

Alex Gruber
Dekonstruktion und Regression
Der Poststrukturalismus als Masseverwalter Carl Schmitts und Martin Heideggers

Aus:
 Alex Gruber/Philipp Lenhard (Hg.)
 Gegenaufklärung. Der postmoderne Beitrag zur Barbarisierung der Gesellschaft
 ça ira: 2011, S. 155 – 195

*An diesem Tage (dem 30. Januar 1933) ist demnach,
 so kann man sagen, „Hegel gestorben“.*
 Carl Schmitt

*Unsere ganze Epoche, sei es in der Logik oder
 in der Epistemologie, sei es mit Marx oder Nietzsche,
 trachtet, Hegel zu entkommen.*
 Michel Foucault

In seiner 1930 erschienenen Schrift *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* schreibt Alfred Rosenberg den von ihm konstatierten Niedergang nach der Französischen Revolution von 1789 der „Machtlehre, wie sie in Hegel ihren Höhepunkt fand“, zu und fordert den Kampf gegen „[d]ie Anschauung Hegels von der Absolutheit des Staates an sich“ und die damit einhergehende „abstrakte ‚Volkssouveränität‘“, welche als abgehobenes Drittes über der „Volkheit Autorität“ schwebt und diese so depotenziert. (Rosenberg 1936: 525 ff.) Ein paar Jahre zuvor kommt Carl Schmitt in seiner Auseinandersetzung mit der Hegelschen Dialektik zu einem ganz ähnlichen Ergebnis. Schmitt wirft Hegel vor, dieser habe im Vollzug der dialektischen Synthese das unumgänglich in antagonistischem Widerstreit sich befindliche Prinzip menschlichen Daseins in ein Allgemeines auf und lasse es vermittels einer prozessualen Auflösung in einem endlichen und bestimmten Dritten verschwinden (Vgl. Schmitt 2010: 58), was zu den Verfallserscheinungen des Politischen in der Moderne geführt habe.¹

Differenz und Unterscheidung an sich selbst

Schmitt beansprucht dagegen eine „zweigliedrige Gegenüberstellung“ (Ders. 2009: 68) zu setzen, die den Widerspruch entfalte, ihn als solchen aber ernst nehme und ihn nicht einer Synthese zuführe. So folgt er Hegel darin, die Unterscheidung als eine notwendige Denkoperation zum Zwecke jeder Bestimmung zu fassen, welche „mit dialektischer Notwendigkeit aus der Negation hervorgeht“. (Ebd.: 14 f.) Doch statt die Rückbezüglichkeit in Form der Negation der Negation zu denken, statt also die Einheit des Unterschiedenen auf den Begriff der Identität von Identität und Nicht-Identität zu bringen, werden die Unterscheidung und die Gegensätzlichkeit von Schmitt als solche festgehalten und zu einem Ersten und Unmittelbaren erklärt, das allen anderen Bestimmungen vorausgeht. Schmitts Begriffe erweisen sich darin als Kampfbegriffe: Erst und nur durch Abgrenzung, etwa durch die Freund-Feind-Opposition, die das Kriterium des Politischen ausmacht, welches mit dieser Unterscheidung zusammenfällt (Vgl. ebd.: 25f.), wird Selbstkonstitution und (Selbst-) Erkenntnis ermöglicht.

Während Hegel im Dritten der Vermittlung nach der Beziehung fragt, nach der Einheit der beiden getrennten Momente, in der diese erst als solche erkenn- und bestimmbar werden, negiert Schmitt diese Vermittlung und lässt die Gegensätze in ihrer unmittelbaren Konfrontation verharren, eine Konfrontation, die den Dingen unmittelbar an sich selbst zukomme: „Das Eine – to Hen [das höchste Prinzip] – ist immer im Aufruhr – stasiatson – gegen sich selbst – pros heauton“, wie er den Theologen und Kirchenvater Gregor von Nazianz zustimmend zitiert (Zit. nach: Rissing/Rissing 2009: 66). Kennzeichnend an Schmitts Rezeption des von ihm herangezogenen Gregor von Nazianz – einem

¹ „[D]ie Idee des modernen Rechtsstaates setzt sich mit dem Deismus durch, mit einer Theologie und Metaphysik, die das Wunder aus der Welt verweist und die im Begriff des Wunders enthaltene, durch einen unmittelbaren Eingriff eine Ausnahme statuierende Durchbrechung der Naturgesetze ebenso ablehnt wie den unmittelbaren Eingriff des Souveräns in die geltende Rechtsordnung. Der Rationalismus der Aufklärung verwarf den Ausnahmefall in jeder Form.“ (Schmitt 2004: 43)

der zentralen Theoretiker der sich herausbildenden Trinitätslehre² – , ist, daß Schmitt, der sich doch eine „katholische Verschärfung“ der Politischen Theologie zum Ziel gesetzt hat, eines der zentralen Elemente der katholischen Theologie einfach liquidiert: den Heiligen Geist, das Dritte der Vermittlung zwischen den beiden unterschiedenen Momenten Gott-Vater und Gott-Sohn. Indem Schmitt eben dieses vermittelnde Dritte ausschließt, fällt er letzten Endes in jenes von manichäischem Dualismus gekennzeichnete Weltbild, das sich in seinem Antisemitismus reflektiert, der die Juden als den existenziellen Feind des Politischen faßt, welcher mehr und anderes ist als die politischen Feinde innerhalb der Freund-Feind-Dichotomie. Insofern wäre Schmitts Politische Theologie eher als „nationalsozialistische Verschärfung“ des Katholizismus zu fassen.³

In seiner Wendung gegen Hegel im Besonderen und die Dialektik im Allgemeinen hypostasiert Schmitt den Begriff der Unterscheidung und postuliert, daß diese die hinreichende Bedingung der Möglichkeit des Begriffs ist und daß sowohl Positivität als auch Negation, daß also Identität und Differenz den Dingen unmittelbar an sich selbst zukommen und in ihnen miteinander im Zweikampf sich befinden: „Es sind die Gegensätze von Gut und Böse, Gott und Teufel, zwischen denen auf Leben und Tod ein Entweder-Oder besteht, das keine Synthese und kein ‚höheres Drittes‘ kennt.“ (Schmitt 2004: 60) Abgesehen davon, daß Schmitt in dieser Wendung den kritischen Gehalt von Hegels Denken verfehlt – „Die dialektische Vermittlung ist nicht der Rekurs auf Abstrakteres, sondern der Auflösungsprozeß des Konkreten in sich“, formuliert Adorno einmal (Adorno 1997c: 91) –, behauptet er damit eine Unvermitteltheit und damit Ursprünglichkeit der Dinge, die in ihrem Nun-einmal-so-Sein als solche bestimmt und zu akzeptieren seien, während „Hegels [dreigliedrige] dialektische Stufenfolge“ (Schmitt 2009: 67) danach trachte, sie in einer bestimmten Synthese aufzuheben, sie so zu vereinheitlichen und zu versöhnen, also ihrer „polemische[n] Schlagkraft“ (ebd.: 68) und darin ihrem Wirklichkeitsbezug zu entfremden. Die beiden Seiten der von Schmitt den Dingen zugesprochenen „zweigliedrigen Antithese“ (ebd.) seien in ihrer wechselseitigen Verwiesenheit aufeinander nicht als vermittelt denken, ihnen komme in ihrer konkreten Gegensätzlichkeit vielmehr unmittelbar ein Zusammenhang zu, weswegen es einer Vermittlung durch ein Drittes überhaupt nicht bedürfe, diese die Unmittelbarkeit vielmehr nur verfälsche und ‚veruneigentliche‘.

An diese Position der „Gegensätzlichkeit selbst“, die „die Gegner zusammenhält“ (Derrida 2002: 336), schließt Jacques Derrida mit der Intention an, sie bis zur letzten Konsequenz zu denken, die Schmitt selbst nur teilweise zu ziehen bereit gewesen sei.⁴ In seiner *Politik der Freundschaft* schreibt er: „Im Grunde meldet sich in beiden Apostrophen [im Freund und im Feind] ein und derselbe zu Wort: er, ich; und es ist die Sprache, die diese Substitution entfesselt. ‚Ich‘ das bin ich. Aber ein ‚ich‘ ist ein ‚er‘. Das eine ist das andere und der andere.“ Insofern wird „das Eine [...] zur Gewalt“, zur sich selbst einbringenden Gewalt der „unendlichen Überbietung“, die zur „Zerrüttung der begrifflichen Identität“ führe (ebd.: 93): zur Dekonstruktion der Hegelschen Dialektik, welche die Gewalt

² So formulierte dieser Metropolit von Konstantinopel, der 381 n. Chr. den Vorsitz des dort stattfindenden Konzils innehatte, welches der Bestätigung der Trinitätsvorstellung des nicänischen Glaubensbekenntnisses von 325 n. Chr. dienen sollte, indem die Gottheit des Heiligen Geistes klar herausgestellt wurde, folgende Fassung des Trinitätsglaubens, die wegen ihrer Bedeutsamkeit im Katechismus der Katholischen Kirche enthalten ist: „Ich gebe euch eine einzige Gottheit und Macht, die als Eine in den Dreien existiert und die Drei auf je verschiedene Weise enthält. Eine Gottheit ohne Ungleichheit der Substanz oder Natur nach, ohne erhöhenden höheren Grad oder erniedrigenden niederen Grad [...] Es ist die unendliche Naturgleichheit dreier Unendlicher. Gott als ganzer, jeder in sich selbst betrachtet [...] Gott als die Drei, zusammen betrachtet [...] Kaum habe ich begonnen, an die Einheit zu denken, und schon taucht die Dreifaltigkeit mich in ihren Glanz. Kaum habe ich begonnen, an die Dreifaltigkeit zu denken, und schon überwältigt mich wieder die Einheit.“ (Ecclesia Catholica 2005: 99)

Zur über den Gottesbegriff vermittelten Entfaltung der Vernunft und ihrer Kategorien vgl. Türcke 1994. Über die dialektische Fassung der Trinitätslehre, die eine Reflexion der dialektischen Struktur des Denkens ist, notiert Türcke: „Ohne Unterschied in Gott weder Wissen von Gott noch Menschwerdung Gottes; ohne vollständige Eintracht des Unterschiedenen keine Einheit Gottes, kein Monotheismus. Vater, Sohn und Geist sind also die drei aufeinander bezogenen Momente, deren Zusammenhang die göttliche Substanz erst ausmacht: reine Identität, Unterschied und Einheit des Unterschiedenen.“ (Ebd.: 61)

³ Zum im Theorem der existentiellen Unterscheidung sich vermittelnden, konstitutiven Antisemitismus der Schmittschen Politischen Theologie, der von Michaela und Thilo Rissing in deren Apologetik der Carl Schmitt-Rezeption Jacques Derridas als „moralische Anstößigkeit“ (Rissing/Rissing 2009: 63) verharmlost wird, vgl. Gross 2000.

⁴ So bezeichnet Derrida Carl Schmitt als den „letzten großen Metaphysiker der Politik“ (Derrida 2002: 333): Denn auch wenn ihn seine „Aufmerksamkeit für eine bestimmte Modernität [...] zu der Einsicht zwingt“ (ebd.), daß jeder Begriff nur durch Unterscheidung zu gewinnen sei, die gegen ihre begriffliche Fixierung stets eine neuerliche Unterscheidung nach sich ziehen müsse, also von sich aus nach Verewigung strebe und demgemäß die Begriffe verwische und auflöse, d.h. dekonstruiere, so habe er dieser Einsicht letzten Endes nicht standgehalten und sich doch wieder bemüht, einen festen Boden einzuziehen und Sicherheit zu restituieren. Heidegger, der demselben Sachverhalt auf der Spur gewesen sei, sei es dagegen gelungen, „hinter jene Bestimmung zurück[zugehen], um in einen ursprünglicheren Bereich vorzudringen“. (ebd.)

der Überbietung verwesentlichen und verendlichen möchte, indem sie sie auf den Begriff zu bringen trachtet, um sie auf diese Weise zu neutralisieren und handhabbar zu machen. „Das ‚Ich‘“, so sekundiert Judith Butler, finde „sich wiederholt außerhalb seiner selbst“ und nichts könne diesem Überstieg, „diesem Überborden einer Äußerlichkeit Einhalt gebieten“; einer Äußerlichkeit, „die paradoxerweise meine eigene ist. Ich bin mir selbst gleichsam immer anders [...] Man wird *aus sich hinaus* genötigt.“ (Butler 2007: 41) Das über die Verendlichung dieses rückhaltlosen Überbordens sich konstituierende moderne, im Bannkreis der vor der ewigen „Umkehrung“ (Butler 2001a: 55)⁵ zurückschreckenden Hegelschen Dialektik sich befindliche Denken wird von ihr als eine Flucht vor der Furcht charakterisiert, die das Ausgeliefertsein an die Nötigung hervorruft und damit als eine Verleugnung der dem Einzelnen immanenten Äußerlichkeit, die Butler Alterität nennt: Es lasse sich „als magische Bemühung verstehen, dieser existenziellen Negation zuvorzukommen.“ (ebd.: 54)

Hegels Philosophie der Vermittlung sei lediglich in der Lage, die Negation und die Differenz als Moment der Einheit und der Identität zu fassen, nicht als jenes eigenständige, vorgängige und sich zugleich entziehende radikal negative Moment, das es sei, und das als „Nicht-Prinzip und Un-Grund“ (Derrida 1976c: 407) „jenseits der Opposition von Positiv und Negativ [steht]“ (ebd.: 412) und so die „klassischen Gegenüberstellungen des Wahren und des Falschen, des Wesens und des Scheins“ (ebd.: 410, Fn. 68) übersteige und in sich einbegreife. Durch das Bedürfnis getrieben, die unhintergehbare Unterscheidung, die „Entgegensetzung des Kontinuierlichen und des Diskontinuierlichen“ (ebd.: 404) in eine Einheit zu bringen und zu versöhnen, könne und wolle das moderne Denken nicht erkennen, daß „sich der Begriff im Gewebe der Differenzen bildet“ (ebd.: 405), die jeden Sinn und jede Wahrheit überschritten und damit jede begriffliche Identität hintertrieben. Es klammere sich stattdessen seinsvergessen an genau jene begriffliche Identität, mittels derer es glaube, etwas außerhalb ihrer selbst Liegendes aussagen zu können, indem es die Beziehung der absoluten Differenz, die den Dingen an sich selbst zukomme, verschiebe und bestimmte und bestimmbar Trennungen aufmache, die vermittelnd wieder zurückgenommen werden sollen.

