werden könne. Gerade weil es eine schwer zu überbrückende Differenz zwischen dem Anderen und mir gibt, können der Andere und ich nicht im Punkt des Ego identisch sein. Dementsprechend sei es für eine Ethik, welche den Anderen als Anderen behandelt, nötig, ökonomische „transzendente Gewalt“ zu sein.

Wir sagen nicht absolut friedlich. Wir sagen ökonomisch. Es gibt eine transzendente und vor-ethische Gewalt, einen Symmetrieriß (im allgemeinen), dessen Archie das Selbst ist, und der später den entgegengesetzten Symmetrieriß ermöglicht: die Gewaltlosigkeit, von der Levinas redet (ebd. 194).

Nur die transzendente Gewalt ermögliche den Widerstand gegen die Gewalt der Nacht, gegen die schlimmste Gewalt, gegen die Gewalt des Schweigens (vgl. ebd. 197); nur sie mache die Begegnung mit dem Anderen als Anderen möglich. Gerade weil ich und der Andere im Punkte des Ego symmetrisch sind, stelle dies ein Akzeptieren unserer Asymmetrie dar und sei die „Minimalgewalt“, die mit dem Anerkennen der Kontamination zwischen Identität und Differenz beginnt. Ohne diese wäre auch gewöhnliche Gewalt unmöglich; und weil es sie eben gibt, wird die gewöhnliche Gewalt dem Verhör unterzogen und ist überwindbare Gewalt. Benjamin hätte sie „göttliche Gewalt“¹ genannt, von der er die „mythische Gewalt“ unterscheidet. Ihm gemäß durchbricht die

1. Vgl. Walter. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*. In: Ders., *Gesammelte Schriften* Band II.1. Stw 932, Frankfurt a. M. 1991.

göttliche Gewalt die „mythischen Rechtsformen“ und eröffnet ein die gegenseitige Abhängigkeit von Gesetz und Gewalt übersteigendes „geschichtliches Zeitalter“. Sie hätte „entsühnende Kraft“ und wäre nach Gerechtigkeit trachtende „waltende Gewalt“. Jedoch, mag sie auch gewiß existieren, diese göttliche Gewalt, die reine Kraft ist, erscheint nicht als solche. Selbst wenn sie zum Vorschein kommt, so nur gehüllt in den Mantel der mythischen Gewalt. Sie wird niemals reduziert. Mit anderen Worten: die göttliche Gewalt steht ständig im „dualistischen Duell“ mit der mythischen Gewalt. Gleiches kann auch von der transzendentalen Gewalt gesagt werden. Gemäß Derrida ist diese zwar ökonomisch, jedoch handelt es sich bei ihr um eine sogenannte transzendente Ökonomie, welche mit der allgemeinen Ökonomie in einem fortwährend dualistisch-duellierenden Verhältnis steht. Gedacht werden muß eine Gewalt als Ökonomie, welche keine reine, von der Ökonomie nicht kontaminierte ist, sondern, mitten in der Ökonomie stehend, diese verhöhnt und überwindet.

Von einem anderen Standpunkt aus betrachtet verwendet Derrida das Wort „transzendental“ bereits losgelöst von derjenigen Bedeutung, die als Gegenstück zu „empirisch“ die Bedingung der Möglichkeit von Empirie erfragt. Was nun aber ist die transzendente Dimension (l'ordre), die Derrida zu untersuchen unternimmt?

2. „Transzendente Geschichtlichkeit“ und » Transzendenz «

Die transzendente Dimension, welche Derrida Husserl billigt, ist nicht diejenige, welche im kantischen Sinne besteht. Wie allgemein bekannt, hatte dieser in seiner *Kritik der reinen Vernunft* geschrieben: „Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, so fern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt (B25)“. Das heißt, „das Transzendente“ ist der Erfahrung (Empirie) voraus und solche ermöglichende Bedingung. Zudem ist wohl auch Husserl ein Nachfolger Kants, insofern er die transzendente Subjektivität untersucht, die dem transzendenten Gegenstand vorausgeht und diesen konstituiert. Jedoch schreibt Derrida wie folgt:

Bedenkt man, daß die Idee hier einen transzendentalen Sinn hat und, wie wir gleich sehen werden, nur hinsichtlich *konstituierter* transzendentaler Subjektivität » übertranscendentalsubjektiv « ist, so fällt auf, daß Husserl—jenseits der kantischen Bedeutung und zugleich in Fortentwicklung Kants—den ursprünglich scholastischen Sinn des Transzendentalen wiedergewinnt (*unum, verum, bonum* etc., als das Transkategoriale der aristotelischen Logik) (HWGLG 194–95 Anm.13).

Wenn Derrida sagt, Husserls Ansinnen stelle „den ursprünglich scholastischen Sinn des Transzendentalen“ „jenseits der kantischen Bedeutung“ wieder her, so versteht er „das Transzendente“ als » Über « oder Jenseits (» au-delà «), eben als » Transzendenz «. Wir wollen paraphrasieren und sehen, in was für einem Sinne es sich jedoch um „Transzendenz“ handelt? Derrida denkt die Idee als etwas, das über das Konstituieren der transzendentalen Subjektivität hinaus nochmals transzendental ist, als ursprüngliche » Faktizität «, die dem Recht der Möglichkeitsbedingung vorausliegt. Im Gegensatz dazu, daß die Faktizität des Objektes juristisch der transzendentalen Subjektivität nachfolgt, gehe der transzendentalen Subjektivität die » Faktizität « der Idee juristisch voraus.² Transzendenz in dieser Einschränkung, das heißt » Transzendenz «, die von der Transzendenz des Objektes unterschieden wird, bezeichnet Derrida als „den ursprünglich scholastischen Sinn des Transzendentalen“.

Wenn wir uns jedoch vergewissern, so ist diese Idee keine, mit einer—platonistisch verstanden—starken Identität. Sie ist vielmehr eine, welche ideelle Identität hervorbringt, welche Identität und Differenz vorausliegt. Es ist die vom Platonismus befreite Idee. Um dies herzuleiten, beginnt Husserl zunächst mit der Frage, wie der bereits konstituierte Gegenstand Objektivität besitzen kann. Dabei betrachtet er Sprache und Intersubjektivität, die beide eine notwendige Bedingung für die Objektivierung

2. Derrida diskutiert diese » Faktizität « als „reine Faktizität“. So heißt es beispielsweise: „Dieses Ernstnehmen reiner Faktizität als solcher ist unter der Bedingung, daß es auf die Möglichkeit der Phänomenologie folgt und deren juristische Priorität anerkennt, nicht mehr Rückkehr zu Empirismus oder Nichtphilosophie. Im Gegenteil vollendet es die Philosophie“ (HWGLG 200). „Doch kann allein eine Phänomenologie, indem sie ans Ende der eidetischen Bestimmung kommt und sich selbst erschöpft, die reine Materialität des Faktums bloßlegen. Sie allein kann die Verwechslung reiner Faktizität mit dieser oder jener ihrer Bestimmungen vermeiden“ (ebd. 201 Anm.23).

des ideellen Gegenstandes darstellen. Das heißt, der ideelle Gegenstand wird nur in der „Tradition“, in dem Sinne, daß er durch die Sprache dem (intersubjektiven) Anderen mitgeteilt wird, objektiviert. Wie aber eigentlich ist die Idealität als solche wohl konstituiert? Was hat sich im „Ursprung“ des ideellen Gegenstandes ereignet? Das ist die nächste Frage, und Husserl gibt als ihre Antwort den beständigen Übergang hin zum Pol der Idee im kantischen Sinne, eben die Idealisierung, an. Es ist nicht so, daß - diese Idealisierung beiseite gelassen—die (unbegrenzte) Idee als Pol bereits bestünde. Es besteht nur die Bewegung der Idealisierung, und die Idee wird als deren regulativer Pol lediglich angenommen. Sie selbst kann die Phänomenologie nicht sehen, die Unmöglichkeit sie zu erblickenden aber, vermag allein die Phänomenologie auszusprechen.³

Dementsprechend ist diese transzendente Idee, da sie Bewegung der Idealisierung (sowie als deren Pol Idee) ist, geschichtlich.

