

Elisabeth de Schipper

—

Heimgeführt

Heimgeführt

Über Aporie und Wirklichkeit

von
Elisabeth de Schipper

Aus dem Niederländischen übersetzt
von Heinz Kimmerle

Traugott Bautz
Nordhausen 2010

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

Umschlagsentwurf von Susanne Nakaten und Ina Braun

Verlag Traugott Bautz GmbH
99734 Nordhausen 2010

Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich
geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des
Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig
und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigung,
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und
Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany
ISBN 978-3-88309-604-9
www.bautz.de

Inhaltsübersicht

Vorwort	7
Einleitung	9
I. Aporie	
<i>Über Unendlichkeit im Werk Jacques Derridas</i>	17
1. Was heißt Aporie?.....	17
2. Die Aporie im Werk Derridas.....	22
3. Die Aporie der Zeit bei Derrida	23
4. Die Aporie als Bedingung der Möglichkeit und der Unmöglichkeit.....	32
5. <i>Ousia</i> als Gegenwärtigkeit.....	36
6. <i>Ousia</i> bei Aristoteles.....	40
7. Das aporetische Denken und die Unendlichkeit.....	42
Schlußbemerkung	51
II. Wirklichkeit	55
1. Die Wirklichkeit als ein Ganzes.....	55
2. Das Ganze und das <i>to auto</i> in Heideggers Deutung von Parmenides	61
3. Das ›Sich-darbiehen‹ und die Selbsttranszendenz des Denkens in Anselms sogenanntem Gottesbeweis....	76
4. Das Ganze in Platons Parmenides-Dialog und in Aristoteles‘ Kommentar zu Parmenides.....	83
5. Das Ganze und das Prinzip der Zweckmäßigkeit bei Kant.....	84
6. Descartes‘ Idee der Unendlichkeit, ihre Interpretation bei Levinas und die Kritik daran bei Derrida	93

Inhaltsübersicht

7. Das Ganze als Wirklichkeit bei Hegel.....	100
Schlußbemerkung	103
Die Autorin und das Buch	109

Vorwort

Zu dem, das sich darbietet, ein Vorwort zu schreiben, ist eine Aufgabe besonderer Art. Ein Vorwort schließt Abstandnahme ein zu dem, was noch kommen muß. Was sich darbietet, ist aber schon da.

Auch wenn ich dies oder jenes los werden könnte über den Anlauf zum Schreiben dieses Buches, über Motive und über manchmal vorkommende Hindernisse während des Denkens, würde ihre Darstellung nicht passend sein.

Besonderer Dank gilt denen, die für mich vor und während des Schreibens dieses Buches von unschätzbarem Wert gewesen sind. In erster Linie Prof. Dr. Heinz Kimmerle, der das Buch auch übersetzt hat. An zweiter Stelle Ben Schomakers und Peter van Dorp, die mir Rat erteilten bei den Übersetzungen von Aristoteles und Parmenides. Zum Schluß Gregor Niedlich, der den Text noch einmal gründlich nachgelesen hat.

Den Titel ›Heimgeführt‹ verdanke ich der ersten Zeile ›Heimgeführt ins Vergessen« aus dem Gedicht *Unten* von Paul Celan.¹

¹ P. Celan, *Gesammelte Werke*, Frankfurt/M. 1992², Band 1, 157.

Einleitung

In der Einleitung zu seiner *Wissenschaft der Logik* weist Hegel darauf hin, daß es in der Philosophie und insbesondere in der Logik keine ›Einleitung‹ im Sinn vorangehender philosophischer Reflexionen geben kann. Die Philosophie fängt mit sich selber an. Sofern in einer Einleitung über die zu verwendende *Methode* gesprochen wird, betont Hegel, daß diese innerhalb des zu behandelnden Gegenstandes entwickelt werden muß. So ist die Methode der Logik »Teil ihres Inhalts«.¹

Aber auch dies ist im Rahmen unserer Betrachtung unmöglich. Hier ist eine ›Einleitung‹ in einem noch radikaleren Sinn nicht angebracht. In unserer Betrachtung wird nämlich keine Methode gebraucht. Die hier vorausgeschickten Bemerkungen können nur in einem uneigentlichen Sinn als Einleitung bezeichnet werden.

