

Manuel Reinhard

Philosophie des Scheiterns

Jacques Derridas aporetische Schriften

180 S. · br. · € 34,90

ISBN 978-3-95832-114-4

Vorwort

»Nichts, nur Bild, nichts anderes, völlige Vergessenheit.«¹
Franz Kafka, *Nachlass*.

»Wir lieben die Philosophie und die ganze Geisteswissenschaft insgesamt ja nur, weil sie absolut hilflos ist.«²
Thomas Bernhard, *Alte Meister*.

»Ladies and Gentlemen, die Funktion der Literatur in der Gesellschaft, meine Ich, ist die permanente Irritation, dass es sie gibt. Nichts weiter.«³
Max Frisch, *Schwarzes Quadrat. Zweite Vorlesung*.

1 Kafka 1994: 172.

2 Bernhard 1985: 44.

3 Frisch 2008: 75.

Philosophie des Scheiterns⁴

Scheitern lässt eine Gesellschaft und ihre Mitglieder lernen, heißt es bekanntlich. Es ermögliche intellektuelle Entwicklungsprozesse, da es die Vor- und Nachteile bestimmter Handlungen deutlich mache. Die *Dialektik des Scheiterns* hat dies von Georg Friedrich Wilhelm Hegels *Phänomenologie des Geistes*⁵ an über Karl Marx' politische Ökonomie bis in das 20. Jahrhundert hinein behauptet. So sollte Marx seine Zeitdiagnostik im *Vorwort zur Kritik der Politischen Ökonomie* einstmals mit dem Fortschrittsoptimismus eben jener Philosophie des Scheiterns begründen:

»Daher stellt sich die Menschheit immer nur Aufgaben, die sie lösen kann, denn genauer betrachtet wird sich stets finden, daß die Aufgabe selbst nur entspringt, wo die materiellen Be-

- 4 Zur Lektüre: Fremdsprachige Autoren werden im Folgenden in deutscher Sprache zitiert, sofern eine Übersetzung vorliegt. Handelt es sich um signifikante Textstellen, so sind diese mit der Originalschrift verglichen (und teilweise verbessert) worden. Etwaige Änderungen an einem Zitat werden unter Angabe von Initialen in eckigen Klammern kenntlich gemacht. Dies gilt ebenfalls für Anmerkungen anderer Personen (Herausgeber, Übersetzer, etc.). Die Quellen von direkten und indirekten Zitaten sowie weiterführende Literaturangaben, detaillierte Ausführungen oder zusätzliches Kontextwissen zu spezifischen Aspekten werden den jeweiligen Kapiteln als Fußnotennoten hinzugefügt. Alle Datumsangaben im Fließtext beziehen sich auf Erstveröffentlichungen oder erstmalige Präsentationen eines Vortrags und stimmen nicht notwendigerweise mit den in den Fußnoten angegebenen Verlagsinsignien überein. Zu guter Letzt: Das im Folgenden aus Gründen der Lesbarkeit vornehmlich verwendete generische Maskulin schließt gleichermaßen weibliche und männliche Personen mit ein.
- 5 So schreibt Hegel im Kapitel *Die Teleologie* im zweiten Teil der *Wissenschaft der Logik*: »Der Zweck ist in ihm selbst der Trieb seiner Realisierung; die Bestimmtheit der Begriffsmomente ist die Äußerlichkeit; die Einfachheit derselben in der Einheit des Begriffes ist aber dem, was sie ist, unangemessen, und der Begriff stößt sich daher von sich selbst ab. Dies Abstoßen ist der Entschluß überhaupt der Beziehung der negativen Einheit auf sich, wodurch sie ausschließende Einzelheit ist; aber durch dies Ausschließen entschließt sie sich oder schließt sich auf, weil es Selbstbestimmen, Setzen seiner selbst ist. Einerseits, indem die Subjektivität sich bestimmt, macht sie sich zur Besonderheit, gibt sich einen Inhalt, der in die Einheit des Begriffes eingeschlossen noch ein innerlicher ist; dies Setzen, die einfache Reflexion-in-sich, ist aber, wie sich ergeben, unmittelbar zugleich ein Voraussetzen; und in demselben Momente, in welchem das Subjekt des Zwecks sich bestimmt, ist es auf eine gleichgültige, äußerliche Objektivität bezogen, die von ihm jener inneren Bestimmtheit gleichgemacht, d. h. als ein durch den Begriff Bestimmtes gesetzt werden soll, zunächst als Mittel« (Hegel 1986c: 447f. Vgl. Hubig 2002: 11ff.).