Gewiß sind die Idee und die in Geschichte und Mensch als » *animal rationale* « verborgene Vernunft ewig. Husserl sagt es des öfteren. Aber diese Ewigkeit ist *nichts als* Geschichtlichkeit. Sie ist die *Möglichkeit* der Geschichte selber. Ihre Überzeitlichkeit—angesichts empirischer Zeitlichkeit—ist nur Allzeitlichkeit. Wie die Vernunft ist die Idee nichts außerhalb der Geschichte, in der sie sich *exponiert*, d.h., in der sie sich in ein und derselben Bewegung enthüllt und gefährdet (ebd. 188).

Die » Geschichtlichkeit « ist überzeitlich und allzeitlich. Wiederholt gesagt, diese » Geschichtlichkeit « ist nicht mehr faktische Geschichte. Solche ist in der Phänomenologie von Anfang an konsequent reduziert.⁴ Vielmehr ist die Idee „die transzendente Geschichtlichkeit“. Sie ist niemals gegenwärtig,⁵ sondern die unaufhörliche (allzeitliche) Bewegung der Tradition in der die empirische Zeit transzendierenden (überzeitliche) Vergangenheit und auch in der Gegenwart jetzt fortwirkend.

3. „Sie (die Idee) ist immer » epekeina tes ousias «. Als Telos unendlicher Bestimmtheit des Seins ist sie nur die Offenheit des Seins für das Licht der Phänomenalität, ist Licht des Licht, Sonne der sichtbaren Sonne, verborgene Sonne, die zeigt, ohne sich zu zeigen und von der uns zweifellos ein unterm Platonismus verstummter Platon sprach“ (ebd. 192).

4. Ferner wird diese » Geschichtlichkeit « auch von der „Geschichtsteleologie“ der sogenannten *Krisis*—wozu auch der *Ursprung der Geometrie* gehört—des späten Husserl

Später sollte Derrida diese transzendente Geschichtlichkeit mittels „Begriffen“ wie „différance“, „itérabilité“, „trace“, „techné“ u.ä. variieren. Das hierbei jedoch durchweg Wichtige ist, daß Derrida mit dem Ausdruck „transzendental“ die Bedeutung des alten Wortes »Transzendenz« auf neue Weise zu rehabilitieren unternimmt. Gerade deshalb ist diese ständig mit dem » Gottes «—Problem verbunden.

3. Die transzendente Ökonomie der Zeit

Tatsächlich hatte Derrida die transzendente Geschichtlichkeit bereits als „transzendente Göttlichkeit“ diskutiert.⁶ Es ist dies die Suche nach einer Göttlichkeit, die auch dem Mechanismus der negativen Theologie nicht einzuordnen ist.

Durch die konstituierte Geschichte *hindurch* geht und spricht Gott, für die konstituierte Geschichte und alle konstituierten Momente [des transzendentalen Lebens] ist Gott *jenseits*. Aber er ist *nur für* sich seiender Pol *konstituierender* Geschichtlichkeit und *konstituierender* historisch transzendentaler Subjektivität. Die Dia- oder Meta-Historizität des göttlichen Logos durchquert oder überschreitet die » *Tatsache* « der Geschichte nur als » *fertige* «, aber er selbst ist nur die reine Bewegung

unterschieden. Derrida schreibt, die *Krisis* habe sich zwar der Geschichte genähert, jedoch mit deren Hilfe lediglich den transzendentalen Idealismus neu legitimiert (vgl. ebd. 39) und das Selbstbewußtsein auf das Ziel „Europa“ hin angetrieben. Die Originalität von der „Ursprung der Geometrie“ aber liege darin, daß sie aufspüre, daß „die Historizität idealer Gegenständlichkeit, das heißt ihr *Ursprung* und ihre *Tradition*—in jenem Doppelsinn des Wortes, der zugleich die Bewegung der Übertragung wie der Fortdauer des Erbes einschließt—, (...) ungewöhnlichen Regeln (gehört), die weder Regeln faktischer Verknüpfung empirischer Geschichte noch Regeln idealer und ahistorischer Anreicherung sind“ (ebd. 34).

5. Derrida formuliert kurz und knapp: „Daß die Idee nicht unmittelbar in einer Evidenz erfaßbar ist, bezeugt einmal mehr ihre tiefe Geschichtlichkeit“ (ebd. 189 Anm.1).

6. In *Sauf le nom*, Galilée 1993, das den Untertitel „Post-Scriptum“ trägt, sagt Derrida die negative Theologie erörternd, die transzendente Phänomenologie als eine, welche sämtliche *doxa*, sämtliche Standorte der Existenz und sämtliche Thesen suspendiert, wohne im gleichen Element wie die negative Theologie, was auch Jacques Colleony in „Déconstruction, théologie négative et archi-éthique (Derrida, Levinas et Heidegger)“ erwähnt.

seiner Geschichtlichkeit. Die Lage, in der sich der Logos befindet, ist — und das ist kein Zufall—derjenigen aller Idealität analog, eine Lage, die wir schon bei der Analyse der *Sprache* näher bestimmen konnten. Die Idealität ist *zugleich* überzeitlich und allzeitlich und Husserl bestimmt sie bald auf die eine, bald auf die andere Weise, je nachdem, ob er sie auf faktische Zeitlichkeit bezieht oder nicht. So kann man sagen, daß der reine Sinn, der als Idealität der Idealität *nichts anderes ist* als das Erscheinen des Seins, *zugleich* überzeitlich (zeitlos, wie Husserl manchmal auch sagt) und allzeitlich ist, oder auch, daß » *Überzeitlichkeit Allzeitlichkeit* (besagt) «, wobei letztere selbst nur » *ein Modus der Zeitlichkeit ist* «. Sind nicht Überzeitlichkeit und Allzeitlichkeit auch Merkmale der *Zeit selber*? Merkmale der lebendigen Gegenwart als der absolut konkreten Form phänomenologischer Zeitlichkeit und als des primordial Absoluten allen transzendentalen Lebens (ebd.196–97) ?