Es ist deshalb auch unmöglich, die Idee einer Methode zu *kritisieren*, wie Heidegger es getan hat. Für Heidegger ist die Methode, ebenso wie für Hegel, unauflöslich mit der Sache des Denkens verbunden, allerdings eher mit dem *Wie* als mit dem *Was* des zu untersuchenden Gegenstands.² Ferner ist für Heidegger die Geschichte des Denkens nicht wie für Hegel ein nach oben führender Weg zum Absoluten Geist, sondern eher eine Zunahme der Seinsvergessenheit. Beide haben indessen eine serielle Auffassung von der Geschichte der Philosophie, freilich mit umgekehrtem Vorzeichen. Weil Heidegger eine Auf-

¹ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Bd 1, hg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt/M. 1983, S. 35.

² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1979, S. 27.

fassung vom Sein hat, die dem Seienden gegenüber transzendent ist und das Seiende in sein Geschehen aufnimmt, kann der Weg des Denkens dann auch die Möglichkeit einer Verirrung oder eines Vergessens zulassen. Derrida scheint in diesem Punkt mit Heidegger überein zu stimmen, daß durch die Methode des Denkens der Irrweg in den richtigen Weg verändert wird.³

Schließlich kann aber auch die *Dekonstruktion der Methode*, die Derridas Ausgangspunkt bildet, nicht übernommen werden. Derrida behauptet nicht, im Unterschied zu Heidegger, daß er methodisch arbeitet, weil in seinem Forschungsgebiet kein wie immer sich ergebender Weg begangen werden kann. Auf jedem Forschungsfeld kann nämlich das Einbrechen des Singulären stattfinden, das sich jeder Allgemeinheit widersetzt. Darin liegt der Kern seines aporetischen Denkens bzw. seiner Dekonstruktionen. Diese sind nicht als einfache Tatsachenfeststellung zu vollziehen, sondern als ein Prozeß von Destruktion und Konstruktion und beruhen im Grunde auf Derridas Denken der Zeit. Derridas Dekonstruktion der Methode – und der Zeit – ist ein Weg, den wir nicht einschlagen können und wollen. Wir begehen überhaupt keinen Weg; wir bleiben zu Hause. Es ist indessen nicht einfach, denkend zu Hause zu bleiben.

Alle genannten Methoden, Kritiken oder Dekonstruktionen des Methodenbegriffs sind abzulehnen, weil darin noch immer von einem äußerlichen Verhältnis zum Gegenstand der Untersuchung die Rede ist, von einem

³ J. Derrida, *La langue et le discours de la méthode*, in: *Recherches sur la philosophie et le langage. Cahier du groupe de recherches sur la philosophie et le langage*, Nr 3, Grenoble 1983, S. 35-51.

Entwicklungsbegriff, der auf ein Ziel als gedachter aktueller Unendlichkeit gerichtet ist, und von einem Zeitbegriff, der noch immer von der Vorstellung einer linearen Zeit ausgeht. Die Konzeptionen eines Wegs als *metahodos*, die im Vorhinein aufzustellen ist, eines Wegs, der dem Denken inhärent ist, der ein Irrweg oder ein dekonstruierter Weg ist, halten allemal dem Gedanken des Sich-darbietens nicht stand. Um das, was sich darbietet, sich darbieten zu lassen, ist jegliches Denken eines Wegs, einer Route oder Methode ein Hindernis, ein Fallstrick. Gerade das Denken an einen Weg führt das Denken weg von dem, was sich darbietet. Das Sich-darbieten fügt den Gebrauch, nicht eine Methode. Deshalb kann in die hier folgenden Überlegungen auch nicht eingeleitet werden im üblichen Sinn einer ›Einleitung‹. Wir leiten den Leser umher in einem Feld, in dem er sich ohnehin schon befindet.