Die Unterscheidungen, die das moderne Denken macht, etwa die zwischen Begriff und Sache, zwischen Wesen und Erscheinung oder zwischen Subjekt und Objekt, seien demnach künstliche und oberflächliche Aufspaltungen, die nichts anderem dienen als dem Unterfangen, deren „Einheit erst durch den Wahrnehmungsakt selbst [zu schaffen]“ (Butler 1991: 84) und die überbordende Differenz zu verdrängen; also Sinn und Identität herzustellen, wo die radikale Alterität die Grenze und das Jenseits des Sinns und damit des Denkens manifestiert. Gegen das moderne Denken und seine als gewaltsam, fremdartig und grundlegend unnatürlich (vgl. ebd.: 211 bzw. 218) bezeichneten Trennungen gewendet, „toleriert“ das Denken der Dekonstruktion „nicht die Unterscheidung von Form und Inhalt“ (Derrida 1976c: 405), da die alles einbegreifende Differenz aus dem Grund, daß sie unmittelbar den Dingen selbst zukomme und daher nicht repräsentierbar sei, sich „einem Transzendentalen [entzieht], das dem Diskurs gegenüber äußerlich wäre.“ (ebd.: 407)

Daß sich so nicht denken läßt, daß ohne einem außerhalb des Begriffs Liegendem und in ihm nicht Aufgehendem kein Begriff gebildet werden könnte, das reflektiert sich in den Widersprüchen, in die sich der Poststrukturalismus zwangsläufig verstricken muß. Wenn Judith Butler etwa ausführt, daß „die Adressierung durch den Anderen [...] sich in das einpflanzt, oder in das eindringt, was die Theorie später dann mein Unbewußtes nennen wird“ (Butler 2007: 74), und wenn sie unmittelbar anschließend weiter ausführt, daß das Unbewußte eben nur gebildet wird als Reaktion auf diese Adressierung durch den Anderen, als „Art und Weise, mit diesem Überschuß fertig zu werden“ (ebd.: 75), dann stellt sich die Frage, wie sich ein Anspruch in etwas einschreiben soll, das erst reaktiv gebildet wird, das ja ganz explizit nichts eigenständig Existentes sein soll, sondern „das fortdauernde und undurchschaubare Leben dieses Überschusses selbst“ (ebd.). Dementsprechend ist festzuhalten, daß in dieser Auffassung des Unbewussten der für ihre gesamte Theorie konstitutive Widerspruch erscheint; der Widerspruch nämlich, daß Butler das, was sie durch den performativen Akt als *creatio ex nihilo* konstituiert sehen möchte, in ihrer theoretischen Konstruktion stets schon vorausgesetzt hat, womit sie sich in die klassische Aporie jedweder Ursprungsphilosophie verwickelt.

Dieser Widerspruch, der ihr und ihren Adepten jedoch nicht zu Bewußtsein kommt und der dementsprechend auch nicht entfaltet wird, sondern vielmehr wie mit einem Zauberschlag gelöst erscheint, findet sich bei Butler immer wieder und auf allen Ebenen ihrer Argumentation. Eines der bekanntesten Beispiele dafür ist wohl die Behauptung, daß der Ausspruch der Hebamme: „Es ist ein Bub“ bzw. „Es ist ein Mädchen“ als performativer Akt wirklichkeitserzeugend sei, also biologisches Geschlecht als Identität konstruiere, wo lediglich Differenz zu Gange sei. „Die Kategorie des ‚sex‘ ist von Anfang an normativ; sie ist, was Foucault ein ‚regulierendes Ideal‘ genannt hat. In diesem Sinne fungiert das ‚biologische Geschlecht‘ demnach nicht nur als Norm, sondern ist Teil einer regulierenden Praxis, die die Körper herstellt [...]. Das ‚biologische Geschlecht‘ ist demnach also ein regulie-

⁵ Butler nennt diese ewige Umkehrung eine „dialektische“, hat aber dabei genau jene Form im Blickfeld, die Carl Schmitt als „zweigliedrige Antithese“ gegen die Hegelsche Philosophie in Stellung brachte. (vgl. Butler 2001: 55)

rendes Ideal, dessen Materialisierung erzwungen ist, und zu dieser Materialisierung kommt es (oder kommt es nicht) infolge bestimmter, höchst regulierender Praktiken. Anders gesagt, das ‚biologische Geschlecht‘ ist ein ideales Konstrukt, das mit der Zeit zwangsweise materialisiert wird. Es ist nicht eine schlichte Tatsache oder ein statischer Zustand eines Körpers, sondern ein Prozeß, bei dem regulierende Normen das ‚biologische Geschlecht‘ materialisieren und diese Materialisierung durch eine erzwungene ständige Wiederholung jener Normen erzielen. (Butler 1995: 21)

Da jedoch auch Butler nicht Sprachmagierin genug ist, um behaupten zu können, daß durch die Benennung dem Kind ein Penis oder eine Vagina wächst, muß sie das, was sie in ihrer Theorie permanent wegarbeiten möchte, dann hinterrücks doch wieder einführen: den naturhaften Leib. So spricht sie davon, daß in der narrativen Konstruktion von Geschlecht „ein körperlicher Referent im Spiel“ ist, welchen das Individuum „aber nicht genau erzählen kann [...]“. Die Geschichten erfassen den Körper nicht, auf den sie verweisen“ (Butler 2007: 55). Obwohl es also einen körperlichen Referenten gibt, sollen die Leiblichkeit des Menschen, sein geschlechtliches Natursubstrat und seine Triebe nichts sein, das außerhalb des Diskurses und des Gesetzes existiert, sie sollen nichts sein als „Effekte einer spezifischen Machtformation“ (Butler 1991: 9) und damit „immer schon kulturelle Zeichen“ (ebd.: 112), die dementsprechend zu „denaturalisieren und resignifizieren“ (ebd.: 12) seien. Diesen unauflösbaren theoretischen Widerspruch, der in der Leugnung der Nichtidentität von Begriff und Sache bzw. von Geist und Natur begründet ist, festhaltend, muß man also feststellen, daß sich Butlers Theorie und mit ihr der gesamte Poststrukturalismus – mit Marx gesprochen – „innerhalb der Grenzen des polizeilich Erlaubten, aber logisch Unerlaubten“ (Marx 1976: 29) bewegen.

Carl Schmitts Dezisionismus und die poststrukturalistische Krise

Die Alterität, die die Beziehungen stifte, soll kein vermittelndes wie vermitteltes Wesen sein, das erscheinen muß, sondern es soll ursprünglich und unmittelbar mit den Dingen und dem Diskurs zusammenfallen. Die „Affirmation“, die „Möglichkeit eines gewissen ‚Ja‘“ als Voraussetzung des Diskurses, die jeder Frage „vorzeitig“ sei, „liegt ihr weder logisch noch chronologisch voraus; es [das ‚Ja‘ vor (sic!) der Frage] bewohnt die Frage selbst, ohne selbst fragend zu sein.“ (Derrida 2003a: 11) Diese Möglichkeit ist dem Poststrukturalismus also ein „undialektische[s] Wesen“ (Adorno 2008: 315), ein Sein, das alle Momente in sich einbegreift, die in ihm „unvermittelt das Eine [sind], und dies Eine ist ihm positives Sein“ (ebd.), welches jedoch von sich selbst behauptet nicht positiv zu sein und kein Selbst zu haben, weil es rückhaltlose Verausgabung sei, substanz- und inhaltslose Unterscheidung an sich selbst.

Worauf diese an Schmitt anschließende und gegen Hegel sich positionierende poststrukturalistische Fassung des Verhältnisses von Allgemeinem und Besonderem bzw. von Identität und Nicht-Identität verweist, ist die Tatsache, daß keines der beiden Momente auf das jeweils andere reduzierbar ist. „Der von der Schimäre eines absolut ersten faszinierte Gedanke“ jedoch „wird dazu neigen, schließlich noch jene Irreduktibilität als ein solches Letztes zu reklamieren“ (Adorno 1997d: 110). Darin verfährt der Poststrukturalismus geradezu so, wie er es der Metaphysik gescholtenen Philosophie vorwirft: Er reißt Subjekt und Objekt, Seiendes und Sein, „historische Tatsachenstruktur“ und „dämonische Hyperbel“ (Derrida 1976a: 98) auseinander, behauptet ein irreduzibles, weil „nicht erzählbares *Ausgesetztsein*“ an „uneinholbare *primäre Beziehungen*“ (Butler 2007: 55) und postuliert so eine „ontologische Differenz“ (Heidegger) zwischen der zur absolut vorgängigen Alterität hypostasierten Unterscheidung und der als nachträglich gefaßten subjektiven Reflexion dieser. Die Einheit der Entgegensetzungen im endlichen Seienden wird zur konstruierten und damit dekonstruierbaren erklärt, während gleichzeitig die vorgängige und unvermittelte Differenz als eine Einheit eigener Ordnung bestimmt wird, die jede traditionelle Metaphysik in den Schatten stellt. Sie ist gefaßt als Ordnung, die in ihrer Unendlichkeit und Undeterminiertheit absolute Negativität ist, das Nichts, das keinen Sinn und keine Präsenz kennt (vgl. Derrida 1976c: 392 f.), und die deswegen das radikal Andere sein soll. Als solches soll sie keine Einheit sein, weil sie sich im absoluten Jenseits der Alternative von Einheit und Nicht-Einheit, von Sinn und Nicht-Sinn befinde und damit jene Alternative übersteige und als Möglichkeit überhaupt erst begründe.⁶ Genau darin jedoch, das schickende und stiftende, in den als performativ konstruiert gedachten Phänomenen sich entbergende, aber nicht auf den Begriff

⁶ Noch die durch das moderne Denken gesetzten Trennungen und Begriffe, die danach trachteten, die Differenz zu neutralisieren und einzufangen, sind also von dieser geschickt und sie ist in ihnen, wenn auch unbewusst, präsent und am Werk, weswegen sie in weiterer Folge nach ihrer Dekonstruktion verlangen. Diese Vorstellung ist keineswegs ein originärer Gedanke des Poststrukturalismus, sondern – wie so vieles – ein von Martin Heidegger übernommener: „Beides, Sichzuschicken und Sichentziehen, sind Ein und das Selbe, nicht zweierlei. [...] Das zunächst Befremdliche bleibt jedoch dies: Sein schickt sich uns zu, indem es zugleich sein Wesen entzieht, dieses im Entzug verbirgt. [...] Zum Sein gehört ein Sichverbergen. [...] Sein west zwar als φύσις [Physis], als Sichentbergen, von sich her Offenkundiges, aber dazu gehört ein Sichverbergen. Fiele die Verbergung aus und weg, wie sollte dann noch Entbergung geschehen?“ (Heidegger 2006a: 109ff.)

zu bringende Prinzip darzustellen, fungiert die hypostasierte Differenz als uneinholbare Ein- bzw. Ganzheit, mögen dies die Ideologen der Differenz noch so sehr bestreiten und auf deren radikaler Andersartigkeit bestehen.

Genau jener postulierten Andersartigkeit und ihrer Nichtbestimmbarkeit gemäß verfehlt der Poststrukturalismus die Bestimmungen der klassischen Philosophie als uneigentliche, die aufgestellt worden seien, um jenen Sinn und jene Präsenz zu stiften, die es im Grunde gar nicht gebe und damit eine gleichermaßen gewaltsame wie halluzinatorische Sicherheit zu schaffen.⁷ So bezeichnet die Differenz dem Poststrukturalismus die unhintergehbare Unmöglichkeit, Individuelles und Allgemeines oder Konkretes und Abstraktes zu vermitteln und die Einheit der Gegensätze begrifflich einzuholen. Jeder Versuch, dies zu tun, sei vielmehr metaphysische Gewalttat, die aus der unmittelbar an und in den Dingen existierenden Differenz ein äußerlich hinzutretendes Prinzip, ein endliches Drittes mache: „Man kann jenen Individuen oder Gesellschaften, die gegen den [durch die dämonische Hyperbel induzierten] Wahnsinn zu Gott Zuflucht nehmen, nur den Vorwurf machen, daß sie versuchen, *sich zu schützen*, sich Schutzvorrichtungen, Anstaltsgrenzen zu schaffen, indem man aus diesem Schutz einen *endlichen* Schutz in der Welt, indem man aus Gott einen Dritten oder eine endliche Macht macht, das heißt indem man sich irrt“ (ders. 1976a: 94, Fn. 30).⁸ Die Allgemeinbegriffe der Philosophie sind solcherart gefaßt als Konstruktionen, welche die sich einschreibende Differenz ausschalten, sie knechten und unterdrücken und die dementsprechend „konvulsivisch [...] zu zerreißen“ (ders. 1976c: 393) und in einem rückhaltlosen Opfer darzubringen seien,⁹ um die sinnenthobene Alterität zu ihrem Recht kommen zu lassen. Darin liegt das immanent vitalistische Moment des Poststrukturalismus, der das konkrete und unmittelbare Leben aus der Umklammerung durch das als Logozentrismus charakterisierte Denken und seiner Abstraktionen befreien will.¹⁰

Folgerichtig werden die Allgemeinbegriffe nicht als Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis des Besonderen begriffen, eines Besonderen, das dem Einzelnen gar nicht anders zugänglich ist als über die begrifflichen Kategorien, welches also nur durch Vermittlung bestimm- und erkennbar

⁷ Dieser Kampf gegen Allgemeinbegriffe, welche der Alterität Gewalt antäten, ist auch der Kern der Butlerschen Geschlechtertheorie: Das biologische Geschlecht ist für sie ein bloß narrativer Versuch des modernen Subjekts Ordnung – in diesem Fall zweigeschlechtliche – in die Differenz zu bringen, um so seine eigene radikale Dezentriertheit zu verdrängen. Diese widerspreche eigentlich jeder näheren Bestimmung, da jede Narration, die vom uneinholbaren Ausgesetztsein Rechenschaft ablegen möchte zwangsläufig zu spät komme. Wir könnten „die Geschichte unserer Ursprünge nie erzählen [...], weil die Sprache das sprechende Subjekt von den verdrängten libidinösen Ursprüngen seines Sprechens verdrängt.“ (Butler 1991: 106) Deswegen bleibe dem Einzelnen, der sich zwecks Ordnungstiftung seines Körpers versichern möchte, „nichts anderes übrig als jene Ursprünge, die ich nicht kennen kann, zu fiktionalisieren und zu fabulieren“ (dies. 2007: 56) und so performativ Geschlecht zu konstruieren. Das Butlersche Konzept der „Desintegration der Körper“ durch „performative Subversionen“ (vgl. dies. 1991: 123 ff.) zielt dementsprechend von Anfang an auf die Denunzierung und Perhorreszierung des quälbaren Leibes und erweist sich darin als durch und durch herrschaftskompatibel. (vgl. dazu Gruber 2009b: 32ff.) Gefasst als bloßer Effekt der Signifikanten erscheint der Einzelne als bloßes Reiz-Reaktions-Bündel, das sein widerspenstiges Natursubstrat nur loswird, wenn es sich selbst entleibt. Insofern ist es kein Multikulturalismus, keine Doppelmoral und auch keine Abkehr von ihren in *Das Unbehagen der Geschlechter* formulierten Überlegungen, sondern deren konsequente Fortsetzung, wenn sie Kritik an der Burka als „kulturimperialistische Ausbeutung des Feminismus“ (Butler 2005b: 59) charakterisiert. So wie für sie die parodistische Desintegration der Körper eine widerständige Praxis gegen die aufkrotyierte Leiblichkeit ist (vgl. Butler 1991, 190 ff.), so ist die Burka für sie „eine Übung in Bescheidenheit und Stolz“, die „als Schleier dient, hinter dem und durch die weibliche Handlungsfähigkeit wirken kann“ und damit ein Instrument des Widerstandes gegen die „Ausbreitung von US-amerikanischen [i.e. subjektzentrierten] Annahmen, wie Sexualität und Handlungsfähigkeit zu organisieren und darzustellen seien.“ (Butler 2005a: 168)

⁸ Diesen Satz könnte Derrida unter Hereinnahme einer kleinen, von Heidegger geprägten Verschiebung direkt von Carl Schmitt abgeschrieben haben. Dieser formuliert: „Gott selbst wird in der Metaphysik des Deismus im 18. Jahrhundert aus der Welt hinausgesetzt und gegenüber den Kämpfen und Gegensätzen des wirklichen Lebens zu einer neutralen Instanz.“ (Schmitt 2009: 89) Die Verschiebung resultiert daraus, daß für Schmitt die Seinsvergessenheit aus der unmittelbar seienden Welt hinausführt, indem eine die Eigentlichkeit verfälschende dritte Kategorie eingeführt wird, während sich für Derrida die Seinsvergessenheit in der Welt ereignet, ja geradezu in der innerweltlichen Verschließung gegen das vorgängige Sein besteht. Der sich in diesen Denkfiguren reflektierende Gehalt ist aber exakt derselbe.