Das lange Zitat spricht von der „nicht zufälligen“ Analogie der Idealität und der » Göttlichkeit « im Punkt der verborgenen zeitlichen Einheit von Über- und Allzeitlichkeit. Und während beide transkategorial sind, sind sie „Transzendentalien“ im scholastischen Sinne, die für alle Seienden gelten. Bis hierher ist alles wie bereits ausgeführt. Jedoch wollen wir ins Auge fassen, daß im obigen Zitat betont wird, die »Göttlichkeit« sei der Pol *für* die transzendente Subjektivität. „(Gott) ist *nur für sich* seiender Pol *konstituierender* Geschichtlichkeit und konstituierender historisch transzendentaler Subjektivität.“ Ob es sich um Gott oder die Idee handelt, diese werden nicht eben so erschlossen, sondern sind stets der Pol für die transzendente Subjektivität. Von letzterer isoliert gibt es keine » Transzendenz «.⁷

Versuchen wir diesen Sachverhalt von der Seite der transzendentalen Subjektivität her zu formulieren. „Die Zeit als solche“, welche sowohl überzeitlich als auch allzeitlich ist, kann man an sich nicht sehen. Sie ist jedoch stets immer schon in der transzendentalen Subjektivität

7. Vgl. zudem auch folgende Stelle, wo es heißt, der Pol als » über « oder jenseits sei stets *jenseits für das Selbst* des transzendentalen Bewußtseins. „Er [der Pol] ist *sein* Jenseits. Er wird niemals wirkliche Transzendenz sein: » von jedem Ich aus ... führt der Weg als *sein* Weg (...), aber alle diese Wege führen zu demselben überweltlichen, übermenschlichen Pole Gott « (ebd. 195 Anm.17).

eingeschrieben. Daher ist auch nichts gegen die Formulierung einzuwenden, die am Ende der Reduktion ausfindig gemachte „absolute transzendente Subjektivität“ sei „reine passiv-aktive Zeitlichkeit, als reine Selbstverzeitlichung lebendiger Gegenwart“. Denn der der » Ursprung « seienden transzendentalen Göttlichkeit gegenüber ist die transzendente Subjektivität strukturell nachlaufend und hat jene beim Auffinden bereits vergessen.

Die absolute transzendente Subjektivität ist reine passiv-aktive Zeitlichkeit, als reine Selbstverzeitlichung lebendiger Gegenwart, d.h. *schon*, wie wir gesehen haben, als Intersubjektivität. Diskursive und dialektische Intersubjektivität der Zeit mit sich selber in der unendlichen Vielfalt und Implikation ihrer absoluten Ursprünge, die jede andere Intersubjektivität autorisiert und die polemische Einheit von Erscheinen und Verschwinden irreduzibel macht. Die Verspätung ist hier das philosophisch Absolute (HWGLG 202).

Damit die transzendente Subjektivität, die ich bin, absolut ist, ist der » Ursprung «, der vergessen werden muß, noch ein weiterer notwendiger anderer Absoluter, den man Gott nennen kann. Wichtig aber ist, daß er plural ist und eine „unendlich Vielfalt“ besitzt. Jedoch bedeutet dies nicht, Pluralität heiße die Möglichkeit eines Aufzählens der Mehrzahl bei Zahlen, sondern daß die Besonderheit-Einzigkeit als solche sich pluralisieren kann. Deswegen ist die Intersubjektivität kein Zusammenbestehen mehrerer Subjektivitäten, sondern der Sachverhalt, daß es ein Recht gibt, welches innerhalb einer gänzlich besonderen Subjektivität andere gänzlich besondere Subjektivitäten zu konstituieren vermag.⁸

Wenn wir das Gesagte zusammenfassen, können wir die transzendente Ökonomie der Zeit wie folgt formalisieren: Das flüchtige Sehenlassen des absolut anderen » Ursprungs «, der die überzeitliche sowie allzeitliche transzendente Göttlichkeit ist, in der lebendigen Gegenwart als transzendente Geschichtlichkeit verschließt sich nicht, da die transzen-

8. Tani Tōru untersucht die Gewichtigkeit dieses Sachverhalts und bestimmt ihn als „Pluralisierung der Welt“. Vgl. ders., *Ishiki no shizen* (Die Natur des Bewußtseins) 3. Teil, Kap.6 „Fussāru to sōgoshukansei“ (Husserl und die Intersubjektivität), Keisō Shobō, Tōkyō 1998.

dentale Subjektivität immer schon verspätet ist und es—entgegengesetzt formuliert—innerhalb der lebendigen Gegenwart oder der transzendentalen Subjektivität nie präsente andere absolute Ursprünge gibt, zur gleichen Zeit, da es reine Selbstzeitigung ist, in sich selbst, sondern ist in der anderen lebendigen Gegenwart eröffnet und kann pluralisiert werden.

Nun zur nächsten Frage. Was für eine Bedeutung mag diese Erschlossenheit der transzendentalen Ökonomie der Zeit haben? Sie unterscheidet sich von der zirkulären Ökonomie der in Jahren, Monaten und Tagen berechneten Zeit und dürfte wohl nicht bei einer diese gleichsam loslösenden die transzendente Struktur der Zeit beschreibenden konstatierenden—wobei es sich um eine seltsame „Wirklichkeit“ handeln müßte—Erklärung stehen bleiben. Das Herauslösen der Idee oder der die lebendige Gegenwart als transzendente Vergangenheit konstituierenden transzendentalen » Göttlichkeit « sowie das Erfassen der radikalen Bedeutung von Intersubjektivität ist an sich performativer Sprechakt. Aber auch wenn die transzendente Subjektivität sie erschließt, die Initiative liegt nicht bei der transzendentalen Subjektivität. Hier bedarf es von Seiten der transzendentalen Göttlichkeit her irgendeiner Gabe. Denn ohne eine Gabe gäbe es weder eine Passivität noch eine Aktivität der transzendentalen Subjektivität. Was nun aber ist diese Gabe und was heißt es, sie anzunehmen?

4. Gabe ohne Rückgabe

Wir wollen nun das Verhältnis von Zeit und Gabe betrachten. In *Falschgeld* (im folgenden zitiert als F), worin Derrida Heideggers „Zeit und Sein“ von 1962 aufgreift, erörtert er, der späte Heidegger habe auf der Grundlage des Ausdrucks „Es gibt Zeit“ über den Problembereich der Gabe nachgedacht.⁹ Dabei betont Derrida, daß die Gabe (als Ereignis), um reine Gabe zu sein, nicht als Gabe präsent sein dürfe. Vielmehr sei für sie der Sachverhalt, daß man nur sagen könne, „es gibt Zeit“ (bzw. auch „Sein“ oder „Nichts“) am angemessensten.

Wollen wir etwas paraphrasieren: Im Rückgriff auf Mauss denkt Derrida, daß, wenn man irgend etwas (egal ob Ding oder Symbol) gibt, dieses eine Rückgabe fordere, das heißt, der ökonomische Kreis von Gabe und Rückgabe werde in Bewegung gesetzt. Weil jedoch die Rückgabe programmiert ist, handele es sich nicht länger um eine reine Gabe. Damit die Gabe Gabe sein könne, müsse etwas gegeben werden, das den ökonomischen Kreis nicht in Bewegung setzt. Worum handelt es sich hierbei? Es ist das „Nichts“. Zudem sei das, was man gibt, nicht nur nicht, sondern auch der Akt der Gabe dürfe nicht als Akt anerkannt sein, damit die Gabe reine Gabe ist. Nochmals verstärkt gesagt: das Ereignis der Gabe an sich müsse absolut vergessen werden. Es handele sich dabei um ein absolutes Vergessen, als Bedingung für ein Ereignis von Gabe, als Bedingung dafür, daß Gabe geschieht (Vgl. F 28–29).¹⁰

Wann jedoch hat sich wohl eine solche absolut vergessene reine Gabe ereignet? Wenn man den ökonomischen Zirkel durchtrennt, wird er deshalb selbstverständlich keine Zeit besitzen. Es ist zeitlose Zeit. Der Augenblick, der die Zeit zerreißt. Derrida nennt ihn „den Augenblick der Entscheidung“.