Erster Teil

Im Ersten Teil gehen wir ausführlich auf das Denken Derridas ein. Dabei konzentrieren wir uns auf das Verhältnis von Singularität und Allgemeinheit, das in der Aporie auf eine besondere Weise gedacht wird. Wir zeigen auf, was die Aporie ist und warum sie so kennzeichnend ist für das Denken Derridas und anderer heutiger Philosophen, die in seiner Nachfolge stehen. Wir gehen auf die Dankesschuld ein, die Derrida in Beziehung auf die Aporie der Zeit gegenüber Aristoteles hat. Derrida kann zu seiner Auffassung von der Aporie der Zeit kommen, indem er Heidegger auf eine spezielle Art liest, in der besonders die Aristotelische Hauptkategorie der *ousia* als Gegenwärtigkeit verstanden wird. Wir zeigen, daß durch diese Deutung, die in Wahrheit eine Fehldeu-

tung ist, das aporetische Denken entstehen kann. Darin kommt eine besondere Form der Unendlichkeit zur Sprache.

Unendlichkeit wird in der Form eines *Verhältnisses* von Endlichkeit und Unendlichkeit gedacht, wobei das Verhältnis selbst sowohl endlich als auch unendlich ist. Unendlichkeit wird also nicht der Endlichkeit als eine Dimension gegenüber gestellt, die man mit dem endlichen menschlichen Verstand nicht erreichen kann, wie es bei Kant zu lesen ist. Unendlichkeit wird auch nicht innerhalb der Totalität des ›absoluten Geistes‹ gedacht, in welcher der Unterschied von Endlichkeit und Unendlichkeit erhalten bleibt, wie es im Werk Hegels der Fall ist. Schließlich ist hier Unendlichkeit auch nicht die Sphäre, die im Geschehen des sich entbergenden Seins notwendigerweise verborgen bleibt, wie Heidegger es gedacht hat.

Wenn das *Verhältnis* von Endlichkeit und Unendlichkeit gedacht wird, wird die Endlichkeit von einer Dimension getroffen und durchzogen, die selbst nicht gedacht werden kann und *per definitionem* in einiger Entfernung bleibt. Die Grenze zwischen beiden Sphären kann indessen nicht definitiv festgelegt werden. Derrida geht es gerade um das Denken dieser Grenze, und zwar in der Form der Aporie. Es scheint nicht möglich zu sein, Endlichkeit und Unendlichkeit in zufriedenstellender Weise auf einander zu beziehen. Im aporetischen Denken geht es genau um diese Unmöglichkeit. Derrida steht damit – so merkwürdig das auch klingen mag – mehr in der Tradition von Descartes und Levinas und weniger in der von Kant, Hegel und Heidegger. Für Descartes ist die Idee des Unendlichen eine Idee, die der Mensch mit seinem endlichen Verstand nicht erfassen kann, die aber

seine Existenz und sein Denken möglich macht. Im Denken von Levinas kommt diese Idee in der Gestalt des unendlichen Anderen auf dem Weg über das Antlitz des endlichen Anderen zu uns.

Eigentlich formuliert Derrida einen ontologischen Gottesbeweis im übertragenen Sinn des Wortes. Denn ›ontologisch‹ im strikten Sinn kann der Gottesbeweis nicht sein. Der Glaube an Gott ist nicht das, was gedacht werden muß, wie es die Aufgabe war, die Anselm sich gestellt hat. Daß Gott nicht gedacht werden kann, ist und bleibt Gegenstand des Glaubens. Der Glaube an die Aporie ist daher die Trauerarbeit für einen nie gestorbenen Gott. In einer Schlußbemerkung formuliere ich einige Konsequenzen, die sich aus diesem Diskurs ergeben.

Zweiter Teil

Im Zweiten Teil lassen wir die Wirklichkeit, so wie sie sich darbietet, sich darbieten, ohne von Anfang an eine vorgefaßte Idee oder Vorstellung davon zu haben. Und gewiß nicht von einer anzuwendenden Methode oder einem Weg, um die Wirklichkeit zu analysieren oder sonstwie zu erfassen. Das bedeutet, daß wir die Idee des Seienden im Ganzen oder der Welt, die alles ist, was der Fall ist, loslassen müssen und das Ganze in einer Weise sich darbieten lassen müssen, daß wir immer darauf schon bezogen sind. Nämlich als Ganzes, in das wir involviert sind: das Haus, in dem wir wohnen, das Kind, das in unserem Hause spielt, die Straße, in der unser Haus steht, oder das System der Sonne und ihrer Sterne, das uns umgibt. Wir können nämlich immer nur auf *die* Wirklichkeit bezogen sein, in deren Beziehung wir uns schon befinden. In diesem Sinn können wir nicht eine Wirklichkeit wählen, wir haben immer schon gewählt.