⁹ „Die Destruktion des Diskurses ist überdies keine einfache Neutralisierung in der Art der Ausstreichung. Sie vermehrt die Wörter und reißt sie in den Abgrund einer endlosen und grundlosen Substitution, deren einzige Regel die souveräne Behauptung des dem Sinn enthobenen Spiels ist. Sie ist kein Rückhalt und keine Zurücknahme, nicht das unendliche Raunen einer blanken Rede, die die Spuren des klassischen Diskurses auslöscht, sondern eine Art von Zeichenpotlatch, der die Wörter in der fröhlichen Affirmation des Todes verbrennt, aufzehrt und verschwendet: ein Opfer und eine Herausforderung.“ (Derrida 1976c: 416)

¹⁰ Zur Urgeschichte des Poststrukturalismus, die u.a. die Entwicklung dieses Vitalismus über den Surrealismus André Bretons, die Hegel-Lektüre Alexandre Kojèves, die Literaturtheorie Maurice Blanchots, die Mythos- und Opfervorstellungen Georges Batailles und seiner Acéphale sowie die „Soziologie des Heiligen“ des von Bataille, Michel Leiris und Roger Caillois gegründeten Collège de Sociologie nachzeichnet vgl. Bürger 2008.

ist, womit es zugleich selbst als Vermitteltes und nicht als absolut Differentes verstanden ist, sondern es wird gegen den Allgemeinbegriff postuliert, daß ein „gewisser Verlust des Menschlichen stattfindet, wenn es von dem Bild ‚eingefangen‘ wird“ (Butler 2005a: 171). Statt also festzustellen, daß es ohne Logik, d. h. ohne Bestimmung und Ordnung der Begriffe, kein Denken geben kann, daß die Formen und Inhalte dieser Logik jedoch nicht verabsolutiert werden dürfen, sondern vielmehr selbstreflexiv ihrer eigenen Bedingtheit, ihrer Vermitteltheit mit der gesellschaftlichen Bewegung inne werden müssen; statt also Vernunft auf sich selbst anzuwenden, sollen deren „Sinn- und Wahrheitswerte“ (Derrida 1976c: 410) geopfert werden, um solcherart „aus dem Logos herauszutreten“ (ebd.: 415) – und auch hier schließt der Poststrukturalismus geradezu notwendig an die Gedankenwelt Carl Schmitts und dessen Vitalismus an.¹¹

In seiner *Politischen Theologie* formuliert Carl Schmitt, eine prinzipielle Krise des Rechtsbegriffs, die darin bestünde, daß das Recht ein „konkretes Faktum konkret“ beurteilen muß, dies aber nur mittels „eines Maßstabs der Beurteilung“ tun kann, der „in seiner generellen Allgemeinheit gegeben ist.“ (Schmitt 2004: 37) Deswegen bedürfe es der Entscheidung, die jenes unhintergehbare „Moment inhaltlicher Differenz“ (ebd.: 36) ausgleicht. „Von dem Inhalt der zugrunde liegenden Norm aus betrachtet ist jenes konstitutive, spezifische Entscheidungsmoment etwas Neues und Fremdes. Die Entscheidung ist, normativ betrachtet, aus einem Nichts geboren. Die rechtliche Kraft der Dezision ist etwas anderes als das Resultat der Begründung.“ (ebd.: 37f.)¹² „In der Ausnahme [der Entscheidung] durchbricht die Kraft des wirklichen Lebens die Kruste einer in Wiederholung erstarrten Mechanik.“ (ebd.: 21) Wie Schmitt das Recht als abstrakte Allgemeinheit faßt, die der unmittelbaren Konkretheit des Lebens nicht gerecht werden kann, weswegen der liberale Rechtsstaat¹³ durch die akklamatorische Dezision, den durch Willkür charakterisierten Unstaat also, überwunden werden soll, so kennt auch Derrida die alles umfassende Entscheidung und reflektiert darin ganz und gar unbewusst und affirmativ eine Erkenntnis, die Adorno anhand Heideggers Existentialontologie formulierte: „Die individualistische Position gehörte polar zum ontologischen Ansatz eines jeglichen Existenzialismus“ (Adorno 1997g: 290 f.), womit die vorgängige, an sich seiende Differenz „ihrerseits zum Produkt bloßer Subjektivität, sogenannter Entscheidung, nämlich Willkür gemacht wird“ (Adorno 1997f: 609).

Derrida führt aus, daß der „absolute Exzess“ des Nichts, das die Differenz ist, den Einzelnen in den Wahnsinn zu stürzen drohe, daß die so herbeigeführte „Krise“ jedoch gleichzeitig „auch die Entscheidung, der Einschnitt“ sei; die Wahl, ob man die illusorische Sicherheit der Metaphysik oder das Risiko der Dekonstruktion wähle, „den Weg des Logos“ oder das „Labyrinth“, das „Palintrop, in dem der Logos sich verliert“ (Derrida 1976a: 101). Die Freiheit und Souveränität, die man erlangt, wenn man die Entscheidung für das „Labyrinth“ und gegen den Logos trifft, ist jene, die man erlangt, wenn man „im Opfer [des Sinns] das absolute Wagnis des Todes auf sich nimmt“ (Derrida 1976c: 389), wenn man sich selbst im „Dransetzen des Lebens“ aufs Spiel setzt (ebd.: 385). Es ist das Heideggersche „Vorlaufen zum Tode“ (vgl. Heidegger 2006b: 260 ff.), das sich den Menschen über die Metaphysik und ihre nichtswürdigen Versprechungen erheben lasse: die Kraft, sich der Gefahr des Nichts und des Todes auszusetzen, ermögliche es, dem absoluten „Überstieg“ (Derrida 1976c: 382) der dämonischen Hyperbel standzuhalten und diesen nicht verendlichen zu müssen, um ihn in einen Boden scheinbarer Sicherheit zu verwandeln. Wie bei Heidegger die Eigentlichkeit bestimmt ist durch das Annehmen des Todes, der „die *eigenste* Möglichkeit des Daseins“ (Heidegger 2006b: 263) sei,

¹¹ „Gerade eine Philosophie des konkreten Lebens darf sich vor der Ausnahme und vor dem extremen Fall nicht zurückziehen, sondern muß sich in höchstem Maß für ihn interessieren. Ihr kann die Ausnahme wichtiger sein als die Regel, nicht aus einer romantischen Ironie für das Paradoxe, sondern mit dem ganzen Ernst einer Einsicht, die tiefer geht als die klaren Generalisationen des durchschnittlich sich Wiederholenden. Die Ausnahme ist interessanter als der Normalfall. Das Normale beweist nichts, die Ausnahme beweist alles; sie bestätigt nicht nur die Regel, die Regel lebt überhaupt nur von der Ausnahme.“ (Schmitt 2004: 21)

¹² Und auch hier scheint Derrida unmittelbar von Schmitt abgeschrieben zu haben, wenn er formuliert: „Das Sichrichten-an, die Adresse oder der Adressat sind stets besonders, eigentümlich, sie haben stets eine ihnen eigene Sprache; in der Gestalt des Rechts scheint die Gerechtigkeit aber die Allgemeinheit einer Regel, einer Norm oder eines universalen Imperativs vorauszusetzen. Wie soll man einen Akt der Justiz [*acte de justice*], der stets ein Besonderes in einer besonderen Lage betrifft, Individuen, Gruppen, unersetzbare Existenzen, mich, *einen/den/als* anderen, mit der Regel, der Norm, dem Wert oder dem Imperativ der Justiz in Einklang bringen, wenn diese zwangsläufig eine allgemeine Form aufweisen, mag es sich auch um eine Allgemeinheit handeln, die jeweils eine besondere Anwendung vorschreibt? Begnüge ich mich damit, eine angemessene, richtige Regel anzuwenden, ohne Gerechtigkeitsinn und ohne jedes Mal die Regel und das Beispiel gleichsam zu erfinden, werde ich dem objektiven Recht gemäß handeln, aber ich würde nicht gerecht handeln.“ Die Gerechtigkeit als Recht sei in der erforderlichen Strenge ausgeschlossen, weil sie ein „Element der Allgemeinheit impliziert: den Rekurs auf ein Drittes, das die Einseitigkeit oder die Besonderheit der jeweils eigenen Sprachen aufhebt.“ (Derrida 1991: 35)

¹³ Der liberale Staat des formalen Staatsbürgerrechts gilt Schmitt als Ausdruck abstrakter, normativistischer und bodenloser – letzten Endes jüdischer – Legalitätsvorstellungen, die eine zu bekämpfende Gefahr darstellen, weil sie sich „eifrig bemühen, eine Gespensterwelt von Allgemeinbegriffen über der konkreten Wirklichkeit aufzurichten.“ (zit. in: Gross 2000: 75)

und die Uneigentlichkeit durch dessen Verdrängung (vgl. ebd.: 252 ff.)¹⁴, so gelten Derrida die moderne Philosophie im Allgemeinen und Hegel im Besondern als knechtische Proponenten der Seinvergesenheit, die aus Angst um ihr Leben und ihr geistiges Wohlergehen die „ursprüngliche Leidenschaft“, die „in sich die Spur einer Gewalttätigkeit [bewahrt]“ (Derrida 1976a: 100), fliehen. Das moderne Denken ist ihm eine verlachenswerte „Komödie“, da es „Zuflucht zur *Aufhebung*“ nehme, womit sich seine „Ökonomie des Lebens auf die Erhaltung, die Zirkulation und Reproduktion des Selbst [beschränkt]“ (ders. 1976c: 387), also Sinn und Glück in der Endlichkeit des Gegenwärtigen zu erreichen suche. Die für den Poststrukturalismus darin sich ausdrückende Reduzierung und Einschließung der Differenz ist diesem die Ursünde des Denkens schlechthin, gegen die die Entscheidung zum „sich selbst riskieren im Nichts-Sagen-Wollen“ (ders. 1986: 50f.) gesetzt werden soll.

Wie Derrida sich seine Entscheidung zum „Exzess in Richtung des Nichtdeterminierten“ (ders. 1976a: 91) vorstellt, führt er aus, wenn er die Dekonstruktion als jene Denkbewegung charakterisiert, die darin bestehe „in quasi systematischer Weise [...], dies Schwache, Verwundbare, in welcher Gestalt es auch auftreten mag, diese *wehrlosen* Opfer vor der Gewalttätigkeit, ja Grausamkeit der traditionellen Interpretation in Schutz zu nehmen, sie dem Zugriff jener philosophischen, metaphysischen, idealistischen, selbst dialektischen, [sic!] und kapitalistischen, [sic!] Übermächtigkeit zu entreißen, die sie zur Raison bringen will.“ (Ders. 2003: 23)¹⁵ Wohin diese Entscheidung zum Nichts-Sagen-Wollen, die der Poststrukturalismus als Überwindung des modernen Denkens postuliert, führt, ist notwendig offen, wie schon seine Ahnen Heidegger und Schmitt ausführen: „Die Antwort vermag *nur* der Entschluß selbst zu geben“ (Heidegger 2006b: 298), in ihm wird „allererst die Wahl gewählt“ (ebd.: 385). Wäre dieser Entschluß bestimmtes Zugreifen auf bestimmbare Möglichkeiten, wäre er „in Wiederholung erstarrte Mechanik“ (Schmitt 2009: 21) und nicht hinausgreifende Entscheidung, das erschließende Entwerfen der jeweiligen Möglichkeit. „Zur Entschlossenheit *gehört* notwendig die *Unbestimmtheit*, die jedes faktisch-geworfene Seinkönnen des Daseins charakterisiert.“ (Heidegger 2006b: 298)

Wohin der Entschluß führt, „[d]ieses Moment der Aufkündigung, der Suspension, diese Zeit der *Epoché*“ (Derrida 1991: 42), kann und darf also nicht gesagt werden, da er sich selbst sonst als Entscheidung durchstreichen, in den „Zirkel der leeren Reflexion“ (ders. 1992b: 54) zurückfallen und den Entscheidenden zur „Rechenmaschine“ (ders. 1991: 48) machen würde. „Der Sprung erwirkt ein Entspringen, er befreit den Ursprung, er gibt ihn frei [...]. Nichts geht dieser Kraft des Erwachens – und der Warnung – voraus, nichts geht warnend voran, nichts ist ihrer Freiheit und Entschlossenheit gegenüber vorgängig.“ (ders. 1992b: 54) Die „Öffnung zur *Seinsfrage*“ (ebd.: 25, Hervorhebung im Original), die Anrufung eines neuen Anfangs (vgl. ebd.: 56) dürfe nur als Selbstzweck getätigt werden, als Kampf gegen die Vermittlungen und Allgemeinbegriffe, als Kampf gegen die das Leben still stellenden Abstraktionen, um darüber in den Ur-Grund der Dinge, der ein Un-Grund ist, hineinzuspringen. So führt Judith Butler unter Bezug auf Michel Foucault aus, daß die poststrukturalistische

¹⁴ „Versuchung, Beruhigung und Entfremdung kennzeichnen aber die Seinsart des *Verfallens*. Das alltägliche Sein zum Tode ist als verfallendes eine ständige *Flucht vor ihm*.“ (Heidegger 2006b: 254, Hervorhebungen im Original) „Das alltäglich verfallende Ausweichen *vor ihm* ist ein *uneigentliches Sein zum Tode*.“ (Ebd. 259, Hervorhebungen im Original.)

¹⁵ Daß Derrida sich mit diesem Programm ausgerechnet auf Theodor W. Adorno beruft und dessen Erbe zu sein beansprucht (vgl. ebd. 31f.), verweist darauf, welche Gewalt der Poststrukturalismus dem Denken antut, das er sich einverleiben möchte. So hat Adorno stets darauf beharrt, daß das bestehende Falsche sich nur „vermöge des Allgemeinen, das dem Bestehenden selbst entlehnt ist“ (Adorno 1997c: 172) überschreiten lässt und nicht durch die Postulierung von Ursprünglichkeit, die von den usurpatorischen Allgemeinbegriffen zu befreien sei. „Vermittelt die Unmittelbarkeit zu behaupten, anstatt diese als in sich vermittelte zu begreifen, verkehrt Denken in die Apologetik seines Gegensatzes, in die unmittelbare Lüge. Sie dient allem schlechten, von der Verstocktheit des privaten Nun-einmal-so-Seins bis zur Rechtfertigung des gesellschaftlichen Unrechts als Natur. [...] Nur dort vermag Erkenntnis zu erweitern, wo sie beim Einzelnen so verharrt, daß über der Insistenz seine Isoliertheit zerfällt. Das setzt freilich auch eine Beziehung zum Allgemeinen, aber nicht die Subsumtion, sondern fast deren Gegenteil.“ (ebd.: 82f.) Gegen jede Vorstellung von Unmittelbarkeit hat Adorno stets auf die „Vermittlung des scheinbar Unmittelbaren, und der auf allen Stufen sich entfaltenden Wechselseitigkeit von Unmittelbarkeit und Vermittlung“ (Adorno 1997h: 467) verwiesen und zeigt sich darin als Antipode zu den poststrukturalistischen Ideologen der Differenz; als Antipode, die erst um ihren Gehalt gebracht werden muß, damit der Gleichklang von Poststrukturalismus und kritischer Theorie behauptet werden kann. So behauptet etwa Judith Butler wider alle Evidenz, daß Adorno versucht habe, „das Subjekt als Grundlage der Ethik zu entfernen“ (Butler 2007: 147), um ihn so zu einem Immanenztheoretiker zu machen, der jede Transzendenzierung des Bestehenden als ethische Gewalt bezeichnet und stattdessen die Selbstbeschränkung und Selbstbescheidung als Programm einer künftigen Moral formuliert habe. (vgl. ebd.: 140) Um klarzumachen, wie durch und durch absurd solch eine Behauptung ist, bedarf es gerade Mal eines einzigen Zitates: „Philosophie, wie sie im Angesicht der Verzweiflung einzig noch zu verantworten ist, wäre der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten. Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint: alles andere erschöpft sich in der Nachkonstruktion und bleibt ein Stück Technik.“ (Adorno 1997c: 283)

Kritik sich „einer geschichtlich eingesetzten ontologischen Ordnung“ widme, „die durch Zwang aufrechterhalten wird.“ (Butler 2007: 146) Dementsprechend führt sie weiter aus, daß der Kampf dem „derzeitigen Regime des Seins“ (ebd.) zu gelten habe, jenem historisch eingesetzten Regime, das gewaltförmige Ordnung in die uneinholbare Alterität implantiere.