Damit es ein Ereignis (wir sagen nicht: einen Akt) der Gabe gibt, muß sich etwas zutragen, und zwar in einem Augenblick, der ganz gewiß nicht zur Ökonomie der Zeit gehört, in einer Zeit ohne Zeit, so daß das Vergessen vergißt, *sich* vergißt, aber auch so daß dieses Vergessen, ohne etwas Präsenzes, Präsentierbares, Bestimmbares, Sinn- oder Bedeutungsvolles zu sein, doch nicht nichts ist (ebd. 29).

Eine Gabe könnte nur möglich sein, Gabe kann es nur geben in dem Augenblick, wo ein Einbruch in den Kreis stattgefunden haben wird: in dem Augenblick, wo jede Zirkulation unterbrochen gewesen sein

9. Vgl. etwa folgende Stelle: „In ‚Zeit und Sein‘ (1962) richtet sich Heideggers Aufmerksamkeit auf das Geben oder die Gabe, die in dem *es gibt* impliziert sind. Gleich zu Beginn seiner Überlegungen erinnert Heidegger daran, daß die Zeit selbst nichts Zeitliches ist, da sie nichts ist, kein Ding ist. (...) Er erinnert auch daran, daß das Sein nichts Seiendes, kein Ding ist, und man also weder sagen kann » die Zeit ist « noch » das Sein ist «, sondern nur » es gibt Sein « und » es gibt Zeit «“ (F 33).

10. Siehe hierzu zudem den Text von Derridas Ausführungen in Japan unter dem Titel *Tasha no gengo* (Die Sprache des Anderen), hrsg. u. übers. von Takahashi Nobuaki, Hôsei Daigaku Shuppanyoku, Tôkyô 1989, 77.

wird, und *zu der Kondition* dieses Augenblicks. Und überdies dürfte dieser Augenblick (der den Kreis unterbricht, in ihn einbricht) nicht mehr zur Zeit gehören. (...) Gabe gäbe es nur in dem Augenblick, wo der *paradoxe* Augenblick (in dem Sinne, wie Kierkegaard vom paradoxen Augenblick der Entscheidung sagt, er sei ein Wahnsinn) die Zeit zerreißt. So gesehen hätte man nie Zeit für eine Gabe. Auf jeden Fall ist die Zeit oder die » Gegenwart « der Gabe, ihr » Präsent «, nicht mehr als ein Jetzt denkbar, das heißt als eine Gegenwart, die in die zeitliche Synthesis eingebunden ist (ebd. 19).

Dies ist der Augenblick des Wahnsinns. Und nur in diesem ereignet sich die reine Gabe, die Gabe der Zeit (bzw. auch des „Seins“ oder des „Nichts“). Die Zeit als solche gehört nicht zur zirkulären Ökonomie der Zeit—jenem System der Zeit, in dem bis hin zur lebendigen Gegenwart sowohl Vergangenheit als auch Zukunft in der präsenten Gegenwart einbezogen sind—und das Sein als Nichts gehört nicht zur Verfassung der Seienden. Andererseits ist die Zeit der zirkulären Ökonomie und die Verfassung der Seienden gerade deshalb möglich, weil die Gabe der Zeit (bzw. auch des „Seins“ oder des „Nichts“) absolut vergessen ist.

Mit der oben geschilderten transzendentalen Ökonomie der Zeit fällt diese Diskussion der Gabe und der Zeit *beinahe* zusammen. Denn die durch das Bewußtsein der „Verspätung“ gerade einmal erblickte transzendente Göttlichkeit ist zur gleichen Zeit, da sie die lebendige Gegenwart sowie zudem auch die zirkuläre Ökonomie der Zeit ermöglicht, *jene Zeit*, durch welche die transzendente Ökonomie der Zeit herausgehoben wird und die dem „es“ in „es gibt Zeit“ entspricht. Diese kann *als solches* nicht gesehen werden. Vergessen zu werden ist ihr schicksalhaft.

Aber erwartet Derrida nicht dann, wenn er die Zeit im Problemereich der Gabe noch tiefer ergründet, die Ankunft eines „Ereignisses“, das, obwohl es in einer transzendentalen Struktur eingeordnet ist, diese heraushebt? Ist denn das, was während des Darstellens der transzendentalen Ökonomie der Zeit mittels der Worte „Differenz“ und „Faktizität“ flüchtig erblickt wurde, kein besonderes Ereignis? Gewiß verstünde man das Forschen Derridas so äußerst spätheideggerisch, und akzeptierte Levinas' Kritik in diesem Falle rundum.

Diese Kritik ist abhängig von der Differenz zwischen „es gibt Sein“ und „il y a“. Kurz gesagt, Levinas bestimmt das heideggersche Seinsverständnis als bloße Seinsgabe aus einer Fülle, die in der Erde wurzelt, sowie als etwas, wodurch das Seiende dem Sein untergeordnet wird. So sei es jedoch nicht. Vielmehr könne dadurch, daß ein Seiendes aus dem il y a, dem unfruchtbaren Sein, ausbricht und Subjekt wird, dieses erstmals Verantwortung für ein anderes Seiendes übernehmen, das heißt, die äußerste Ethik eines „Verschenkens des Brotes im eigenen Mund“ würde möglich.

Derridas Denken der Gabe und des Ereignisses gehört jedoch keineswegs zur Erde oder der Fülle, insoweit Levinas diese kritisiert. Denn es ordnet das Seiende dem Sein nicht unter, definiert die Besonderheit der Seienden an deren Grenze und fordert von » mir « die Absolutheit einer Antwort darauf sowie die Verantwortung dafür (Diese Absolutheit ist ein Wahnsinn). Ein Derrida, der Levinasscher ist als Levinas. Wollen wir uns in Erinnerung rufen, daß die transzendente Göttlichkeit und die transzendente Subjektivität reziproke Pole sind. Es hatte sich ergeben, daß ersterer nicht ohne letzteren erscheinen kann. Dann jedoch, wenn Derrida noch weiter bis vor die transzendente Ökonomie der Zeit zurückgeht und die transzendente Göttlichkeit als Gabe der Zeit denkt, erhebt dies zur gleichen Zeit auch » mir «, der ich transzendente Subjektivität bin, gegenüber die der Gabe der Zeit entsprechende Forderung. In dem Sinne jedoch, daß man, insofern die Gabe reine Gabe ist, ihr gegenüber den Umfang der Rückgabe nicht bemessen kann, handelt es sich um eine unerhörte Forderung. Was denn aber ist die der Gabe der ursprünglichen Zeit entsprechende unerhörte Forderung? Was ist die mit der transzendentalen Ökonomie der Zeit zusammenfallende und dennoch minimal hervorstehende Ökonomie, welche wohl auch wieder eine Ökonomie ist?

5. Ökonomie des Opfers und Opfer der Ökonomie

In *Donner la mort* (wir zitieren als DM) führt Derrida neuerlich die oben angeführte Wendung Kierkegaards, der Augenblick der Entscheidung sei ein Wahnsinn, an.

Ich habe das Wort *Augenblick* betont. Kierkegaard sagt an anderer Stelle: » der Augenblick der Entscheidung ist der Wahnsinn «. Das Paradox ist in der Zeit und durch die Vermittlung nicht erfassbar; das heißt, in der Sprache und durch die Vernunft. Es fordert als die Gabe und als das » den Tod geben « eine Zeitlichkeit des Augenblicks, wobei es nie ein Präsent macht und irreduzibel ist auf die Präsenz oder die Präsentation. Es gehört, wenn man so sagen kann, zu einer nichtzeitlichen Zeitlichkeit, einer nicht erfassbaren Dauer (DM 66).