Wir setzen die Wirklichkeit also gerade nicht in Klammern wie Husserl in seiner Phänomenologie, sondern wir lassen sie ganz auf uns zu kommen, weil wir immer schon darin aufgegangen sind.

Wenn das Ganze, auf das wir bezogen sind, immer schon da ist, wenn wir dieses Ganze nicht wählen können, können wir auch keine äußerliche Beziehung zu ihm haben. Das bedeutet, daß wir nicht von vornherein einen Weg oder eine Methode konstruieren können, auch nicht einen Weg oder eine Methode entwickeln können, die dem Gegenstand inhärent ist, und auch nicht die Methode kritisieren oder dekonstruieren können. Was sich darbietet und worauf wir bezogen sind, ist so etwas Besonderes, dass es nicht für einen methodischen Zugang in Frage kommt.

Dennoch sprechen wir von dem Ganzen als dem Ganzen, auf das wir bezogen sind. Von welchem Ganzen sprechen wir dann? Anhand einer Lektüre des Spruchs (B 3) von Parmenides, daß Denken und Sein dasselbe sind, sowie der Übersetzung und Deutung, die Heidegger davon gibt, schlagen wir eine andere Übersetzung von *to auto* vor, die nach dem Ganzen und Gesamten verweist. Was sich darbietet und worauf wir bezogen sind, bietet sich als ein Ganzes dar, und das Denken, das sich darbietet, denkt das Ganze und Gesamte. Diese Bedeutung des Ganzen schießt nicht bei allen anderen bekannten Bedeutungen des Ganzen in der Metaphysik an. Darauf ist hier kurz näher einzugehen.

Das Ganze, das sich darbietet, läßt sich also denken. Wenn es indessen keine äußerlichen Kriterien gibt, mit deren Hilfe wir das Ganze denken können, wie können wir es dann wohl denken? Das können wir ausschließlich, indem wir aufsuchen, wie das Denken sich fügt.

Damit ist gesagt, dass das Denkinstrumentarium vom Ganzen aus gedacht werden muß. Ein Kochtopf muß an Ort und Stelle gebrannt werden, um das Fleisch darin zuzubereiten. Das Denken ist dabei kein Gebrauchsgegenstand, der für verschiedene Ganze eingesetzt werden kann. Wir wissen nicht einmal, ob es *ein* Ganzes ist, das Ganze kann nicht gezählt werden.

Um das Sich-darbieien – der Ausdruck, den wir einführen, weil ›Sein‹ nach ›Seienden‹ und dem ›Seienden im Ganzen‹ verweist – besser zu verstehen, halten wir uns bei Anselm auf, der von seinem Glauben aus diesen Glauben versuchte zu begreifen. Wir machen deutlich, wie das Sich-darbieien, wie wir es verstehen, bei der Denkbewegung von Anselm anschließt.

Danach kehren wir zu Parmenides und dem Kommentar des Aristoteles auf Parmenides zurück.

Um das Ganze als dasjenige zu verstehen, auf das wir bezogen sind, das aber nicht in der Zeit und mit einem Ziel gedacht werden kann, beginnen wir ein Gespräch mit Kant und seiner Auffassung vom Ganzen und von der Zweckmäßigkeit.

Da das Selbst nicht äußerlich auf das Sich-darbieien bezogen ist, ist es logisch, daß das ›Selbst‹, das sich als Ganzes fügt, nicht das autonome ›Selbst‹ ist, das wir seit Descartes kennen.

Wir schließen den Zweiten Teil mit einer anderen Deutung des Selbstbewusstseins ab und sprechen darüber mit Descartes und Levinas und schließlich mit Hegel. Im Denken des Sich-darbieiens ist Bewußtsein *von etwas* – Intentionalität – unmöglich geworden. Ebenso das Bewußtsein des Selbst, das bereits eine Trennung von sich und dem Gegenstand voraussetzt. Das Selbst ist das

Ganze. Das Selbst bietet sich dar, da, wo es (er/sie), auf das wir bezogen sind, sich darbietet.