Wenn die Ideologen der Differenz also postulieren, daß es ihnen „um die Wiederherstellung der Souveränität der Menschen über die Strukturen [geht], die ihr Leben ordnen und ihnen, im Kapitalismus wie im System der Zweigeschlechtlichkeit, als natürlich entgentreten wollen“ (Phase 2 Berlin 2009: 4), so tun sie dies ausgehend von einer „zumeist in den Gender Studies vertretenen Position, die mit Kant davon ausgeht, über das ‚Ding an sich‘ gar keine Aussage treffen zu können, und sich mit der ‚Welt der Erscheinungen‘ und den dort anzutreffenden ‚Konstruktionen‘ zufrieden geben zu müssen.“ (Winter 2009: 25) Um Immanuel Kant als Ziehvater der poststrukturalistischen Differenz heranziehen zu können, muß seinem Denken jene Gewalt angetan werden, die von den Meisterdenkern des Seins an der klassischen Philosophie stets moniert wird. So fraglos bei Kant nämlich ein ontologisches Moment existiert, so wenig gibt es in seinem Denken die Vorstellung eines vorgängig tätigen Seins. So sehr es stimmt, daß Kant sein Transzendentsubjekt als abstraktes, als reine Einheit der Apperzeption, begriffen hat, sowenig hat er es gefaßt als ein solches Subjekt, wie die poststrukturalistische Lesart es ihm unterstellt. In Kants Vernunftkritik ist das Transzendentsubjekt der oberste Begriff jener Objektivitäten, die sich in ihren Begriffen nicht erschöpfen; es ist das „Ding an sich“ als transzendentes Ding, das mit den individuellen Erkenntnissen in Beziehung stehen muß, als solches aber unerkennbar sein soll. Jedoch enthebt Kant dieses Moment an keiner Stelle der Begrifflichkeit und macht es nicht zu einer mystisch anmutenden Wesenheit – etwa zu einer absolut übersteigenden, anredenden bzw. sich einschreibenden Alterität. Das „Ding an sich“ bei Kant ist kein Sein, dem das Seiende ausgeliefert ist und von dem die empirischen Erscheinungen unenträtselbar (vorher)bestimmt sind. Vielmehr ist das Transzendentsubjekt bei Kant gefaßt als Bedingung der Möglichkeit allgemeiner Erkenntnis; es ist der Einsicht geschuldet, daß, um zwei verschiedene Dinge in synthetischen Zusammenhang setzen zu können, ein vermittelndes Drittes vorhanden sein muß, das beide in sich einbegreift und sie aufeinander bezieht, aber in keinem von beiden aufgeht.

Aporie als Positivum

In der auf Kant sich berufenden Kapitulation vor dem den Erscheinungen zugrunde liegenden Wesen, das als jeder Vermittlung entzogenes Erstes und Undarstellbares gedacht wird, bekundet sich abermals die poststrukturalistische Frontstellung gegen Hegel im Besonderen und die Dialektik im Allgemeinen. An Marx anschließende Kritik des naturwüchsig entstehenden, den Einzelnen verselbständigt gegenüber tretenden gesellschaftlichen Zwangszusammenhangs ist jedoch nur zu formulieren vor dem Hintergrund der Hegelschen Kantkritik, die zeigt, daß das Wesen der Erscheinungen zu begreifen ist. Gleichwohl sind Hegels Ausführungen in ihren systemischen und idealistischen Annahmen zu kritisieren, d.h. einerseits ist mit Kant auf der Nicht-Identität von Form und Inhalt, von Subjekt und Objekt der Erkenntnis bzw. von Geist und Materie zu beharren, die bei Hegel letzten Endes doch in der Totalität des ausgeführten Systems zusammenschnurrt – andererseits auf der durch gesellschaftliche Tätigkeit der Subjekte vermittelten Bestimmtheit des Geistes und des Allgemeinen – ein Projekt, das Alfred Schmidt einmal als „materialistische Neuaufnahme der Konstitutionsproblematik“ (Schmidt 1969a: 10f.) bezeichnete, und das den unhintergehbaren Ausgangspunkt kritischer Theorie bildet.

Von dieser Konstitutionsproblematik, von der Problematik also der für den objektiven Zusammenhang konstitutiven Subjektivität bei gleichzeitiger gesellschaftlicher Vermitteltheit alles unmittelbar Erscheinenden, hat der Poststrukturalismus keinen Begriff. Stattdessen behauptet er mit Heidegger die Existenz einer unabhängig von aller Individuation existenten und existierenden Wesenheit, eines radikal ahistorischen ursprünglichen „Punkt[es] unangreifbarer Gewißheit“ (Derrida 1976a: 90), eines „Punkt[es] der Vorbehaltlosigkeit“, „an dem es weder Prozeß noch System gibt.“ (ders. 1976c: 392) Dieser Nullpunkt ist als Wesenheit gefaßt, als sich einschreibende Spur und damit als Gegenbegriff zur denkend vollzogenen Bildung von Allgemeinbegriffen; als Gegenbegriff also zur genetischen Abstraktion der klassischen, vom Poststrukturalismus pejorativ Metaphysik genannten Philosophie, worunter alles Denken seit Platons Ideenlehre subsumiert wird, das eine Trennung zwischen Vernunft und Materie, zwischen Geist und Natur sowie zwischen Subjekt und Objekt kennt. Nicht soll das Vorgeordnete ein Vermitteltes sein, das durch die Abstraktion von darunter befaßtem Seienden gebildet ist, sondern ein schlechterdings Erstes und Konstitutives, demgegenüber alles Existierende ein Nachgeordnetes und Ephemeres ist, das durch eine nicht einholbare Differenz vom Reich der Differenz getrennt ist.

Ein Sein reiner Geltung, sprich: eine bloße Form der Anschauung wie in der klassischen Ontologie soll die vorgängige Wesenheit andererseits jedoch auch nicht darstellen; vielmehr soll sie konkrete Wesenheit sein, deren Wesen es sei, Seiendes „in den Bereich des Erscheinens ein[zubringen]“

(Butler 2005c: 85). Die *différance* ist gefaßt als tätige Bewegung, die sich im „Zwischenraum“ ereignet (Derrida 1991: 30); als Bewegung, die gleichgültig ist gegen Prozeß wie gegen System, sprich: gegen Genesis wie Geltung oder Historisches wie Logisches. Die Bestimmung der Differenz als alles einbegreifende Stiftung soll gleichgültig sein gegen das subjektive und nominalistische Moment der Bildung allgemeiner Begriffe – im poststrukturalistischen Jargon dekonstruierbare Konstruktionen genannt – ebenso wie gegen die Frage nach einem Substantiellen oder Wesen der erscheinenden Begriffe – und hypostasiert doch das begrifflich gebildete, sich entbergende und entziehende Undekonstruierbare, das die Dekonstruktion schickt, zum in den Dingen wohnenden Sein.¹⁶ Damit rechnet das Denken der Alterität, wie das Heideggers, insgeheim jenem von ihm verpönten Idealismus sich zu, von dem es sich so beharrlich abzusetzen bemüht ist (Vgl. Adorno 1997e: 459), und den es vermittels der Postulierung seiner Überwindung jedes Problembewußtseins bezüglich seiner Kategorien entkleidet.

Der Widerspruch, der im Doppelcharakter des Begriffs liegt, einerseits abstrakter Begriff zu sein, der andererseits von Nicht-Begrifflichem gebildet wurde und auf das verweist, was sich im Begriff nicht erschöpft, wird nicht entfaltet, sondern im Handstreich gelöst. Statt auf das zu reflektieren, was im Begriff als subjektiver Vermittlung nicht aufgeht; statt also die Unzulänglichkeit der Begriffe, die notwendig nicht identisch sind mit dem, was sie bezeichnen, denkend einholen zu wollen, wird dieser Mangel vielmehr hypostasiert und zum eigenständigen Sein im Jenseits des Denkens (v)erklärt, das von diesem niemals erfaßt werden könne. Als wäre die Intention aufs Nichtbegriffliche, im Begriff nicht Aufgehende nicht selbst wieder nur vermöge des Begriffs zu reflektieren, sondern unmittelbar zu fassen, wird im Poststrukturalismus selbstherrlich über den Widerspruch hinweggegangen und selbstbewußt behauptet, daß man ihn als ein positiv Gegebenes erkannt habe, als ein Wesen eigener Dignität, welches als permanente Verschiebung am Werk und aufgrund seiner Substanz-, Sinn- und Inhaltslosigkeit der „absolute Exzess jeder *episteme*, jeder Philosophie und aller Wissenschaft“ (Derrida 1976c: 407) sei.¹⁷

Das Wort „*exemplar*“, formuliert Derrida in seiner Schmittrezeption, habe eine Doppelbedeutung und könne sowohl das „Vorbild“ bzw. „Idealbild“ meinen, als auch eine Vielzahl von Abbildern bzw. „Reproduktion“. „Die beiden Bedeutungen (das einzigartige Original und die Kopie, die sich vervielfältigen läßt) treten hier zusammen, sie sind daſelbe oder scheinen daſelbe zu sein [...] [I]hre ‚Logik‘ führt darum nicht weniger, in der Konsequenz des Selben selbst, zu einer schwindelerregenden Vertauschbarkeit der Gegensätze.“ „Und all das“, so führt Derrida weiter aus, könne man „kaum entscheiden“ – es sei das „Unentscheidbare“ (ders. 2002: 21 f.), die jeden Begriff übersteigende und ihn dekonstruierende Aporie. Diese ist gefaßt als einerseits eigenständiges und verselbständigtes, nicht durch Endliches kontaminiertes Sein, sowie als andererseits den Dingen zukommender Inbegriff alles unter sich befaßten Seienden, unmittelbar in einem. Als solche konstitutive Mehrdeutigkeit figuriert sie als ein beiden Momenten gegenüber absichtsvoll in der Schwebe gehaltenes positives Prinzip, von dem postuliert wird, daß es jeden Gegensatz übergreife, ja diese Gegensätze in sich trage und so überhaupt erst ermögliche, indem es sie, sich selbst schickend, hervorbringe. Dementsprechend versteht sich die Alterität nicht als Reich in sich ruhender Allgemeinbegriffe oder ewiger Ideen,¹⁸ sondern als

¹⁶ „Weil sie sich [als konstruierte] dekonstruieren läßt, sichert die Struktur des Rechts [...] die Möglichkeit der Dekonstruktion. [...] 1. Das Sich-dekonstruieren-Lassen, die Dekonstruktibilität des Rechts, der Legalität, der Legitimität oder der Legitimation (zum Beispiel) ermöglicht die Dekonstruktion. 2. Das Sich-nicht-dekonstruieren-Lassen der Gerechtigkeit ermöglicht ebenfalls die Dekonstruktion, ja läßt sich von ihr nicht unterscheiden. 3. Konsequenz: die Dekonstruktion ereignet sich im Zwischenraum, der die Unmöglichkeit einer Dekonstruktion der Gerechtigkeit von der Möglichkeit der Dekonstruktion des Rechts, von der legitimierenden oder legitimierten Autorität trennt. Als Erfahrung des Unmöglichen ist sie, selbst wenn es sie (noch) [sic!] oder nie gibt, dort möglich wo es Gerechtigkeit [das Undekonstruierbare] gibt.“ (Derrida 1991: 30 f.)

¹⁷ „Nach den Forderungen der klassischen Begrifflichkeit würde man sagen, daß ‚*différance*‘ die konstituierende, produzierende und originäre Kausalität bezeichnet, den Prozeß von Spaltung und Teilung, dessen konstituierte Produkte oder Wirkungen die *différents* oder die *différences* wären.“ (Derrida 1999: 37) Diese klassische Begrifflichkeit jedoch verfehle – wie könnte es anders sein – die Spezifik der Differenz, die das radikal Unbenennbare sei, das als Vorgängiges unmittelbar in den Dingen selbst wohne: „Wenn die *différance* das *ist* (ich streiche auch das ‚*ist*‘ durch), was die Gegenwärtigung des gegenwärtig Seienden ermöglicht, so gegenwärtigt sie sich nie als solche. Sie gibt sich nie dem Gegenwärtigen hin. Niemandem. Indem sie sich zurückhält und nie exponiert, übersteigt sie genau in diesem Punkt und geregelterweise die Ebene der Wahrheit, ohne sich indessen, wie etwas, wie ein mysteriöses Seiendes, im Dunkel eines Nicht-Wissens oder in einem Loch zu verbergen, dessen Ränder bestimmbar wären (zum Beispiel in einer Topologie der Kastration). In jeder Exposition wäre sie dazu exponiert, als Verschwinden zu verschwinden. Sie liefe Gefahr zu erscheinen: zu verschwinden.“ (ebd.: 34, Hervorhebung im Original)

¹⁸ Die auf die Platonische Ideenlehre zurückgehenden Ontologien werden vom Poststrukturalismus mit Martin Heidegger als Onto-Theologien und mit Carl Schmitt als „leere und gespenstische Abstraktionen“ (Schmitt 2009: 29) verfemt, die den Zugang zum Sein versperren und deswegen dekonstruiert werden müßten. Insofern ist es falsch, wenn Michaela und Thilo Rissing in ihrem Band über die Schmittrezeption Derridas ausführen, daß „die

reine selbstbezügliche Dynamik, „die von sich wegstrebt, um zu sich selbst zurückkehren zu können, die sich selbst zustrebt, um von sich wegstreben zu können“ (ders. 1992b: 96)

Das uneinholbare Sein sei das sich überschreitende „irreduzible Schweigen“, die „Verletzung“ und der „Gewaltstreich“, die die Geschichte und das Sprechen als Seiendes erst eröffneten (vgl. ders. 1976a, S. 87); es sei eine ursprüngliche und substanzlose Struktur, ein zeitigendes Prinzip, das die Sprache und den Geist zuschicke, wie Derrida im Anschluß an Heidegger gegen Hegels „vulgären“, weil bestimmten und damit uneigentlichen Zeitbegriff konstatiert. (vgl. ders. 1992: 35 ff.) Die (selbst)tätige Differenz soll sich im Jenseits der traditionellen Dichotomie von an sich seiendem Begriff und Sache, auf die dieser Begriff verweist¹⁹, ereignen und vielmehr der Urgrund sein, in dem die beiden Momente in ursprünglicher Ungeschiedenheit existieren, der ihre erst nachträglich im Denken sich vollziehende Trennung überhaupt nur ermöglicht und trägt. Dies ist der Kern des von Heidegger überkommenen poststrukturalistischen Angriffs auf das Metaphysik genannte Subjekt-Objekt-Denken, der in genau jenem sich positiv zugerechneten „Doppelcharakter von Sein als Begriff und Anti-begriff“ (Adorno 2008: 64) ‚festgemacht‘ ist und in dem daraus resultierenden Schwebezustand, in dem das in Rede stehende Sein, die die Dezentrierung zeitigende Alterität und damit die Dekonstruktion sich befinden.