Was Derrida hier „Paradox“ nennt ist Abrahams Entscheidung, der es Gottes Befehl beantwortend unternimmt, seinen geliebten einzigen Sohn Isaak dem Tod zu übergeben. Diese ist ein, wenn man die absolute Verantwortung Gott gegenüber erfüllt, bedingungslos auszuführender Akt, mag er auch moralisch inakzeptabel sein. Denn es war Gott, der Isaak dem hochbetagten Abraham, auch wenn der Sohn Isaak für ihn in dem Maß unersetzbar ist wie das Sein als solches und die Zeit als solche, gegeben hat. Dementsprechend gehört diese, selbst wenn Gott das Opfer einer Übergabe an den Tod fordert, gleich der Gabe der ursprünglichen Zeit einer anderen Dimension als der allgemeinen Ökonomie an. Abraham ist *in diesem Augenblick* gefragt, der die ethische Verantwortung übersteigenden absoluten Verantwortung zu entsprechen oder nicht.

Was wir hierdurch verstehen ist, daß Derrida der Gabe der ursprünglichen Zeit „die absolute Verantwortung als Opferverantwortung“ (ebd. 67) gegenüberstellt. Dieses „absolute Opfer“ gehört jedoch nicht der „Ökonomie des Opfers“ an, in der Gabe und Rückgabe einen Kreis bilden. Da die Gabe der Zeit eine reine Gabe, eine Gabe ohne Rückgabe, und als Gabe nicht präsent ist, muß das dieser entsprechende unerhörte Opfer des einzigen Sohnes sozusagen „Opfer der Ökonomie“ (ebd. 90) als reines Opfer sein. Anders gesagt zertrennt dieses Opfer das den Haushalt (oikos) konstituierende Gesetz, das Eigentum, die Liebe und das Erbenverhältnis. Es übersteigt die Ökonomie überhaupt und dehnt sich aus bis zur Verantwortungsübernahme dem völlig Anderen gegenüber.

Dieser „völlig Anderer“ bedeutet aber nicht allein den einzigen Gott.

Wenn Gott der ganz Andere, die Gestalt oder der Name des ganz

Anderen ist, sind *alle Anderen gänzlich Andere*. Diese Formulierung stört eine gewisse Tragweite des kierkegaardschen Diskurses und bestätigt ihn zugleich in seinen äußersten Zielen. Sie deutet an, daß Gott als ganz Anderer überall ist, wo es einen Anderen gibt. So ist jedem von uns als jeweilig einzeln Anderem, jeder Andere in seiner absoluten Andersheit grenzenlos ein Anderer.

Absolute Ausgezeichnetheit bedeutet unerreichbar, einsam, transzendent, nicht manifest, meinem *Ego* nicht originär präsent zu sein. (So hat Husserl vom *alter ego* gesagt, welches sich meinem eigenen Bewußtsein niemals originär präsentiert und das ich nur auf appräsentative und analoge Weise erfassen kann). Das, was es von der Beziehung Abrahams zu Gott heißt, heißt es von der eigenen Beziehung ohne Beziehung zu *allen Anderen als gänzlich Andere*, insbesondere zu meinem Nächsten oder den Meinen, die mir auch unerreichbar, verborgen und transzendent sind wie Jahwe. Alle Anderen (im Sinne eines jeden Anderen) sind gänzlich Andere (absolut Andere) (DM 76–77).

Derrida denkt demnach, weil das Verhältnis zu Gott dasjenige zu einem gänzlich Anderen ist, entspreche es demjenigen zu „allen Anderen“. Denn „alle Anderen sind gänzlich andere“. Hier ist es gut, die Diskussion um die pluralen anderen absoluten Ursprünge innerhalb der transzendentalen Subjektivität in Erinnerung zu rufen. Durch das Neufassen von „meinem Nächsten oder den Meinen“ als gänzlich andere, die dem oikos angehören, ist Derrida bemüht, die Ökonomie—inbegriffen der Ökonomie des Opfers—zu durchtrennen.¹¹

Nun erwähnt Derrida in diesem Zitat jedoch auch erneut Husserls Theorie des *alter ego*. Wie bereits gesehen, hatte er, um den „unendlich Anderen“ und „absoluten Anderen“, von denen Levinas sagt, sie seien nicht vom *Ego* kontaminiert, zu kritisieren, in „Gewalt und Metaphysik“ diese Theorie Husserls herangezogen und vermittels ihrer die vor-ethische transzendente Gewalt erörtert. Diese benannte er sodann „ökonomisch“ und stellte sich in einen strikten Gegensatz zu Levinas, der die Ökonomie um jeden Preis zu transzendieren unternimmt. Auch nach annähernd dreißig Jahren dauert dieses Probleminteresse, wie an der Erwähnung

11. Zu diesem Diskussionspunkt ist von Takahashi Tetsuya viel in dessen Buch *Derrida*, Kôdansha, Tôkyô 1998, beigetragen worden.

Husserls hier sichtbar, konsequent an. Um dies mit einem Satz zu formulieren: Derrida forscht nach dem Moment, das, inmitten der Ökonomie dieser nicht angehörend, die Ökonomie umkehrt, sie überwindet. Gerade deshalb kann er hier formulieren: „Alle Anderen sind gänzlich andere“. Selbstverständlich positioniert auch Levinas von den Beziehungen der pluralen Anderen oder Dritten in der die Ökonomie transzendierenden Dimension her die Notwendigkeit der Ökonomie wiederum neu.¹² Jedoch setzt Levinas dennoch zuerst meinen Nächsten oder meine Angehörigen und beläßt es bei der Hierarchie zwischen Mann und Frau und Tier. Derrida aber zerstört durch Bestimmung meines Nächsten und meiner Angehörigen als gänzlich Andere die Ökonomie in ihrem Kern.

Gleiches kann man auch von der Ökonomie der Zeit sagen. Obwohl selbst höchst ökonomisch lassen Gabe und Opfer die zirkelhafte Ökonomie nicht nur hervorstehen und stürzen diese nicht nur um, sondern lassen den *Augenblick* einer „unzeitigen Zeitlichkeit“, welche auch die transzendente Ökonomie der Zeit zerreibt, flüchtig sehen.

Kehren wir zum Augenblick von Abrahams Isaakopfer zurück. Gerade *in dem Augenblick*, da Abraham die absolute Verantwortung erfüllen möchte, ergab sich das, obwohl höchst ökonomisch, höchst unökonomische Ereignis. Gott verbot nämlich das Opfer.

Gott beschließt den Opferprozess auszusetzen. Er wendet sich an Abraham, der zu ihm » hier bin ich « sagt (ebd. 71). (...) Im ganzen spricht Gott zu Abraham: Ich habe im *Augenblick* gesehen, daß du begriffen hast, was die absolute Pflicht dem Einzigem gegenüber ist, daß man zu antworten hat, wo es keinen Grund zu verlangen und keinen Grund zu geben gibt. Ich sehe, daß du dies nicht nur in Gedanken verstanden hast, sondern, und das ist hier die Verantwortung, daß du gehandelt hast, daß du ins Werk gesetzt hast, daß du *im selben Augenblick* bereit warst, zum Akt überzugehen. (Gott hält ihn in dem Augenblick zurück, *wo es keine Zeit mehr gibt, wo Zeit nicht mehr gegeben ist*. Dies ist gleichsam so, als hätte Abraham Isaak bereits getötet: Der Begriff des Augenblicks ist stets unerlässlich) (ebd. 71–72).