Hegel hat dies wie niemand sonst in seiner Interpretation oder – besser gesagt – Neufassung des Gebots der Nächstenliebe, das von Jesus stammt, in Worte gefaßt: »Liebe ihn als der du ist«.

Das Denken des Ganzen führt zu einem Denken, in dem die Zeit zu sich selbst kommt. Wissen, was die Zeit ist, kann man nur, wenn *nicht* danach gefragt wird, wie Augustin schon vor langer Zeit so treffend gesagt hat.

Das Aporetische hat dann keine Chance.

I. Aporie

Über Unendlichkeit im Werk Jacques Derridas

1. Was heißt Aporie?

Etymologisch verweist das Wort ›Aporie‹ auf einen See, Fluß oder Weg, der nicht zu durchqueren ist (πορος bedeutet wörtlich ›ein zu durchwatender Ort‹). Im übertragenen Sinn bedeutet Aporie, daß man nicht in der Lage ist, eine Lösung zu finden. In Sophokles' *Antigone* singt der Chor, indem er den Menschen mahnend zuspricht: »παντοπορος अपορος επ' ουδεν ερχεται το μελλον«. Das heißt in der deutschen Übersetzung: »allbewandert, in nichts unbewandert schreitet er ins Künft'ge«. ¹ Aporie bezieht sich demgemäß sowohl auf das Nichtvorhandensein eines Weges oder Pfades zu einem Ziel als auch auf das Nicht-verfügen über die Mittel zu einer Lösung, mit der Folge des Ausgeschlossen- oder Ausgestoßenseins. Die erste Bedeutung liegt dem philosophischen Grundbegriff des ›hodos‹ oder ›metahodos‹ zugrunde und die zweite den Phänomenen des Schicksals, des Rechts und der Gemeinschaft. Im Prinzip geht es jedesmal um dieselbe Erfahrung, daß es unmöglich ist, sein Ziel zu erreichen, weil man daran gehindert wird.

Im Grunde kann man nicht nur die Aporien, sondern alle unauflösbaren Widersprüche, also auch Paradoxe und Antinomien auf denselben Nenner bringen. Es geht in all diesen Fällen um Unendlichkeit, die einerseits po-

¹ Sophokles, *Antigone*, in: Dramen, griechisch und deutsch, hg. und übers. von W. Willige, überarbeitet von K. Baier, Zürich 1985, S. 217.

tentiell gedacht wird, das heißt als eine Menge, die unendlich erweitert werden kann, und die andererseits aktuell gedacht wird, das heißt als eine Menge, die als gegebene Vollständigkeit oder Totalität gedacht wird. Und die Verwechslung beider Arten von Unendlichkeit führt zu den verschiedenen Formen unauflösbarer Widersprüche. Aktuelle Unendlichkeit wird dann als ein Gegebenes, ein bestehendes Etwas, gedacht, während sie ausschließlich im Denken hypostasiert wird. Die Aktualität des Unendlichen besteht somit ausschließlich in ihrer Potentialität.²

Hegel hat die beiden Arten von Unendlichkeit in anderer Weise voneinander abgegrenzt. Seine Darstellung kann helfen, das Argument des Aristoteles besser zu verstehen. Er spricht von quantitativer Unendlichkeit, die als unendlich zu erweiternde Menge gedacht wird, und von qualitativer Unendlichkeit, die als Totalität in sich unendlich ist. Die erste nennt er ›schlechte‹ und die zweite ›wahrhafte Unendlichkeit‹. Jene weist er ab, diese wird als einzige anerkannt. Er vermischt sie nicht, aber er setzt sie auch nicht in Beziehung zueinander. Der qualitativ gedachte Widerspruch von Einheit und Vielheit wird so »absoluter Widerspruch, Unendlichkeit«.³

Die Antinomie ist von allen Arten von unauflösbaren Widersprüchen die am meisten logische Denkfigur. Es handelt sich um eine Aussage, die wahr ist, wenn ihre

² Aristotle, *Metaphysics* IX, VI 2-6, Griechisch und Englisch, hg. und übers. von H. Tredennick, Cambridge, MA/London 1933/35, S. 447.