Es ist gerade dieser charakteristische Schwebezustand, der den Begriff der Differenz als jenes Instrument erweist, mit dem alle erkenntnistheoretischen Probleme schlagartig als gelöst behauptet werden. Die Differenz ist jene Kategorie, der alle Widersprüche und Mängel als Vorzug zugeschrieben werden, und die genau darin ihre spezifische, alle Gegensätze übersteigende Qualität haben soll. Doch auch wenn sie solcherart genau als begründendes Moment fungiert – ein Ursprung im Sinne einer Gegebenheit soll sie als tätiges Prinzip ebenfalls wiederum nicht sein. Sie stellt den Poststrukturalisten zufolge weder das zeitlich noch das darstellungslogisch Frühere dar, sondern vielmehr das radikal Ursprüngliche, den „Ursprung vor dem Ursprung“, das „was eher, was früher ist als der Anfang“ (Derrida 1992b: 98). Dergestalt sei die vorgängige Alterität ein „Un-Grund des Nicht-Sinns, aus dem der Grund des Sinns geschöpft wird“ (ders. 1976c: 389) und bezeichne das radikal Andere, das nicht erzählbar ist, womit sie sich jeder Logik der Entstehung und Determinierung entziehe und damit auch jeder Bestimmung. Sie sei vielmehr charakterisiert durch völlige Undeterminiertheit²⁰, durch Schweigen und hyperbolischen Wahnsinn und somit durch vollständiges und beständiges sich Entziehen: Die Differenz könne nicht eingeholt werden, sondern entberge und entziehe sich in diesem Entbergen unmittelbar in Einem, sei „zugleich gewaltsamer Einbruch und dahinschwindende Flucht“ (ebd.: 399).

Um dieser reinen und inhaltslosen Bewegung, die nicht mit Vernunft identifiziert und deren Sinn nicht mitgeteilt werden könne, um diesem „Hauch“ (ders. 1992b: 92) aus dem sich alles „weltet“ (ebd.: 64), genüge zu tun, sei er durch eine Sprache des ‚als ob‘ aus der „ontologischen Verpflichtung“ zu entlassen und derart das Ursprungsproblem, welches durch das metaphysische Denken konstituiert werde, zu suspendieren. (vgl. Butler 2001b) Letzteres trachte beständig danach, die vorgängige und vorzeitige bestimmende Unbestimmtheit begrifflich einzufangen und damit der Struktur des Seins ein determiniertes Zentrum zu geben. (vgl. Derrida 1976b: 422) In diesem Versuch aber beweist es sich dem poststrukturalistischen Denken als seinsvergessene Hybris und demgemäß als notwendig zum Scheitern verurteilt: Das moderne Denken müsse die „Strukturalität der Struktur“ (ebd.) zwangsläufig verfehlen, da es in seiner Hypostasierung der Ordnung, der Regel und der Norm

Begriffe bei Schmitt platonischen Ideen [gleichen]“ (Rissing/Rissing 2009: 47). Diese Ausführung ist umso bemerkenswerter, als die beiden selbst Schmitts Krisenbewusstsein herausarbeiten, das u.a. über den Doppelcharakter seiner Sprachauffassung vermittelt ist, die ein ontologisches – Geltung beanspruchendes – und ein strategisches – genetisches – Moment von Sprache kennt. Schmitt trachtet den Widerspruch zu lösen, indem er die beiden einander entgegenstehenden Momente in der Entscheidung unmittelbar zusammenschweißt und konstatiert, das über den strategischen, polemischen Gebrauch der Begriffe in der konkreten Situation, deren ontologischer Gehalt erinnert und so zur Geltung gebracht werden müsse. Darin, daß Schmitt den Ursprung solcherart nicht konservativ fasst, sondern als Projekt, das, obzwar schon immer anwesend, notwendig ein Zukünftiges sein wird, erweist er sich als Kronjurist der deutschen Revolution von 1933 wie als Vorläufer des Poststrukturalismus gleichermaßen.

¹⁹ Zu Derridas Zielen auf eine Ordnung „die jener für die Philosophie grundlegenden Opposition zwischen dem Sensiblen und dem Intelligiblen widersteht“ (Derrida 1999: 34), in welchem sich die doppelte Frontstellung des Poststrukturalismus reflektiert vgl. Gruber 2009a: 64.

²⁰ „[E]s eignet dem Sinn des Unendlichen, keine ontische Bestimmung unter anderen sein zu können“. (Derrida 1976a: 94, Fn. 30) Die in diesem Text formulierte Kritik Derridas an Foucaults Begriff des Wahnsinns, der in dessen frühem Werk (Foucault 1973) selbst noch onto-theologisch begründet sei, und darüber vermittelt an seiner Descartesrezeption gilt gemeinhin als einer der wichtigsten Entwicklungsschritte vom Strukturalismus hin zum Poststrukturalismus. Da Derrida Foucaults Grundannahmen übernimmt und ihn lediglich dafür kritisiert, die daraus folgenden Konsequenzen nicht umfassend gezogen zu haben, bleibt aber auch das an seine Darlegungen anschließende Denken „dem strukturalistischen Erbe verhaftet“ und „verfällt einem gewissen *semiotisch-strukturalen Absolutismus*, wenn auch im Rahmen einer bedeutungsfeindlichen Radikalisierung.“ (Zenklusen 2002: 93)

im Rahmen des Endlichen verbleibe und infolgedessen lediglich vermöge, seine eigenen beschränkten Vorstellungen zu vergötzen und für das unbenennbare Unendliche auszugeben.

Diese Charakterisierung ist die getreue Reproduktion des Heideggerschen Programms der Überwindung der Metaphysik, deren Kardinalfehler darin bestehe, das Seiende zum Sein aufzuspreizen und so Herrschaft über letzteres erlangen zu wollen, was illusorisch und notwendig gewalttätig sei. Statt sich dem Sein auszusetzen und auf seine Entbergung zu hoffen, sei das neuzeitliche Denken seit Descartes charakterisiert dadurch, daß es „vor-stellen [ist], vorstellender Bezug zum Vorgestellten (idea als perceptio). Vorstellen meint hier: von sich her etwas vor sich stellen und das Gestellte als ein solches sicherstellen. [...] Das Vorstellen ist nicht mehr das Vernehmen des Anwesenden, in dessen Unverborgenheit das Vernehmen selbst gehört und zwar als eine eigene Art von Anwesen zum unverborgenen Anwesenden.“ (Heidegger 2003: 108)²¹ Darin hat Heidegger lange vor der explizit postmodernen Postulierung des „Todes des Subjekts“ die Einzelnen depotenziert und Erfahrung als bloß verdoppelndes Ablauschen vom verselbständigten Anwesenden inthronisiert. Der Inhalt von Erkenntnis soll nicht mehr Resultat eines Denkprozesses sein, in dem subjektive und objektive Momente untrennbar aufeinander verwiesen sind, und das einen Sachgehalt sowohl ausdrückt als auch durch Synthesis stiftet (vgl. Adorno 1997i: 80 f.), sondern rein passives Einfühlen in die vorgängige, an sich seiende und sich mitteilende Objektivität.

Wird der Begriff des Ursprungs, der keiner sein soll, auf diese Weise jeglichem Zugriff entwunden, ja zum sich Entziehenden schlechthin erklärt, so ist stets schon entschieden, was doch der Gegenstand der theoretischen Entwicklung sein sollte. Das, was im Gang der poststrukturalistischen Darstellung erwiesen werden soll, nämlich die Vorgängigkeit der Alterität gegenüber jedem Seienden, stellt sich als im Begriff des „Punkt[es] unangreifbarer Gewißheit“ (Derrida 1976a: 90) stets schon Gesetztes dar, das nie begrifflich eingeholt wird. Vielmehr wird diese Setzung in immer neuen Konstellationen und Bezeichnungen – heißen sie nun überschießende Uneinholbarkeit des „kulturellen Feld[es]“ (Butler 1991: 209), unbeschränkbare Gerechtigkeit im Kommen (vgl. Derrida 1991)²² oder sich einschreibende Inanspruchnahme durch den Anderen (vgl. Butler 2005a) – wiederholt und variiert, womit sie sich als dogmatische herausstellt. Das poststrukturalistische Denken, das den Begriff der uneinholbaren Alterität als des schlechthin ersten und wahren Seins verfißt, gibt sich in diesem Begriff seinen gesamten Inhalt bereits vor, womit es sich als Wiederholung des Immergleichen erweist. „Die pure Tautologie, die den Begriff propagiert, indem sie sich weigert, ihn zu bestimmen, und ihn statt dessen starr wiederholt, ist Geist als Gewalttat“ (Adorno 1997b: 502) – stets und ständig expliziert sie bloß, was sie gleichzeitig selbst gesetzt und dekreterisch verfügt hat, ohne jemals zu versuchen, diese Setzung durch die Arbeit des Begriffs, die vielmehr als „naiv“, vulgär“ und „knechtisch“ (Derrida 1976: 419f.) verworfen wird, einzuholen.

Der Tod des selbstreflexiven Subjekts

Der Poststrukturalismus ist insofern notwendig eine Theorie reiner Immanenz, eine Theorie in der nichts Neues hinzutreten kann, da mit der Differenz bereits alles gesetzt, somit Entwicklung prinzipiell negiert ist und jede Fragestellung sich nur noch um die Opposition von Eigentlichkeit und Seinsvergessenheit dreht. Schon Heidegger formulierte, daß das Vernehmen des anwesenden Seins die zentrale Kategorie des nicht vor-stellenden Denkens sei (vgl. Heidegger 2003: 91), zu der die Vor-Sokratiker noch Zugang gehabt hätten – Parmenides gilt ihm als der größte Philosoph –, die aber durch die Platonsche Metaphysik und Aristotelische Dialektik und vollends mit Descartes in Vergessenheit geraten sei. In seiner 1957 erschienenen Schrift *Identität und Differenz* schreibt er: „Als ein Gesetz des Denkens gilt der Satz [der Identität] nur, insofern er ein Gesetz des Seins ist. [...] Die Einheit der

²¹ „Das Vorstellen ist nicht mehr das Sich-entbergen für..., sondern das Ergreifen und Begreifen von... Nicht das Anwesende waltet, der Angriff herrscht. [...] Das Seiende ist nicht mehr das Anwesende, sondern das im Vorstellen erst entgegen gestellte, Gegen-ständige. Vor-Stellen ist vor-gehende, meisternde Ver-gegen-ständlichung. Das Vorstellen treibt so alles in die Einheit des so Gegenständigen zusammen.“ (ebd.) Derrida bezieht sich explizit auf diesen Gedanken, wenn er das „Nennen“ als das der *différance* angemessene, sich ihr anmessende Sprechen ausführt: „Nennen meint nicht dar- oder vorstellen, es meint nicht die Mitteilung unter Verwendung von Zeichen, von Mitteln zu Zwecken.“ (Derrida 1991: 122)

²² Die Dekonstruktion „[geht] von der Idee einer unendlichen Gerechtigkeit aus[...]: unendlich ist diese Gerechtigkeit, weil sie sich nicht reduzieren, auf etwas zurückführen läßt, irreduktibel ist sie, weil sie dem Anderen gebührt, dem Anderen sich verdankt; dem Anderen verdankt sie sich, gebührt sie vor jedem Vertragsabschluß, da sie vom Anderen aus, vom Anderen her gekommen, da sie das Kommen des Anderen ist, dieses immer anderen Besonderen.“ (Derrida 1991: 51) Als diese undarstellbare Erfahrung der absoluten Andersheit sei die Gerechtigkeit die Bewegung der Dekonstruktion, die stets schon am Werk ist: „So wenig sie sich auch vergegenwärtigen, präsentieren, darstellen läßt: die Gerechtigkeit wartet nicht. [...] Die Gerechtigkeit bleibt *im Kommen*, sie muß noch kommen, sie hat, sie ist Zu-kunft, sie ist die Dimension ausstehender Ereignisse, deren Kommen irreduktibel ist. Diese Zu-kunft wird immer die ihre (gewesen) sein.“ (ebd.: 53 ff.)

Identität bildet einen Grundzug im Sein des Seienden. Überall, wo und wie wir uns zum Seienden jeglicher Art verhalten, finden wir uns in der Identität angesprochen. Spräche dieser Anspruch nicht, dann vermöchte es das Seiende niemals, in seinem Sein zu erscheinen.“ (Heidegger: 2008: 12f.) „In der Frühzeit des Denkens“ (Heidegger bezieht sich hier auf den Lehrsatz des Parmenides) „spricht [...] die Identität selber und zwar in einem Spruch, der verfügt: Denken und Sein gehören in das Selbe und aus diesem Selben zusammen.“ (ebd.: 14) An dieser Ansprache durch das Sein könne auch die Seinsvergessenheit und die ihr zugehörige metaphysische Philosophie nichts ändern: „Der Anspruch der Identität des Gegenstandes spricht, gleichviel, ob die Wissenschaften diesen Anspruch hören oder nicht, ob sie das Gehörte in den Wind schlagen oder sich dadurch bestürzen lassen.“ (ebd. 13)

Der Einzelne sei also, wie Derrida in Aufnahme dieses Gedankens schreibt, einem „Heimsuchungseffekt“ (Derrida 2002: 190) ausgesetzt, ob er sich dessen nun bewusst ist oder nicht, und nichts könne diese Heimsuchung unterbinden. Dementsprechend sei er bloßer Effekt dieser „gespenstisch[en]“ (ebd.: 165) Heimsuchung, die ihn konstituiere und zur Folge habe, daß „das rein Konkrete [beginnt] dem Gespenst zu gleichen, von dem man es zu unterscheiden können glaubt.“ (ebd.: 190) In dieser Konstruktion existiert eine Trennung von Sein und Seiendem *de facto* nicht mehr, sondern „Apriorität und Konkretheit“, die doch durch einen unvermittelbaren Abgrund getrennt sein sollen, sind „mit einem Zauberschlag vereint“ (Adorno 1997g: 287). Die als unaufhebbar postulierte Unterscheidung von Unendlichem und Endlichem, von Allgemeinem und Besonderem, von Differenz und Identität tritt als bloßer Schein zutage: „[D]er Begriff der ontologischen Differenz [wird] eigentlich nur aufgerichtet [...], um ihn abzuschaffen“ und „in den Indifferenzbegriff des Seins zurück[zunehmen].“ (Adorno 2008: 267 f.) Die Trennung, mit der das Subjekt vom Sein sich abheben zu können glaubt, sei vielmehr eine durch die Seinsvergessenheit künstlich in die Welt gesetzte. Genau darin erweist sich schon für Heidegger die Vermittlung des Getrennten lediglich als eine dieser verfälschenden Scheidung geschuldete Denkkategorie, die daher die Wirklichkeit nicht erfassen könne. Vielmehr sei sie Ausdruck des modernen Denkens und erhalte die Neutralisierung des Seins über ihre metaphysischen Konstruktionen weiter aufrecht. Diese Konstruktionen müßten demnach destruiert werden, um zur Ungeschiedenheit von Sein und Denken zurückzufinden.

Der Einzelne müsse den Exzess des radikalen Nicht-Sinns über das Seiende erkennen und sich von ihm ansprechen lassen, um so „der Offenheit des Daseins für sein eigenstes, sein eigentliches Seinkönnen“ (Derrida 2002: 427) genüge zu tun. Er müsse die Ausgeliefertheit an das Sein als seine Freiheit und seine eigene innerste Möglichkeit erkennen und sich zur Heimstatt dieser Ansprache machen, um aus der Seinsvergessenheit herauszufinden. Solcherart wird das Verhältnis von Einzelem und metaphysischer Idee, das die Ideologen der Differenz doch zu kritisieren beanspruchen, völlig auf den unkritischen Kopf gestellt und die Kategorien des Subjekts und seiner Vernunft werden gänzlich abhängig vom vorgängigen Sein. Dieses sei nicht menschlich, sondern „reduziert den natürlichen Menschen in sich“; seine „dämonenhafte Hyperbel reicht weiter als die Leidenschaft der ὑβρις [Hybris]“. Diese Hyperbel sei es, „die die Welt als solche öffnet und begründet, indem sie sie überschreitet“ (Derrida 1976a: 91) in einer Ansprache, die kein faßbares Subjekt kenne, die „Tat [ist], die gewissermaßen jedem Täter vorausgeht“ (Butler 2007: 100) und diesen überhaupt erst als ihren Effekt hervorbringe.