12. Vgl. Emmanuel. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Alber, Freiburg 1992.

Der Augenblick, in dem Gott das Opfer untersagt, ist derjenige, „*wo es keine Zeit mehr gibt, wo Zeit nicht mehr gegeben ist*“, das heißt der Augenblick, in dem die Gabe der ursprünglichen Zeit geradezu verloren wird. Tatsächlich hat Abraham zu diesem Zeitpunkt die Axt noch nicht niedergehen lassen. Aber ist der Entschluß, die Axt zu schwingen und diese in die Hand zu nehmen, nicht schwerwiegender als das Vorhandensein eines tatsächlichen Mordes? Denn dann ist das Ereignis des Opfers tatsächlich dabei dort zu geschehen. Die kommen müssende Zukunft als noch nicht gekommene ereignet sich dann. Es ist dies die Dimension eines Ereignisses, das nicht auf die Tatsache eines Mordes reduziert werden kann, eine andere Zeitlichkeit, die in der Gegenwart oder Präsenz nicht manifest ist. Dementsprechend ist, wie Derrida extra verdeutlicht, dieses Ereignis der kommen müssenden Zukunft in dem Augenblick, da Gott den Mord untersagt und erneut Zeit gibt, „gleichsam so, als hätte Abraham Isaak *bereits* getötet“, als Ereignis auch bereits vollendet. Diese Zukunft ist keine vergangene Gegenwart, sondern eine Vergangenheit, die nicht präsent war. Im „Augenblick“ des wahnsinnig scheinenden Entschlusses begegnen sich die kommen müssende Zukunft und die absolute Vergangenheit. Mit einer Formulierung aus *Demeure*, wo Derrida sich mit Blanchots *L'Instant de ma mort* auseinandersetzt, gesagt: Es hat sich eine Vergangenheit ereignet, die nur als etwas bezeugt werden kann, das zu bezeugen unmöglich ist.¹³ Und dann sagt Derrida ohne Trost, dieser Augenblick sei jeder Augenblick. Jeder von uns würde an allen Orten täglich in absolute Verantwortung gerufen und zu einer Antwort auf eine bereits vernommene Stimme gedrängt.

6. Die transzendente Ökonomie und das Opfer der Ökonomie —Der Moment des Tränenvergießens

Nun publizierte Derrida etwa zeitgleich zu dem Kolloquium, in dem *Donner la mort* erörtert wurde, *Mémoires d'aveugle* (im folgenden zitiert als MA). In diesem Text diskutiert er angeleitet von eigenen familiären

13. Vgl. Jaques. Derrida *Demeure: Fiction et témoignage*. In: Michel. Lisse (Hrsg.) *Passions de la littérature*, Galilée 1996, 71.

Erinnerungen und einem aufgezeichneten merkwürdigen Traum (Erinnerung oder Traum hängen mit dem Ereignis zusammen), eine alte Geschichte aus dem *Alten Testament* von einem Blinden und dessen Sohn. Dieser ist Abrahams einziger Sohn, der aus Alter erblindete Isak. Er möchte, bevor er stirbt, seinen Sohn Esau segnen, jedoch segnet er den durch seine Frau Rebekka heimlich ausgetauschten anderen Sohn Jakob. Derrida sagt, was hier in Frage steht, sei das Wie der Wahl zwischen den beiden Brüdern, wobei die Abraham vorgehaltene Frage, „wie einen Sohn opfern?“ (MA 30) verdoppelt sei. Es sei schwerer, als zwischen den Pupillen seiner beiden Augen zu wählen, die einander ersetzen können (vgl. ebd.).

Derrida fährt fort. „Einen Sohn zu opfern, das ist mindestens so grausam, wie auf die eigene Sehkraft zu verzichten. Der Sohn repräsentiert hier das Augenlicht“ (ebd.). Das Sohnesopfer kommt dem Verlust des Augenlichtes gleich. Dementsprechend ist das gleiche wohl sowohl von Gottes Verbot des Opfers und der Rückgabe des Sohnes in dem Augenblick, da Abraham den Einzigen opfern wollte, als auch von der Sehkraft gültig. Und davon zeugt auch die Geschichte von Tobit, einem anderen blinden Vater.

Tobit verlor seine Sehkraft, als er trotz Verbotes einen auf dem Marktplatz liegengelassenen Volksgenossen mutig begrub. Auch die Ärzte konnten die Blindheit nicht behandeln. Der Sohn Tobias jedoch heilte sie. Dafür war es nötig, daß Tobias für einmal das Haus des Vaters verließ—er wurde geschickt, hinterlegtes Geld wiederzuholen—dem Engel Rafael begegnete und eine Heilmethode erfuhr. Deshalb erhielt Tobit in dem Augenblick, da er seine Sehkraft wiedergewann, zusammen mit dieser auch seinen Sohn (das Licht als solches) zurück. Zur gleichen Zeit war dies vermittelt des Engels Gabriel auch der Augenblick der erneuten Vergewisserung der Gabe Gottes und der Dankeserwiderung dafür.

Darauf verlangte Rafael das Niederschreiben des Ereignisses auf Pergament sowie dessen Verkündigung. Dieses Ereignis ist für das Auge absolut unsichtbar, jedoch ist es das Ereignis der Gabe des die Bedingung der Sichtbarkeit seienden Lichtes. Es ist zwar paradox, aber um dieses Ereignis sehen zu können, muß man einmal die Sehkraft opfern und blind werden. Das ist der Grund, weshalb gerade der Blinde Zeuge ist. Weil er sich aber der Gabe nicht vergewissern und nicht danken kann, solange

er nicht wieder sehend wird, muß es hier eine Ökonomie geben. Eine die Ökonomie übersteigende Ökonomie, die selbstverständlich nicht das Maß von Gabe und Rückgabe bemessen kann. Es ist nicht so, daß ein garantiertes Wiedererlangen des Sehens versprochen ist. Dennoch gibt es das mutige Opfern des Sehvermögens oder das Guterachten dieses Opfers, so wie Tobit mutig den Toten begräbt.

Weshalb jedoch kann man das? Derrida nennt es „Glauben“.

Ob es sich um Schrift oder Zeichnung, um das *Buch Tobit* oder die sich darin befindlichen Vorstellungen handelt, die Anmut des Verlaufs bedeutet, daß es im Ursprung des *graphiein* eher Schuld und Gabe gibt, als eine repräsentative Genauigkeit (*fidélité*). Präziser formuliert heißt dies, die Treue (*fidélité*) des Glaubens ist wichtiger als die Repräsentation, die sie befiehlt, und geht folglich der Bewegung voraus. Und der Glaube ist in seinem eigenen Moment blind. Er opfert das Sehen, selbst wenn dies zuletzt um zu sehen geschieht. Das Performativ, welches sich hier in Szene setzt, ist, eher als das sichtbare Objekt, eher als die konstatierende Beschreibung von dem, was ist, oder von dem, was man vor sich bemerkt, dasjenige eines » Zurückgebens des Sehens« . Die Wahrheit gehört zur Bewegung der Schuldbegleichung, die vergeblich darum bemüht ist, sich adäquat ihrer Ursache oder ihrer Angelegenheit zurückzugeben. Diese erscheint im Gegenteil nur im Bruch der Disproportion. Das rechte Maß der » Rückgabe « ist ausgeschlossen—oder unendlich. Zurückzugeben ist Sache der Toten, des gegebenen oder verlangten Todes (ebd. 36).