³ G.W.F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe II. Logik, Metaphysik, Naturphilosophie*, in: *Gesammelte Werke*, hg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Band 7, hg. von R.-P. Horstmann/J.H. Trede, Hamburg 1971, S. 29-36.

Unwahrheit erwiesen ist, und die unwahr ist, weil ihr Gegenteil nicht zugleich wahr sein kann. Das wird in der Antinomienlehre der Kantischen *Kritik der reinen Vernunft* klar vor Augen geführt.⁴ Merkwürdigerweise wird als Beispiel für eine Antinomie häufig auf das sogenannte Russellsche Paradox verwiesen, welches streng genommen auch eine Antinomie heißen kann, daß die Menge aller Mengen, die sich selbst nicht als Teilmenge enthält, dennoch Teilmenge von sich selbst ist. Diese Aussage ist logisch nicht möglich. Eine Menge, die sich selbst nicht als Teilmenge enthält, ist möglich, aber eine Menge aller Mengen, die sich selbst nicht als Teilmenge enthält, ist nicht möglich. Wäre es ein bloßes Paradox, ginge es um einen nur scheinbar unauflösbaren Widerspruch, der bei näherer Betrachtung wohl auflösbar ist. Ein Beispiel dafür ist das Paradox des Zenon von Elea: Achilles und die Schildkröte. Achilles kann die Schildkröte nicht einholen, wenn das Problem in einer bestimmten abstrakten Weise sprachlich formuliert wird. Mithilfe einer angemesseneren Formulierung läßt sich ausdrücken, daß dies sehr wohl gelingt.

Bei der Aporie geht es um einen Widerspruch, der unauflösbar erscheint, aber doch eine gewisse Aussicht auf Auflösbarkeit enthält, die indessen selbst nur scheinbar oder illusorisch ist.⁵ Die Aporie kommt mehr als die An-

⁴ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Aufl., in: Kants Werke. Textausgabe, Berlin 1968, Band III, S. 281-382.

⁵ S. K.-H. Ilting, *Aporie*, in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, hg. von H. Krings/H.M. Baumgartner/C. Wild, Band 1, München 1973, S. 110-118; s. auch E. de Schipper, *Over de (on)houdbaarheid van de aporie in het werk van Derrida*, in: *Subliem Niemandland. Opstellen over*

tinomie oder das Paradox in Zusammenhängen vor, in denen der scheinbar oder wirklich unauflösbare Widerspruch *unvermeidlich* ist, weil in ihnen das Denken fundamental unzureichend ist, um den Gegenstand zu erfassen.⁶ Dies legt den Eindruck nahe, daß sich die Aporie mehr auf eine Erfahrung bezieht als auf die Möglichkeiten des Denkens als solchen. Das ist jedoch nur zum Teil der Fall.

Zu Zeiten von Sokrates bezieht sich die Aporie deutlich auf die Erfahrung, keinen Ausweg zu haben. Diese Erfahrung kann man aber nicht in einer sprachlichen Formulierung ausdrücken. Bei Platon ist die Aporie dann bereits ein schwer oder gar nicht auflösbares Problem, zu dem man sich aber noch auf äußerliche Weise verhält, auch wenn man die zugehörige Erfahrung nicht mehr ganz und gar durchlebt. Die Aporie wird zu einer Methode des Denkens. Für Aristoteles gehört zum Aporetischen dann auch die Situation, in der man das schwer oder gar nicht erreichbare Ziel vor Augen hat. In der heutigen Philosophie bekommt die Aporie die Bedeutung der Erfahrung von Ausweglosigkeit zurück, aber nicht als Gegensatz zum Denken, sondern als Erfahrung des Denkens oder als Denkerfahrung, die keinen Ausweg sieht. Was ist damit gemeint?

In der heutigen philosophischen Diskussion ist die Annahme eines höchsten Seienden als Gott oder absoluter Geist nicht mehr selbstverständlich. Man ist auf der Suche nach denjenigen unterschiedlichen Bestimmungen,

metafysica, intersubjectiviteit en transcendentie, hg. von W.F. Derkse/A.J. Leijen/B.M.J. Nagel, Best 1996, S. 75-87.