Ein solches Denken kann keine Geschichte im emphatischen Sinne kennen. Jedes endliche Weltbild ist ihr immer nur daßelbe: Versuch der Verdrängung dieses Ausgesetztseins an die Alterität und als solcher hybrishafte Flucht in die Seinsvergessenheit, die das Sein selber schickt. Das Sein ist gefaßt als sich selbst stets gleich bleibende absolute Willkür, die den Einzelnen in die permanente Gefahr versetzt, in die Irre geführt zu werden, wie schon Carl Schmitt formulierte: „In dieser Sphäre ‚gelten‘ nicht bloße Werte; hier wirken und walten Kräfte und Mächte, Throne und Herrschaften. [...] Keine noch so klare Gedankenführung kommt gegen die Kraft echter mythischer Bilder auf. [...] Wer solche Bilder benutzt, gerät daher leicht in die Rolle eines Magiers, der Gewalten herbeiruft, denen weder sein Arm, noch das sonstige Maß seiner menschlichen Kraft gewachsen ist. Er läuft dann Gefahr, statt eines Verbündeten einen herzlosen Dämon zu treffen, der ihn seinen Feinden in die Hände liefert.“ (Schmitt 2003: 122ff.) Die Sehnsucht nach dem Ausnahmezustand, die sich in solchen Ausführungen reflektiert und sich in der Postulierung der Notwendigkeit einer permanenten Entscheidung gegen die die „konkrete Individualität“ (Schmitt 2010: 79) stillstellende Abstraktion und das die „absolute Singularität“ des Ereignisses (Derrida 2003a: 21) neutralisierende Allgemeine reproduziert, wird zum ewigen und unhintergehbaren Existenzial erklärt. Das Denken der Differenz offenbart sich darin als Hypostasierung der absoluten und rein selbstbezüglichen Dynamik um ihrer selbst willen. Jeder Gedanke ist gefaßt als ein Niederschlag der ursprünglichen Gewalten und Leidenschaften, welche das vorzeitige Sein charakterisierten, aber als einer, der diese, indem er sie zu fassen versucht, notwendigerweise unterdrücke, weswegen das Denken in einem absoluten Exzess gegen sich selbst agieren müsse, um die Differenz zu ihrem Recht kommen zu lassen. „[D]iese Krise hat stets bereits begonnen und ist nicht beendbar.“ (Derrida 1976a: 100)

Wie die Differenz also einerseits ihre eigene Verdrängung und Neutralisierung stifte, so andererseits auch die Möglichkeit der in Permanenz auszufechtenden Überwindung des Weltbildes, indem sie den Einzelnen, „anwest“ (Heidegger 2004: 330), um ihn zu ihrem Hüter zu machen, insofern er nur entschlossen genug ist, sich ihr auszusetzen: „Der Geist kommt als *Führer*, er ist als *Führer* auf dem Weg“. (Derrida 1992b: 54). Wer diese Adressierung nicht vernehme, der sei noch „der Gefangene einer Verstandeslogik“ und dringe „nicht bis zur Freiheit des Hörens“ vor, „bis zu jener Treue, bis zu jenem Modus des Folgens, der nichts mit dem Mitläufertum der *Gefolgschaft* zu tun hat.“ (ebd.: 55)²³ Die Dekonstruktion sei aktiv und passiv zugleich bzw. in den Worten Derridas „weder aktiv noch passiv“ (ders. 1999: 37), sondern kündige eine mediale Form an und bringe eine „Operation zum Ausdruck [...], die keine Operation ist, die weder als Erleiden noch als Tätigkeit eines Subjekts bezogen auf ein Objekt, weder von einem Handelnden noch von einem Leidenden aus, weder von diesen Termini ausgehend noch im Hinblick auf sie, sich denken läßt.“ (ebd.) Sie sei entschiedene Entschlossenheit zum Sein, die vom Sein selbst geschickt werde und den Einzelnen mit Beschlag belege, ihn als seine Geisel nehme (vgl. Butler 2005a: 165). Das „An-wesende“ (Heidegger), das „sowohl mit dem Diskurs als auch mit dem Nicht-Diskurs [bricht]“, „kann sich uns aufdrängen, die Souveränität kann sich seiner aber auch bedienen, um rigoros mit dem Sinn im Sinn, dem Diskurs im Diskurs zu brechen.“ (Derrida. 1976c: 398). Die Entscheidung ist demnach stets Entscheidung zum bereits Feststehenden, sie ist „Transzendenz zum vitalen Sosein“ (Adorno 1997a: 330), die in vollendeter subjektiver Willkür zugleich die Liquidierung des Subjekts darstellt.

Robert Bösch (1998) hat darauf hingewiesen, daß es die „Metaphysik des Todes“ (Adorno 1997a: 330), die „Annahme einer prinzipiell undialektischen und geschichtlich vordialektischen ‚zurhandenen‘ Wirklichkeit“ (ebd.) und die darauf fußende erschließende „Entschlossenheit“ als das „angstbereite Sichentwerfen auf das eigenste Schuldigsein“ (Heidegger 2006b: 297) sind, die Heideggers spätere „Kehre“, seine Überwindung des Subjekts vorwegnehmen. Indem der Einzelne als Geworfener sich immer nur auf das Sein, das Nichts, den Tod entwerfen kann, will er nicht in die Uneigentlichkeit verfallen, ist emphatische Subjektivität bereits in *Sein und Zeit* liquidiert und durch die widersprüchliche Figur des in die Zukunft sich entwerfenden Entschlusses zum immer schon Gegebenen, zur substanz- und inhaltsleeren Autorität, ersetzt (vgl. ebd. 385).²⁴ Exakt derselbe Gedankengang ist in Carl Schmitts Dezisionismus auszumachen, in dem die souveräne Entscheidung als die zur stets schon bestehenden, aber nicht subsumierbaren Ordnung gefaßt ist. (vgl. Schmitt 2010: 19) „Die ‚Ermächtigung‘ des Subjekts und die Verleugnung der Subjektivität bilden eine negative Einheit; in dieser kehrt jene als verdrängte zurück [...]. Ohnmachtsgefühle sind die Kehrseite von Omnipotenzphantasien – nicht ihr Gegenteil.“ (Bösch 1998: 174)

Genau diese Ohnmachtsgefühle als Omnipotenzphantasien auftreten zu lassen und dabei die allumfassende Überflüssigkeit, Ich-Schwäche und Angst, die die Individuen in der nachbürgerlichen Gesellschaft charakterisiert und bestimmt, wegzuarbeiten, indem sie qua Identifikation in ein Moment der Bejahung verwandelt werden – darin besteht die Bewegung des Poststrukturalismus. Er tritt als fröhliche Wissenschaft auf, die sich hochgemut dem Nichts in die Arme wirft, um das Leben und diejenigen, die an ihm hängen, zu verlachen, da sie des Opfers und der „fröhlichen Affirmation des Todes“ (Derrida 1976c: 416) nicht mächtig sind. „Angesprochen zu werden heißt, von Anfang an seines Willens beraubt zu werden, und diese Beraubung ist der Situation im Diskurs zugrunde gelegt.“ (Butler 2005a: 166) Die Schwäche, dieser Beraubung nicht standhalten zu können, zeichne das moderne Subjekt aus, welches aus seiner Sehnsucht nach Sicherheit der Differenz „Gewalt totalitären und his-

²³ Heidegger hat diese Führung durch den Geist – entgegen allen Rationalisierungsversuchen Derridas, „wie gängig damals das Wort Führer in Deutschland war“ (Derrida 1992b: 43) und entgegen aller Weißwaschung, der gemäß Heidegger widerständig gewesen sei, da er versucht habe, den Blut- und Boden-Wahn des Nationalsozialismus zu vergeistigen (vgl. ebd.: 48) – mit Adolf Hitler identifiziert: „Das deutsche Volk ist vom Führer zur Wahl [zur Volksabstimmung über den Völkerbundaustritt] gerufen. Der Führer aber erbittet nichts vom Volk. Er *gibt* vielmehr dem Volk die unmittelbarste Möglichkeit der höchsten freien Entscheidung: ob es – das ganze Volk – sein eigenes Dasein will oder ob es dieses *nicht* will. [...] Diese letzte Entscheidung greift hinaus an die äußerste Grenze des Daseins unseres Volkes. Und was ist diese Grenze? Sie besteht in der Urforderung allen Daseins, daß es sein eigenes Wesen erhalte und rette. [...] Am 12. November [1933] wählt das deutsche Volk als Ganzes seine Zukunft. Diese ist an den Führer gebunden. [...] Es gibt nur den einen Willen zum vollen Dasein des Staates. Diesen Willen hat der Führer zum vollen Erwachen gebracht und zum einzigen Entschluß zusammengeschweißt. Keiner kann fernbleiben am Tag der Bekundung dieses Willens!“ (Heidegger 2000a: 188f.; Hervorhebungen im Original) Vgl. dazu auch: Lehr 1993.

²⁴ Vgl. dazu auch Marten (2008: 135) „Die ungeheure existenzielle Aufwertung des Todes, von der existenzialontologischen nicht zu reden, läßt den Menschen in jeder Hinsicht als neutrales Wesen erscheinen. Beim Menschen als reinem Seinswesen ist eben überhaupt nicht an Was-Bestimmtheiten zu denken. Deutet Heidegger das Seinsverhalten des Seinswesen als freie Entscheidung, dann scheint der dabei zu Tage tretende ‚existenziale Solipsismus‘ die absolute Neutralität des Daseins nur zu bestätigen. Das Dasein habe sich in seiner Weise zu sein und dabei nicht zuletzt in seinem Sein zum Tode immer schon entschieden [...]“ Vgl. dazu auch Florian Ruttners Ausführungen zum Mythos aus zweiter Hand in diesem Band.

torizistischen Stils“ antue, Gewalt, deren Opfer „die wahren Träger des verborgenen wahren und richtigen Sinns [sind], der durch den determinierten ‚gesunden Menschenverstand‘, den der ‚Trennung‘ unterdrückt wird“ (Derrida 1976a: 91). Daß dieses Subjekt sterben muß, ist demnach eine mit bestem Wissen und Gewissen postulierte Forderung: „Dieser Tod, wenn es denn einer ist, ist jedoch nur der Tod einer bestimmten Art von Subjekt, eines Subjekts, das eigentlich nie möglich gewesen ist; dieser Tod ist der Tod der Phantasievorstellung einer unmöglichen Herrschaft und damit der Verlust von etwas, das man nie besessen hat. Mit anderen Worten, ein notwendiger Schmerz.“ (Butler 2007: 90)

Der Poststrukturalismus (der von sich behauptet, die Überwindung metaphysischen Philosophierens zu sein, also die Überwindung eines Denkens) meint den Ursprung zu kennen und also etwas über die Bestimmung der diesem Ursprung nachgeordneten Phänomene aussagen zu können. Er fordert den Tod einer ‚falschen Subjektivität‘, weil diese den „wahren“ und „richtigen“ Beziehungen und Strukturen Gewalt antue; jenen Strukturen, die den Menschen in seiner Eigentlichkeit prägten und denen „eine Art metaphysischer Weihe“ (Schmidt 1969b: 207) zugewiesen wird. Der Poststrukturalismus ist dementsprechend keine Kritik an der Metaphysik, sondern, mit einem Wort Max Horkheimers, der „neueste Angriff“ auf sie (Horkheimer 1980a); ein Angriff, der die Widersprüche der klassischen Philosophie weiter verrätstelt und mystifiziert. Den Taschenspielertrick, der darin besteht, daß man die Probleme der Philosophie dadurch für gelöst erklärt, daß existenzielle, zweideutige Begriffe eingeführt werden, die den Mangel und die Unzulänglichkeit als Positivum verbuchen, den Trick, diese Begrifflichkeiten als solche zu fassen, die in ihrem Schwebezustand von den Problemen abgehoben sind, womit diese zu Scheinproblemen erklärt sind, die lediglich einem seinsvergessenen Denken entspringen, hat schon Adorno als den Grund für Heideggers Erfolg erkannt. (vgl. Adorno 2008: 67 ff.) In genau diesem Trick besteht auch die poststrukturalistische Vorgehensweise, eine Einheit eigener Seinsweise zu konstruieren, diese von aller Bestimmung und Bestimmbarkeit zu reinigen, so Widersprüchlichkeit und Nicht-Sinnhaftigkeit zu deren eigenstem Wesen zu erklären, das sie als das schlechthin Andere ausweise und zu behaupten, damit sämtliche erkenntnistheoretischen Probleme gelöst und das moderne Denken und seine Logik überwunden zu haben. In einem gewissen Sinne kann solch eine Behauptung sogar Relevanz beanspruchen: Wenn alle Begriffe in permanentem Aufruhr gegen sich selbst sein sollen, und damit alles etwas heißt, aber zugleich auch unmittelbar sein Gegenteil, wenn sich ihnen unmittelbar sowohl Sinn als auch Nicht-Sinn entbirgt, weswegen die Unentscheidbarkeit und „Differenz mehr [zählt] als der Inhalt der Begriffe“ (Derrida 1976c: 413, Fn. 73); wenn also alle Regeln der Logik und damit das Denken selbstbewußt außer Kraft gesetzt werden sollen, dann gibt es in der Tat keine erkenntnistheoretischen Problemstellungen mehr. Der Poststrukturalismus wäre dementsprechend im Anschluß an Adornos Diktum über Heideggers Existentialontologie (vgl. Adorno 2008: 54) als Bewegung zu charakterisieren, die mittels des Denkens das Denken abschaffen möchte.

Darin degradiert sie zugleich die Einzelnen, die den primären und unbestimmbaren Beziehungen uneinholbar nachgeordnet seien, zu bloßen Exemplaren eines vorgängigen, von ihnen ganz und gar unabhängigen Zusammenhangs. Die zentrale Frage, um die sich die poststrukturalistische Theoriebildung dreht, ist die, ob das narrativ und performativ sich konstruierende Ich seine Heteronomie durch die „Nichtfreiheit am Ursprung unserer Selbst“ (Butler 2007: 119) anerkennt und sich in diese einfühlt, oder ob es sich dieser verschließt und sich stattdessen die halluzinatorische und gewalttätige Vorstellung eines transparenten Ich anmaßt. In scheinbarem Anschluß an Freuds psychoanalytische Erkenntnis des flüchtigen und prekären Charakters des Ich, „das nicht Herr sei in seinem eigenen Haus“ (Freud 1999a: 11), behauptet der Poststrukturalismus das schiere Gegenteil, da er die unabdingbare Fremdheit des Unbewussten behauptet. Dieses ist ihm keine auf somatische Triebe verweisende Instanz im Individuum, sondern als Verinnerlichung stets vorgängiger und damit absolut fremder und rätselhafter Signifikanten verstanden, was die Möglichkeit jedweder Selbstreflexion und Bewußtwerdung ausschließt und so das Freudsche Programm des „Wo Es war, soll Ich werden“ (Freud 1999b: 86) als hybride Anmaßung des modernen Subjekts betrachtet. „Ja, die Sphäre, in der das Subjekt mutmaßlich entsteht, ist ‚vor-ontologisch‘ in dem Sinne, daß die phänomenale Welt der Personen und Dinge erst zugänglich wird, nachdem ein primärer Übergriff ein Subjekt hervorgebracht hat. Es hat keinen Sinn, nach dem Wo und Wann dieser Urszene zu fragen, da sie den raumzeitlichen Koordinaten, die den Bereich der Ontologie umschreiben, vorausgeht und diese sogar bedingt.“ (Butler 2007: 116)²⁵

²⁵ Damit ist das poststrukturalistische Denken zugleich hermetisch gegen jede Kritik abgedichtet: Wenn es als Unsinn postuliert wird, nach der Urszene zu fragen, weil diese jeder Nachfragbarkeit vorausgeht, dann erweist sich jeder, der sich mit einem solchen Postulat nicht abspesen läßt und vielleicht doch eine Nachfrage stellt, als noch gänzlich dem modernen Logozentrismus verhaftet, der niemals an die Differenz heranreichen könne, sich so nie „dem öffnen [kann], was sich ihm zuschickt“ (Derrida 1992b: 91) und nie die Erfahrung „des Kommenden in seinem Kommen“ (Ebd.: 93) machen könne, sondern im Endlichen des Sinns und der Präsenz verhaftet bleibe.