In der Ökonomie des Opfers bedarf es des Glaubens. Dies ist ein Glaube an die ursprüngliche Gabe und an die (nicht programmierte) Erlösung (d.h. Rückgabe) in der kommen müssenden Zukunft. Bevor wir aber den Glauben erörtern, wollen wir folgendes feststellen. Der Text ist zwar, wie an den Zwillingenbrüdern oder den beiden Augen ersichtlich, vom Dualismus ergriffen, jedoch muß darauf achtgegeben werden, daß die beiden Blindheiten unterschieden werden, nämlich als „*transzendente*“ Blindheit und „*opfernde*“ Blindheit (vgl. ebd. 46).

Erstere ist Blindsein als Möglichkeitsbedingung (bzw. Unmöglichkeitsbedingung) des Schilderns oder Sehens und letztere notwendiges

Blindsein, um durch „abokulare Kontraktion“ (ebd. 59) von ersterer zu zeugen. Schematischer gesagt, es handelt sich um das Verhältnis von Möglichkeitsbedingung und Ereignis oder von Struktur und Gewalt.¹⁴ Dieses Verhältnis lässt sich denn auch, so wie es ist, auf die transzendente Ökonomie und das Opfer der Ökonomie, die wir bisher betrachtet haben, übertragen. Beide Blindheiten können sich weder von einander trennen, noch kann die eine die andere gänzlich vertreten. Beide sind zur gleichen Zeit notwendig.

Was aber für ein Augenblick mag es wohl sein, in dem zwei Blindheiten gleichzeitig als notwendig bestimmt werden? Anders gesagt, was geschieht wohl im Augenblick des Wahnsinns der Entscheidung, der gleichzeitig die transzendente Ökonomie und das Opfer der Ökonomie verlangt? Es ist das Tränenvergießen. Eigentlich bedecken die Tränen genau im Augenblick des Augenschlags den Augapfel, unterstützen gleichsam die Atmung desselben und sind für das Sehvermögen unentbehrlich. Da es hier jedoch bereits um ein Sehen, das die Sehkraft übersteigt, geht, stehen Tränen, die aus dem Grund der Sehkraft hervorströmen, zur Diskussion.

Im Grunde, im Grunde des Auges, dürfte dieses nicht zum Sehen, sondern zum Weinen bestimmt sein. Selbst in dem Moment, in dem die Tränen das Sehen verschleiern, entschleiern sie wohl das Eigentümliche des Auges. Das, was sie außerhalb des Vergessens, wo der Blick die Wahrheit verborgen hält, hervorquellen lassen, ist nichts anderes als die *aletheia*, die *Wahrheit* der Augen, deren oberste Bestimmung sie so auch enthüllen. Nämlich, lieber die flehende Bitte statt des Schauens zu beabsichtigen, lieber zu beten, Liebe, Freude oder Traurigkeit zu verbreiten, als zu blicken. Die Offenbarung ist der Moment der „Freudentränen“ noch vor der Erhellung (ebd. 125).

(...)

Im Gegensatz zu dem, was man zu wissen glaubt, ist der beste Gesichtspunkt (der *point de vue* [oder das nicht-Sehen] wird unser Thema gewesen sein) ein Quell- und Wasserpunkt, der zu den Tränen zurückkehrt. Die Blindheit, die das Auge öffnet, ist nicht diejenige, welche den Blick verdunkelt. Die offenbarende Blindheit, die apoka-

14. Vgl. MA 96 und 123.

lyptische Blindheit, diejenige, welche die Wahrheit der Augen selbst offenbart, dies dürfte der mit Tränen verhüllte Blick sein (ebd. 128).

Der Augenblick des Tränenvergießens ist derjenige des Gebets, der Liebe, der Freude und der Traurigkeit. Ob Abraham *in diesem Augenblick* wohl keine Tränen vergossen hat? Und ob er den „sehenden Tränen“ (ebd. 130) wohl nicht geglaubt hat? Wollen wir abschließend einen flüchtigen Blick auf das werfen, was die herablaufenden Tränen im dem Augenblick, da man weint, sehen.

7. Die kommen müssende Zukunft wird plurale reine Besonderheiten wohl erneut verknüpfen—die Zeit der Gerechtigkeit

Wie eben erwähnt gibt es bei der Entscheidung, die absolute Verantwortung zu tragen, ein Opfer zu bringen und blind zu werden, den Glauben an eine ursprüngliche Gabe, die in der absoluten Vergangenheit gegeben wurde, sowie an Erlösung und Heilung, die in der kommen müssenden Zukunft wohl gegeben werden. Wiederholt gesagt, Erlösung und Heilung sind nicht garantiert. Sie entrinnen sämtlichen Programmen und können nicht auf Wissen und Kenntnis reduziert werden. Gerade deshalb gehören sie der Erfahrung [*expérience*] (die auch Übung ist) im ausgezeichneten Sinne, die Glaube heißt, an. Dementsprechend trifft möglicherweise statt des Allerbesten das Allerschlechteste ein.

Nun war die Erlösung und Heilung, deren Eintreffen in der Zukunft ersehnt wird, aber die Ankunft des Sohnes. Und dieser Sohn, obwohl der Ökonomie angehörend, zerstört sie in ihrem Innern. Er ist ein unersetzbarer gänzlich Anderer. Was Derrida unter Anrufung des Glaubens ersehnt, ist die Ankunft des Anderen. Er benennt den ankommenden Anderen um in das „Messianische“ und formuliert wie folgt diesen Namen auch in „Foi et savoir“ (wir zitieren als FS):

21 Erster Name: das Messianische oder die Messianität ohne Messianismus. Dies ist wohl die Offenheit (*ouverture*) zur Zukunft oder zum Kommen des Anderen als Beginn der Regentschaft der Gerechtigkeit, jedoch ohne Erwartungshorizont und ohne prophetische Präfiguration.

Das Kommen des Anderen kann nur plötzlich eintreten als eine singuläre Begebenheit, da, wo keine Antizipation greift, da, wo der Andere und der Tod—und das radikal Böse—in jedem Augenblick überraschen können (FS 27).

22 (...) Diese abstrakte Messianität gehört von Beginn an zur Glaubenserfahrung (l'expérience de la foi), zur Erfahrung des Glaubens (du croire) oder zur Erfahrung eines auf Wissen irreduziblen Vertrauens (un crédit) und zur Erfahrung einer Vertrauenswürdigkeit (fiabilité), die sämtliche Beziehungen zum Anderen im Zeugnis » fundiert « (ebd. 28).

Das Kommen des Anderen ist der „Beginn der Regentschaft der Gerechtigkeit“. Nur diese vom Gesetz unterschiedene Gerechtigkeit ermöglicht dann jenseits der Messianismen das Erwarten *einer universalisierbaren Kultur aus Singularitäten* (vgl. ebd.). Die Gerechtigkeit, von der hier gesprochen wird, beläßt und empfängt den unersetzbaren einzigartigen Anderen nicht nur als gänzlich Anderen in seiner Ankunft. Da, wie im Beispiel der Zwillingbrüder, der unersetzbare einzige Sohn plural ist, muß die Gerechtigkeit plurale Singularitäten verknüpfen. Das heißt, sie muß sich auf das Universale hin öffnen. Auch von daher können sich Gerechtigkeit und Recht, mögen sie auch unterschieden werden, nicht trennen. Die Gerechtigkeit, auch wenn sie das Gesetz erschüttert, wird nur in der vom Gesetz eröffneten Allgemeinheit, vermittelt desjenigen, das dem Gesetz nicht angehört, sich aber in dessen Kern befindet und diesen setzt—Benjamin spräche von der rechtsetzenden Kraft—, auf universale Weise verwirklicht. Auf gleiche Weise wie die transzendente Ökonomie und das Opfer der Ökonomie ist diese die Erfahrung einer unmöglichen Aporie. Aber nur darauf gerichtet wird ein Entschluß gefaßt.¹⁵

Mit Levinas' Worten gesprochen ist der Augenblick einer solchen Entscheidung „die Zeit der Gerechtigkeit“. ¹⁶ Levinas unterscheidet ihn

15. Der Entschluß hier ist aber bereits keine Selbstentscheidung. Er ist stets eine „*Entscheidung des Anderen*“. „(...) durch eine Entscheidung, die darin bestehen kann, den Anderen kommen zu lassen und scheinbar die passive Form einer *Entscheidung des Anderen* anzunehmen. Zudem ist die Entscheidung selbst dort, wo sie in sich erscheint, in mir, stets die des Anderen, was mich aus keiner Verantwortung entläßt“ (FS 27–28).