⁶ J. Hoogland, *Autonomie en antinomie. Adorno's ambivalente verhouding tot de metafysica*, Rotterdam 1992, S. 51, Anm. 143.

die sich der Erfassung des Weges entziehen, den die Frage nach dem höchsten Seienden zurücklegen muß. Damit ist die Philosophie als solche aporetisch geworden. Ihr eigener Weg, ihr ›hodos‹ als ›metahodos‹, ihre eigenen Methoden sind nicht mehr geeignet, um Zugang zu ihren eigenen Voraussetzungen zu bekommen. Die metaphysische Frage nach dem höchsten Seienden bleibt bestimmend, auch wenn sie als solche nicht mehr gestellt wird. Auch in der Kritik an der Metaphysik, in dem Versuch, sie zu verlassen, bleibt die Philosophie an die Sprache und den Weg der Metaphysik gebunden.

Die Aporie kennzeichnet die heutige Konstellation der Philosophie in ihrer allgemeinsten Gestalt als das unmögliche Verhältnis zu ihren eigenen Voraussetzungen. Als solche ist sie eine Erfahrung des Denkens, die durchlebt werden muß. Das vollzieht sich in abstrakter Art und Weise durch den Aufweis unauflösbarer logischer Widersprüche und konkret durch den Umgang mit Texten der eigenen philosophischen Tradition, bei dem das Ungedachte und Verdrängte des Denkens aufgespürt wird. Das Problem, das sich dabei ergibt, liegt darin, daß diese Bewegung zu einer Wiederholung derselben methodischen Schritte wird, und darin, daß damit ein Pathos verbunden wird, welches nicht nur vom klassischen Unendlichkeitsdenken abhängig bleibt, sondern auch wenig an dessen Stelle setzen kann.

Das Bewußtsein, keinen anderen Weg gehen zu können und zu müssen als den der Metaphysik und ihn zugleich nicht oder nicht mehr gehen zu können und zu müssen, führt zu einer Form der *Hyperreflexion*, zu einem *Kult* der Bestätigungen dieser unmöglichen Möglichkeit oder möglichen Unmöglichkeit. Immer wieder muß bezeugt werden, was zu tun ist, was aber zugleich nicht geht, als

ein Ausweg aus der Ausweglosigkeit. Derrida nennt diese Erfahrung die Erfahrung als solche. Erfahrung ist seiner Meinung nach das, was in sich selbst von sich selbst geschieden ist. Denn etwas, das von vornherein feststeht und das mit sich selbst übereinstimmt, kann nicht Erfahrung genannt werden. Was bedeutet das und welche Gestalt(en) nimmt das aporetische Denken an im Werk Derridas?

2. Die Aporie im Werk Derridas

Schon im frühen Werk Derridas kommt der Begriff Aporie vielfach vor. Es werden sprachliche Ausdrücke entwickelt, die charakteristische Züge des aporetischen Denkens tragen: *différance*, Spur, Schrift und Supplement und das Denken selbst ist als solches bereits aporetisch.⁷ In dem Essay *La différance* werden in einigen Kernsätzen die Konturen des danach zu entwickelnden Denkens umrissen.⁸ Um den Neologismus ›*différance*‹ zu umschreiben, geht Derrida von der Gegenwärtigkeit aus. Beim Denken der Spur fällt die Gegenwärtigkeit gerade nicht mit sich selbst zusammen. Damit entfällt auch die Vorherrschaft des mit sich selbst Gleichen. Im Denken der Spur ist die Gegenwärtigkeit prinzipiell von sich selbst geschieden und steht immer in Beziehung zu einem Vergangenen, das nach Derrida – in der Nachfolge von Levinas – niemals gegenwärtig gewesen ist, und zu einem Zukünftigen, immer noch kommen muß (*avenir* ist und bleibt *à venir*).

⁷ Auch in dem frühen Werk Derridas über Husserl begegnen wir schon dem Begriff Aporie; s. Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris 1990, S. 60-72.

⁸ Derrida, *La différance*, in: *Marges. De la philosophie*, Paris 1972, S. 1-29; ab hier zitiert im Text als M. mit Seitenzahl.