Das Subjekt, das der Poststrukturalismus seinem notwendigen und wohlverdienten Tod zu führen möchte, ist das selbstreflexive; jenes, das sich das Denken nicht austreiben lassen möchte. Die Selbstreflexion, das Denken des Denkens, das seit Aristoteles als Forderung an kritische Philosophie formuliert ist, stellt für Derrida den Ausfluss einer „negative[n] Ökonomie des Geistes“ dar, welche diesen „dem Leben entgegen[setzt] und [...] das Bewußtsein in einen ‚Geist des Geistes‘ [verwandelt]“ (Derrida 1992b: 141, Fn. 63), es also in einer Vermittlung aufhebe und darin stillstelle. Dagegen wird die „absolute, unumkehrbare, rückhaltlose Aufopferung des Sinns“ (Derrida 1976c: 389) postuliert und ein Schweigen eingefordert, das den Sinn im Sinn bricht, um auf diese Weise der Gefahr zu entgehen, der Vernunft Recht zu geben. Kritik, die sich anmaßt, etwas über ihren Gegenstand auszusagen, wird als gewalttätig diskreditiert und dagegen eine „Ethik im Allgemeinen jenseits des Urteils“ (Butler 2001b) zum Ziel gesetzt. Jede Kritik im Sinne eines Urteils, eines „entfaltete[n] Existentialurteil[s]“ (Horkheimer 1980b: 279) gar, diene dazu, „einen Aspekt unserer selbst abzuspalten und dem Anderen zuzuschreiben, den wir dann verdammen“ (Butler 2007: 65). Damit werde die unhintergehbare menschliche Gemeinsamkeit, Effekt der Alterität zu sein, verleugnet und bekämpft, die Gemeinsamkeit, bloße Exemplare jener unhintergehbaren immanenten Äußerlichkeit zu sein, die die Einzelnen permanent enteigne und in Frage stelle. Die überwältigend sich einschreibende Alterität sei es, die jede „Rede mit Zeichen ihrer Auflösung übersät“ (Dies. 2005b: 40), dem die Einzelnen in ihrem Denken und Sprechen „im Dienst der Lebenserhaltung und Lebensförderung“ (dies. 2007: 69) bejahend Rechnung zu tragen, worin sie sich einzufühlen hätten.

Einfühlen in die Differenz als Krisenlösungsstrategie

Der Poststrukturalismus reflektiert und affirmiert somit eine gesellschaftliche Formation, in der die soziale Welt dem Einzelnen objektiv unbrauchbar geworden ist, er nichts mehr über sie vermag, er sich dies aber unter keinen Umständen eingestehen kann und darf und sich konsequent dem Verhängnis selbstbewußt in die Arme wirft. Die Einzelnen seien „nicht deshalb aneinander gebunden [...], weil wir vernünftige Wesen sind, sondern vielmehr, weil wir einander *ausgeliefert* sind“ (Butler 2005b: 67), schreibt Butler und nennt die Einsicht in diesen Tatbestand mit Gayatri Charakvorty Spivak das „Gefühl für das Heilige“ (ebd.). Die „Beziehungen zu anderen“ hielten uns in „Knechtschaft“ und wir würden von ihnen „zunichte gemacht“, weswegen der Körper ein „Modus der Enteignung“ sei (ebd.: 40f.): „Der Körper hat unweigerlich seine öffentliche Dimension. Als in der öffentlichen Sphäre geschaffenes soziales Phänomen gehört mein Körper mir und doch nicht mir.“ (ebd.: 43) Was Butler hier als vor-ontologische Seinsbestimmung des Menschen faßt, ist die theoretische Verdoppelung der Bestimmung des kapitalen Subjekts. „Das Eigentum an der *eigenen Person* ist das erste aller Rechte. [...] Jeder Mensch ist alleiniger Eigentümer seiner Person; dieses Eigentum ist unveräußerlich“, schreibt Abbé Sieyès 1789 in seiner Einleitung zur französischen Revolutionsverfassung (Sieyès 1981: 246 ff.). Der Einzelne muß sich zu sich selbst als seinem Privateigentum verhalten, er hat sich selbst als seine ursprüngliche Ware zu denken (vgl. Bruhn 1994: 128) und diese auf den Markt zu tragen. Dort erhält er – so der Tausch erfolgreich ist – deren Tauschwert und tritt den Gebrauchswert ab: die mehrwertschaffende Potenz, womit der Austausch der Ware Arbeitskraft gegen Arbeitslohn ein Austausch ist, in dem der Einzelne gleichzeitig und in einem sein Eigentum erhält und enteignet wird. Dementsprechend ist es die im Arbeitsvertrag empirisch wie fetischistisch verhüllt erscheinende selbstbezügliche Bewegung der Verwertung des Werts, das Kapital also, das von Butler als das „Heilige“ sakralisiert wird.

Doch nicht der „doppelt freie Lohnarbeiter“ Karl Marx' (vgl. Marx 1993: 183) steht Judith Butler hier vor Augen, nicht das von Produktionsmitteln freie kapitale Subjekt, dessen Freiheit von persönlichen Abhängigkeitsverhältnissen zugleich die Bedingung der Möglichkeit allgemein-menschlicher Emanzipation ist. Die Sakralisierung der Verhältnisse ist notwendig zugleich die bewußte Exekutierung ihrer regressivsten und barbarischsten Momente: Die über Kapital und Staat vermittelte Gesellschaft wird nicht kritisiert, weil die von ihr gesetzte Individualität als Anhängsel der Wertverwertung eine ideologische und krisenhafte ist, sie wird vielmehr fröhlich affirmiert, weil längst schon keine Gesellschaft von Individuen mehr gedacht, geschweige denn verwirklicht werden soll, sondern das unmittelbare Kollektiv. „In mir ist eine andere Geschichte am Werk, und es ist unmöglich, zwischen dem ‚Ich‘ [...] und dem ‚Du‘ – der Menge der ‚Dus‘ – das mein Begehren von Anfang an bewohnt

Dies verweist gleichzeitig auf die unaufhebbare Aporie poststrukturalistischen Denkens, die darin besteht, daß die radikale Dezentriertheit, welche das Seiner-selbst-nicht-mächtig-Sein des Denkens und die Unmöglichkeit von Selbstreflexivität konstituiere, ihrerseits nur denkend und damit reflexiv behauptet werden kann. Die Ideologen der Differenz treffen bestimmte Aussagen über etwas, worüber sie ihren eigenen Setzungen gemäß gar nichts Essentielles aussagen könnten: die als jedem Denken entzogen und jeder Konstitution vorausgehend postulierte vor-ontologische Struktur, weswegen sie – dies offen aussprechend (etwa Badiou) oder eher stillschweigend voraussetzend (etwa Butler) – davon ausgehen müssen, daß die Einsicht in die Alterität quasi wie eine Offenbarung über das Bewusstsein kommt; vgl. dazu: Gruber 2009, 67 f.

und enteignet, zu unterscheiden.“ (Butler 2007: 102) Es sei die im Einzelnen sich entbergende Alterität, die bedinge, daß „wir alle nicht genau umgrenzt, nicht wirklich abgesondert, sondern einander körperlich auf Gedeih und Verderb ausgeliefert sind, einer in der Hand des anderen.“ (ebd. 136) Dementsprechend wird man den Anspruch auf bzw. Wunsch nach Versöhnung von Objektivität und Subjektivität in diesem Denken vergeblich suchen und auch der Begriff des Glücks spielt in ihm keine emphatische Rolle. Was Butler fordert, ist vielmehr eine „Identifikation mit dem Leiden selbst“ (dies 2005b: 47), doch nicht um es zu reflektieren und abzuschaffen, sondern um es als menschliches Existenzial anzuerkennen und eine Ethik als Apotheose des Leids, der Qual und der Verletzlichkeit des Lebens zu etablieren.²⁶

Die poststrukturalistische Theorie, die postuliert die Kritik der modernen Subjektphilosophie zu sein, der es um das Ausgesetztsein der Einzelnen an die Differenz, um ein der Dezentriertheit des Subjekts gemäßes Denken geht, stellt sich als die Forderung nach Einfühlung in allumfassende Heteronomie heraus. Die Differenz als jenes Wesen eigener Dignität, das unmittelbar in den Singularitäten wohne und diese stifte, dieser Ort unmittelbarer Ungeschiedenheit, an dem „auch den Denker das Wort [verläßt]“ (Derrida 1992b: 93), ist die begriffliche Verdopplung des Kapitalverhältnisses: Die Abstraktion des Wertes, in die kein Atom Naturstoff eingeht, muß im allgemeinen Äquivalent in einem unmittelbar Konkreten erscheinen und manifestiert sich so als „gespenstische Gegenständlichkeit“ (Marx 1993: 52) eines Real-Abstrakten, das als „automatisches Subjekt“ (Ebd.: 169) das Wesen warenproduzierender Gesellschaft darstellt. Der Poststrukturalismus, der das Einfühlen in die uneinholbare Enteignung durch die Differenz fordert, stellt in Einem die Forderung nach Einfühlung ins Kapital und die nach dessen negativer Aufhebung dar, indem er das Kollektiv als Gemeinschaft der als Effekte der Alterität konstituierten und unauflösbar miteinander verbundenen Einzelnen an eben dessen Stelle setzt. Darin zeigt er sich als Krisenlösungsideologie, die gegen die Charaktermaske des Kapitals ein Subjekt der Krise in Kraft setzen möchte, um die Verwertung des Werts zu retten. (vgl. Scheit 2001: 15) Er ist in seiner Sakralisierung des Kapitals zugleich immer schon über dieses hinaus, indem er die Vermittlung, die das Kapital besorgt, durch Ungeschiedenheit und Unmittelbarkeit ersetzen möchte, und erweist sich so als Hypostasierung der Krise, als Sehnsucht nach dem Ausnahmezustand.

Die Einfühlung in die reine Dynamik um ihrer selbst willen, in die selbstbezügliche Bewegung des Werts, für die jede Konkretisierung in spezifischem Gebrauchswert nur aufzuhebendes Durchgangsstadium ist, ist über die Identifizierung mit der Gemeinschaft, dem Heideggerschen „*ursprüngliche[n] Ganze[n]*“ des faktischen Daseins“ (2006b: 436)²⁷ vermittelt. Dieses bietet jene Konkretheit, die dem Wert als Real-Abstraktem notwendig fehlen muß: jene „ursprüngliche Fülle als eigentliche Realität“ (Butler 1991: 92), die „als *fêlure*, als Diskontinuität und metonymisches Gleiten in der Rede des Subjekts wiederkehrt“ (ebd. 91f.); jene „unkalkulierbare Singularität jedes Einzelnen (vor jedem ‚Subjekt’-Sein)“ (Derrida 2006: 159), die „die Repräsentation übersteigt und das Einzigartige, jede Einmaligkeit ihrer Einschreibung in die Ordnung des Allgemeinen oder des Vergleichs entzieht.“ (ders. 1991: 123) Die Identifizierung mit dem Kollektiv der durch den Anderen enteigneten und diesem überantworteten Effekte ist nichts anderes als die selbstbewußte Rationalisierung und Affirmierung der selbstbezüglichen Bewegung der realen Abstraktion und gleichzeitig die Einfühlung in die absolute Leere des damit gesetzten Vernichtungspotentials. (vgl. Scheit 2001: 32 ff.) Sie ist Aus-

²⁶ Es ist diese Ranküne gegen Zivilisation, Individualität und Emanzipation, die sich u.a. auch in Butlers Antisemitismus reflektiert. Indem sie jedes über Immanenz hinausgehende Denken als „moralischen Narzissmus“ abqualifiziert, dessen selbstherrlicher „Lustgewinn in seiner Fähigkeit liegt, die konkrete Welt zu transzendieren“ (Butler 2007: 141), gerät ihr der Zionismus ins Blickfeld. Der Zionismus als jene politische Bewegung, die sich mit der Leidensposition und Opferrolle der Juden nicht abgeben, sondern diese durch die Schaffung und Erhaltung eines verteidigungsfähigen Staates beenden oder zumindest eindämmen will, gilt Butler als „mörderische Aggression“ (ebd. S. 128), die in ihrer „außergesetzlichen Ausübung von Souveränität“ eine „Einmaligkeit“ darstelle (Butler 2005c: 112). Diese Souveränität entfalte sich mittels gewaltsamer „Permutationen der Staatsmacht“ (dies./Spivak 2007: 12) und verwandle Gaza in ein „Open-Air-Gefängnis“ (ebd. 10) bzw. ein Ghetto (dies. et. al. 2006). Dementsprechend solidarisiert sie sich mit der Hisbollah, die sie als Widerstandsgruppe für die „Selbstbestimmung des libanesischen Volkes“ apostrophiert (dies. 2005c: 119), und mit der Hamas, die sie gemeinsam mit der Hisbollah den „progressiven sozialen Bewegungen“ zurechnet und als Teil der „globalen Linken“ betrachtet, in der Butler auch sich selbst verortet. (dies. 2010b, meine Übersetzung) Vgl. dazu: Gruber 2010.