16. Vgl. hierzu insbesondere *De l'existence à l'existant* (im folgenden zitiert als EE), 153ff. Später

von der „ökonomischen Zeit“ oder der „Zeit der Kompensation“¹⁷ und bestimmt ihn, obwohl er die Unmöglichkeit einer Entschädigung anerkennt, als Augenblick, der auch weiterhin eine unmögliche Entschädigung erhofft. Es sei dies, anders als die Zeit der Kompensation, in der die Mühsal belohnt und die Tränen getrocknet werden, der Augenblick, in dem es nicht ausreicht, daß die Tränen abgewischt werden und der Tod vergolten wird (vgl. EE 155). „Keine Träne darf verloren sein und kein Tod ohne Auferstehung bleiben“ (ebd.). Dementsprechend ist „die Zeit der Gerechtigkeit“ „die Auferstehung des unersetzbaren Augenblicks“ (ebd. 158). Selbstverständlich ist eine solche Erlösungshoffnung hoffnungslos. Wenn man jedoch Erlösung oder einen Messias annimmt, können diese nur „von anderswoher“ sein.¹⁸

Es nimmt den Anschein, als hätten diese Erörterungen Levinas große Ähnlichkeiten mit denen Derridas. Da aber „die Zeit der Gerechtigkeit“ von der Levinas spricht, klar von „der Zeit der Ökonomie“ (ebd. 154) unterschieden wird, fällt sie nicht gänzlich mit der Haltung Derridas, der unbedingt an der Ökonomie festhält, zusammen. Auch in Hinsicht auf den Messias formuliert Derrida, der eine „Messianität ohne Messianismus“ ergründen möchte, vorsichtiger, wenn er von „irgendeiner messianischen Erinnerung und irgendeinem messianischen Versprechen, einer Messianität, die älter ist als alle Religion und ursprünglicher als aller Messianismus“ (FS 63) spricht. In diesem Punkt scheint er sich von Levinas distanzieren zu wollen. Zudem ist Derrida selbst dann, wenn er es unternimmt, in der „Zeit der Gerechtigkeit“ eine Art nicht religiöse göttliche Dimension flüchtig zu erblicken—auch wenn diese für den Leser noch so sehr von Levinas geprägt erscheinen mag—unbedingt darum bemüht, sich von Levinas zu unterscheiden. Das heißt, diese göttliche Dimension ist eine Zeit, die in der kommen müssende Zukunft reine Singularitäten wieder verbindet (vgl. ebd. 26). Sie ist das Wiederherstellen einer—mag „Religion“ auch die Wortbedeutung „religare“ (erneut verbinden) besitzen—der Religion vorhergehenden Bindung, die

nennt Levinas „die Zeit der Gerechtigkeit“ „die unendliche Zeit“ oder „messianische Zeit“.

17. Es sei darauf hingewiesen, daß Levinas als Beispiel der Ökonomie Esau anführt, der sein Erstgeborenenrecht verkauft hat. Vgl. EE 155.

18. „Es (das Heil) kann nur von anderswoher kommen, wenn alles im Subjekt hier ist (ebd. 159)“.

göttliche Dimension, die den positiv verstandenen Religionen, was sie auch immer sein mögen—etwa den als „abrahamische Religionen“ verstandenen Wüstenreligionen—, nicht zugehört.

In Ausrichtung auf einen *dritten* Ort, der gut *mehr* gewesen ist *als* das Archi-originäre; der anarchistischste und unarchivierbarste Ort, der weder die Insel noch das versprochene Land ist, sondern eine gewisse Wüste—auch nicht die Wüste der Offenbarung, sondern eine Wüste in der Wüste, die den Anderen möglich macht, ihn öffnet, ergründet und infinitisiert (FS 26). (...) Selbst wenn man sie soziale Bindung, Bindung an den Anderen im allgemeinen, nennen könnte, diese auf Vertrauen basierende » Bindung « geht jeder determinierten Kommunität, jeder positiven Religion, jedem onto-anthropo-theologischen Horizont voraus. Sie verbindet reine Singularitäten wieder vor jeder sozialen oder politischen Determination, vor aller Intersubjektivität, selbst vor dem Gegensatz zwischen dem Sakralen (oder dem Heiligen) und dem Profanen. So kann dies einer Ver-wüstung (*désertification*), der Gefahr, die unleugbar bleibt, gleichen. Jedoch kann die Ver-wüstung—im Gegenteil—zugleich selbst dasjenige *ermöglichen*, das sie zu bedrohen scheint. Die Abstraktion der Wüste kann dadurch selbst allem, wovon sie sich abzieht, einen Platz geben (ebd. 26–27).

Es handelt sich wohl um eine Bindung, die nicht einmal der jeder Gemeinschaftlichkeit vorangehenden Brüderlichkeit (*fraternité*), von der Levinas spricht, entspricht. Derrida nennt sie „die Wüste“, bei der es sich überdies nicht um die „Wüste der Offenbarung“, sondern um „eine Wüste in der Wüste“ handele.

Wenden wir uns hin zur Wüste... In diesem Augenblick werfen nicht trocknende „sehende Tränen“ möglicherweise einen flüchtigen Blick auf die „Wüste in der Wüste“. Nur Tränen werden diese wohl flüchtig erblicken. Wenn demnach in dieser Wüste ohne jedweden Trost und Kompensation Wasser hervorquellen sollten, so wären dies sicherlich Tränen.¹⁹

19. Vgl. Jes 35.

Abkürzungsverzeichnis:

- HWGLG: Jacques Derrida, *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie*, Wilhelm Fink Verlag, München 1987.
[Edmund Husserl, *L'origine de la géométrie*, traduction et introduction par Jacques Derrida, PUF, Paris 1962, 1990.]
- GM: Jacques Derrida, „Gewalt und Metaphysik“ in *Die Schrift und die Differenz*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1994 (1972)
[„Violence et Métaphysique“ in *L'écriture et la différence*, Le Seuil, Paris 1967.]
- F: Jacques Derrida, *Falschgeld* Zeit geben I., Wilhelm Fink Verlag, München 1993.
[*Donner le temps* 1. La fausse monnaie, Galilée, Paris 1991.]
- DM: Jacques Derrida, *Donner la mort*, in *L'ébique du don Jacques Derrida et la pensée du don*, Métailié-Transition, Paris 1992.
- MA: Jacques Derrida, *Mémoires d'aveugle L'autoportrait et autres ruines*, Éditions de la Réunion des musées nationaux, Paris 1990.
- FS: Jacques Derrida, „Foi et savoir“ in *La religion* sous la direction de Jacques Derrida et Gianni Vattimo, Le Seuil, Paris 1996.