²⁷ Dies nennt Heidegger auch die „Weise des eigentlichen Existierens“, die durch die „*vorlaufende Entschlossenheit*“ charakterisiert sei, mit der das Dasein auf sich selbst und damit in die „Einfachheit seines *Schicksals*“ zurückkomme. „Wenn aber das schicksalhafte Dasein als In-der-Welt-sein wesenhaft im Mitsein mit Anderen existiert, ist sein Geschehen ein Mitgeschehen und bestimmt als *Geschick*. Damit bezeichnen wir das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes. Das Geschick setzt sich nicht aus einzelnen Schicksalen zusammen, sowenig als das Miteinandersein als ein Zusammenvorkommen mehrerer Subjekte begriffen werden kann. Im Miteinandersein in derselben Welt und in der Entschlossenheit für bestimmte Möglichkeiten sind die Schicksale im vorhinein schon geleitet. In der Mitteilung und im Kampf wird die Macht des Geschicks erst frei.“ (2006b: 382ff.) Vgl. dazu auch Philipp Lenhards Aufsatz über Heidegger und Qutb in diesem Band.

druck der wahnhaften Sehnsucht nach einem krisenfreien Kapitalverhältnis, in dem die „entnaturalisierten Performanz[en]“ (Butler 1991: 214) nicht über den „Anschein der Substanz“ (ebd.: 207) stabilisiert und in partikularisierender Herrschaft still gestellt würden, sondern im Fluß „fortwährende[r] Verschiebung“ (ebd.: 203) reibungsfrei in reiner Prozessualität zirkulierten. Dazu gelte es, sich des störenden nichtidentischen Inhalts – etwa der Individuen und ihres als sedimentierte Regulierungspraxis (vgl. ebd. 190ff.) entqualifizierten Natursubstrats –, der die Form ewig-selbstbezüglicher Dynamik zu bedrohen scheint, zu entledigen und dieses in der Dekonstruktion der Subjektivität und ihres Denkens darzubringen, um darüber „zum Heiligen, das ‚im Gewaltakt einer Übertretung gegeben ist‘ vorzustößen.“ (Derrida 1976c.: 417)

Dieses als „absolut revolutionär“ charakterisierte Projekt „sinnzerstörende[r] Aufzehrung“ (ebd.: 410, Fn. 67) kann aber notwendigerweise keines der Philosophie alleine sein, die immer Denken bleibt, so sehr sie sich auch bemüht, das Denken auszutreiben. Dieses Projekt muß ein politisches sein, in Gestalt einer Bewegung, die den Menschen auf das reduziert, worauf er in der Fassung des Poststrukturalismus schon reduziert ist: auf ein reflexionsloses Nichts, auf ein virtuell bereits totes Opfer im Kampf gegen Abstraktion und Vermittlung. Aus genau diesem Grund waren Schmitt und Heidegger Parteigänger des Nationalsozialismus, und aus eben diesem Grund war Foucault von der schiitischen Revolution im Iran und dem Mythos fasziniert, den er in ihr erkannte. Derrida dagegen nimmt eher die Pose des Meisterdenkers ein, der die prinzipielle Unzulänglichkeit jeder politischen Praxis als existenzielle Bestimmung erkennt, und es darin dem späten Heidegger nachmacht, der seine religiöse Seite in sich (wieder)entdeckte und postulierte, daß „nur noch ein Gott [...] uns retten [kann] [...] Wir können ihn nicht herbeidenken, wir vermögen höchstens die Bereitschaft der Erwartung [des Sich-Offen-Haltens für die Ankunft oder das Ausbleiben Gottes] vorzubereiten. [...] Zu dieser Einsicht zu verhelfen: mehr vermag das Denken nicht, und die Philosophie ist zu Ende.“ (Heidegger 2000b: 671) Dementsprechend stilisiert sich auch Derrida zum „Philosophen der Zukunft“ (Derrida 2002: 65), der als Sprachrohr der Dekonstruktion gleichsam im Zwischenraum die Verantwortung für das Kommende in seinem Kommen trage; in jenem „gefräßige[n] Schlund eines vielgestaltigen Abgrunds zwischen dem einen [von Singularität und Alterität bestimmten] und dem anderen [von repräsentierbaren und untereinander gleichen Subjekt bestimmten] dieser beiden Gesetze“ (ebd.: 48), in dem auch „das Messianische“ als Offenheit für die „jenseits des Wissens“ sich ereignende „Heimsuchung durch den anderen“ (ders. 2003: 60) angesiedelt sei. Dies hinderte ihn jedoch nicht, gemeinsam mit Jürgen Habermas in den Massendemonstrationen zur Verhinderung der militärischen Entmachtung Saddam Husseins, ein „Signal für die Geburt einer europäischen Öffentlichkeit“ (Habermas/Derrida 2004: 44), also einen performativen Vorgriff auf das „andere Kap“ (Derrida 1992a) im Kommen zu sehen und den djihadistischen Vernichtungswahn als eine Bewegung zu charakterisieren, welche den Westen „für die Gewalt einer oktroyierten und entwurzelnden Moderne zur Rechenschaft“ ziehe. (Habermas/Derrida 2004: 50) Judith Butler dagegen zieht diese politischen Konsequenzen selbstbewußt und in aller Offenheit der „verfolgenden Unschuld“ (Karl Kraus), wenn sie sich mit den Frauenfeinden, Homosexuellenhassern und Judenmördern von Hisbollah und Hamas, die tatkräftig den Kampf des „konkreten Lebens“ (Schmitt 2004: 21) gegen Moderne, Zivilisation und deren wahnhaft projizierte Personifizierungen führen, solidarisch erklärt und diese zu progressiven und widerständigen „Bewegungen gegen Kolonialismus und Imperialismus“ (Butler 2010a) stilisiert – auch wenn sie diese Solidarität als kritische verstanden wissen will, weil sie selbst die Gewaltfrage anders beantwortet sehen möchte und „reflexive, nicht gewalttätige Formen“ des Kampfes für akzeptabler hält (ebd.).

Solcherart geht es dem Jargon der Differenz um die Etablierung eines modernen Mythos, der auf eine Gemeinschaft zielt, in der der Einzelne unmittelbar mit der Alterität genannten Objektivität zusammenfällt, sich in einführender Übereinstimmung mit ihr befindet – ein *moderner* Mythos, weil die Ungeschiedenheit nicht von der ersten Natur angestrebt wird, sondern von der zweiten, d.h. gesellschaftlich produzierten. Dieses Projekt ist ein Projekt der selbstbewußt vorangetriebenen Barbarisierung der Zivilisation durch die Zivilisation wie gleichzeitig gegen sie.

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1997a): *Die Aktualität der Philosophie* [1931], in Ders.: *Gesammelte Schriften (AGS)*, Bd. 1, Frankfurt/M., S. 325-344.
- Ders., (1997b): *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie* [1964], in: *AGS*, Bd. 6, S. 413-526.
- Ders., (1997c): *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* [1951], in: *AGS*, Bd. 4
- Ders., (1997d): *Negative Dialektik* [1966], in: *AGS*, Bd. 6, S. 7-412.
- Ders., (1997e): *Parataxis. Zur späten Lyrik Hölderlins* [1964], in: *AGS*, Bd. 11, S.447-491.
- Ders., (1997f): *Vernunft und Offenbarung* [1958], in: *AGS*, Bd. 10.2, S. 608-616.

- Ders., (1997g): *Versuch, das Endspiel zu verstehen*, in: *AGS, Bd. 11*; S. 281-321.
- Ders., (1997h): *Wozu noch Philosophie* [1962], in: *AGS, Bd. 10.2*, S. 459-473.
- Ders., (1997i): *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien* [1959], in: *AGS, Bd. 5*, S. 7-245.
- Ders., (2008): *Ontologie und Dialektik* [1960/61], in: Ders.: *Nachgelassene Schriften, Abt. IV: Vorlesungen, Bd. 7*, Frankfurt/M.
- Bösch, Robert (1998): *Über eine Theorie des Mangels. Zur Psychoanalyse von Jacques Lacan – Teil I*, in: *Krisis. Beiträge zur Kritik der Warengesellschaft*, Nr. 21/22, S. 137-190.
- Bruhn, Joachim (1994): *Das Menschenrecht des Bürgers. 200 Jahre „Freiheit, Gleichheit, Sicherheit“*, in: Ders.: *Was deutsch ist. Zur kritischen Theorie der Nation*, Freiburg i. Br., S. 121-132
- Bürger, Peter (2008): *Der Ursprung des postmodernen Denkens*, Weilerswist.
- Butler Judith (1991): *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt/M.
- Dies., (1995): *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Frankfurt/M.
- Dies., (2001a): *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt/M.
- Dies., (2001b): *Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend*, in: <http://transform.eipcp.net/transversal/0806/butler/de>.
- Dies., (2005a): *Gefährdetes Leben*, in: dies. 2005: *Gefährdetes Leben. Politische Essays*, Frankfurt/M., S. 154-178.
- Dies., (2005b): *Gewalt, Trauer, Politik*, in: dies. 2005: *Gefährdetes Leben. Politische Essays*, Frankfurt/M., S. 36-68.
- Dies., (2005c): *Unbegrenzte Haft*, in: dies. 2005: *Gefährdetes Leben. Politische Essays*, Frankfurt/M., S. 69-120.
- Dies., (2007): *Kritik der ethischen Gewalt. Adorno-Vorlesungen 2002*, Frankfurt/M.
- Dies., (2010a): *In diesem Kampf gibt es keinen Platz für Rassismus*. Interview in der *jungle world* vom 29.07.2010, in: <http://jungle-world.com/artikel/2010/30/41420.html>.
- Dies., (2010b): *Judith Butler on Hamas, Hezbollah & the Israel Lobby*, in: <http://radicalarchives.org/2010/03/28/jbutler-on-hamas-hezbollah-israel-lobby/>.
- Dies. et. al., (2006): *Solidaritätserklärung mit den Menschen in Libanon und Palästina*, in: <http://www.linke.cc/article.php?story=20060824181154493>.
- Dies./Spivak, Gayatri Chakravorty (2007): *Sprache, Politik Zugehörigkeit*, Zürich-Berlin.
- Derrida, Jacques (1976a): *Cogito und die Geschichte des Wahnsinns* [1963], in: ders.: *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M., S. 53-101.
- Ders., (1976b): *Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaft vom Menschen* [1966], in: Ders.: *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M., S. 422-442.
- Ders., (1976c): *Von der beschränkten zur allgemeinen Ökonomie. Ein rückhaltloser Hegelianismus* [1967], in: Ders.: *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M., S. 380-421.
- Ders., (1986): *Implikationen. Gespräch mit Henri Ronse* [1967], in: Ders.: *Positionen*, Wien/Graz, S. 33-51.
- Ders., (1991): *Gesetzeskraft. Der ‚mythische Grund der Autorität‘*; Frankfurt/M.
- Ders., (1992a): *Das andere Kap. Erinnerungen, Antworten und Verantwortungen*, in: ders.: *Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa*, Frankfurt/M., S. 9-80.
- Ders., (1992b): *Vom Geist. Heidegger und die Frage*, Frankfurt/M.
- Ders., (1999): *Die Différance* [1968], in: Ders.: *Randgänge der Philosophie*, Wien, S. 31-56.
- Ders., (2002): *Politik der Freundschaft*, Frankfurt/M.
- Ders., (2003a): *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen* [1997], Berlin.
- Ders., (2003b): *Fichus* [2001], in: Ders.: *Fichus. Frankfurter Rede*, Wien, S. 11-42.
- Ders., (2006): *Autoimmunisierung, wirkliche und symbolische Selbstmorde. Ein Gespräch mit Jacques Derrida* [2001], in: Habermas, Jürgen/ders.: *Philosophie in Zeiten des Terrors. Zwei Gespräche, geführt und kommentiert von Giovanni Borradori*, Hamburg, S. 117-178.
- Ecclesia Catholica (2005): *Katechismus der Katholischen Kirche. Neuübersetzung aufgrund der Editio Typica Latina*, Oldenburg.
- Foucault, Michel (1973): *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft* [1961], Frankfurt/M.
- Freud, Sigmund (1999a): *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse* [1917], in: ders.: *Gesammelte Werke. Bd. XII*, Frankfurt/M., S. 1-12.

- Ders., (1999b): *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* [1933], in: Ders.: *Gesammelte Werke. Bd. XV*, Frankfurt/M.
- Gross, Raphael (2000): *Carl Schmitt und die Juden. Eine deutsche Rechtslehre*, Frankfurt/M.
- Gruber, Alex (2009a): *Postmoderner Apriorismus. Zur Anthropologie Judith Butlers*, in: *Prodomo. Zeitschrift in eigener Sache*, Nr. 12, S. 27-34.
- Ders., (2009b): *Zur Ontologie der Differenz. Über die Unmöglichkeit poststrukturalistischer Gesellschaftskritik*, in: *Bahamas*, Nr. 57, S. 64-70.
- Ders., (2010): *Vernichtung als Bazar der Kulturen. Zur Aktualität des Antirassismus*, in: *Prodomo. Zeitschrift in eigener Sache*, Nr. 14.
- Habermas, Jürgen/Derrida, Jacques (2004): *Der 15. Februar – oder: Was die Europäer verbindet* [2003], in: ders.: *Der gesplante Westen. Kleine politische Schriften X*, Frankfurt/M., S. 43-51
- Heidegger, Martin (2000a): *Aufruf zur Wahl* [1933], in: ders.: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. Gesamtausgabe Bd. 16*, Frankfurt/M., S. 188-189.
- Ders., (2000b): „Nur noch ein Gott kann uns retten.“ *Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger* [1966], in: ders.: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. Gesamtausgabe Bd. 16*, Frankfurt/M., S. 652-683.
- Ders., (2003): *Die Zeit des Weltbildes* [1938], in: Ders.: *Holzwege*, Frankfurt/M., S. 75-113.
- Ders., (2004): *Brief über den „Humanismus“* [1949], in: Ders.: *Wegmarken*, Frankfurt/M., S. 313-364.
- Ders., (2006a): *Der Satz vom Grund* [1955/56], Stuttgart.
- Ders., (2006b): *Sein und Zeit* [1927], Stuttgart.
- Ders., (2008): *Der Satz der Identität* [1957], in: Ders.: *Identität und Differenz*, Stuttgart, S. 9-30
- Horkheimer, Max (1980a): *Der neueste Angriff auf die Metaphysik* [1937], in: *Zeitschrift für Sozialforschung. Jahrgang VI/1937*, München, S. 4-53.
- Ders., (1980b): *Traditionelle und kritische Theorie* [1937], in: *Zeitschrift für Sozialforschung. Jahrgang VI/1937*, München, S. 245-294.
- Lehr, Andreas (1993): *Große Denker & Kleine Geister. Derrida und Lyotard zu Auschwitz*, in: *Kritik und Krise. Materialien gegen Politik und Ökonomie*, Nr. 6, S. 57-60.
- Marten, Rainer (2008): *Die Griechen und die Deutschen – eine unschuldige Konjunktion?*, in: Tauerck, Bernhard (Hg.): *Politische Unschuld? In Sachen Martin Heidegger*, München, S. 131-140.
- Marx, Karl (1976): *Kritik des Gothaer Programms. Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei* [1875], in: *MEW 19*, Berlin, S. 13-32.
- Ders., (1993): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band* [1867], in: *MEW 23*, Berlin.
- Phase 2 Berlin (2009): *Unbehagen von Gewicht. Einleitung zum Schwerpunkt*, in: *Phase 2. Zeitschrift gegen die Realität*, Nr. 32, S. 4-5.
- Rissing, Michaela/Rissing, Thilo (2009): *Politische Theologie. Schmitt – Derrida – Metz. Eine Einführung*, München.
- Rosenberg, Alfred (1936): *Der Mythos des XX. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit* [1930], Berlin.
- Scheit, Gerhard (2001): *Die Meister der Krise. Über den Zusammenhang von Vernichtung und Volkswohlstand*, Freiburg i. Br.
- Schmidt, Alfred (1969a): *Einleitung*, in: Ders. (Hg.): *Beiträge zur Marxistischen Erkenntnistheorie*, Frankfurt/M., S. 7-17.
- Ders., (1969b): *Der strukturalistische Angriff auf die Geschichte*, in: Ders. (Hg.): *Beiträge zur Marxistischen Erkenntnistheorie*, Frankfurt/M., S. 194-265.
- Schmitt, Carl (2003): *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols* [1938], Stuttgart.
- Ders., (2004): *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, [1922], Berlin.
- Ders., (2009): *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien* [1932], Berlin.
- Ders., (2010): *Zur geistesgeschichtlichen Lage des heutigen Parlamentarismus* [1923], Berlin.
- Sieyes, Emmanuel Joseph (1981): *Einleitung zur Verfassung. Anerkennung und erklärende Darstellung der Menschen- und Bürgerrechte* [1789]. In: Ders.: *Politische Schriften 1788-1790*, München/Wien, S. 239-257.
- Türcke, Christoph (1994): *Vermittlung als Gott. Kritik des Didaktik-Kults*, Lüneburg.

Winter, Merve (2009): *Welcher Körper überhaupt? Ein Häufchen unvermeidlich (de-)konstruierte Leiblichkeitserfahrung*, in: *Phase 2. Zeitschrift gegen die Realität*, Nr. 32, S. 24-27.

Zenklusen, Stefan (2002): *Adornos Nichtidentisches und Derridas différance. Für eine Resurrektion negativer Dialektik*, Berlin.