dingungen ihrer Lösung schon vorhanden oder wenigstens im Prozeß ihres Werdens begriffen sind. In großen Umrissen können asiatische, antike, feudale und modern bürgerliche Produktionsweisen als progressive Epochen der ökonomischen Gesellschaftsformation bezeichnet werden. Die bürgerlichen Produktionsverhältnisse sind die letzte antagonistische Form des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, antagonistisch nicht im Sinn von individuellem Antagonismus, sondern eines aus den gesellschaftlichen Lebensbedingungen der Individuen hervordachsenden Antagonismus, *aber die im Schoß der bürgerlichen Gesellschaft sich entwickelnden Produktivkräfte schaffen zugleich die materiellen Bedingungen zur Lösung dieses Antagonismus.*«⁶

Unangenehm als ein bloßes Scheitern scheint – und zwar insbesondere für die Philosophie – ein Scheitern zu sein, zu dem keine regulativen Ideen der Reflexion auf dieses Scheitern mehr denkbar sind. In der Dialektik des Scheiterns manifestiert sich der neuzeitlich-aufklärerische Fortschrittsoptimismus schließlich in einer seiner letzten Versionen. Doch was ist zu tun, wenn die Bedingungen ihrer Regulae ad directionem ingenii (René Descartes) fortan selbst zum Problem einer dialektischen Philosophie des Scheiterns, von selbstreflexiven Gesellschaften werden?⁷

Zwei aktuelle Beispiele für diese Problematik seien genannt. Zunächst, selbstlernende Algorithmen: Künstliche Intelligenz ist zwar ein wiederkehrendes Thema in der Philosophie und der Informatik. Die programmatischen Veränderungen vieler selbstlernender Algorithmen wie gewisser künstlicher neuronaler Netze bleiben aber selbst für die sie entwickelnden Spezialisten unabsehbar.⁸ Wie lässt sich dann jedoch eine Kontrolle über informationstechnische Infrastrukturen sicherstellen? Zweitens, CRISPR/Cas9: 2012 ist die Entdeckung gemacht worden, dass sogenannte CRISPR (clustered regularly interspaced short palindromic repeats) spezifische Basenpaare zu DNA-Sequenzen hinzufügen oder von diesen entfernen können. John Schimenti bezeichnet die CRISPR-Technologie als wichtigste Innovation des Gene Editings in den vergangenen 30 Jahren.⁹ Die unter dem Namen CRISPR/Cas9 bekannt gewordene Technik der

6 Marx 1971: 9. Hervorhebung von mir.

7 Vgl. Kucklick 2013.

8 Vgl. Kaminski 2014a, 2014b und Geuter 2015. Für einen detaillierten Literaturüberblick vgl. Gillespie/Seaver 2015.

9 Vgl. Ledford 2015.

Erbgutveränderung hinterlässt in den manipulierten Organismen jedoch keine fremden Nukleinsäuren.¹⁰ Wie lässt sich die Diskussion über gentechnisch veränderte Lebewesen aber weiterhin führen, wenn in Folge der *CRISPR*-Technologie laborbasierte Manipulation nicht mehr von konventionellen Formen der Erbgutveränderung oder von ihrem gänzlichen Fehlen unterschieden werden kann? Die Dialektik des Scheiterns setzt voraus, dass die Erkenntnis eines Scheiterns möglich ist, und die Reflexion auf diese Erkenntnis einen Lernprozess in Gang setzt. Die regulativen Ideen der Dialektik sind demnach bedingt durch die Bedingungen von Reflexion. Der Fortschrittsoptimismus einer dialektischen Philosophie des Scheiterns, so ist zu vermuten, wird utopisch, sofern die Möglichkeit von Reflektibilität selbst zu einer *Utopie* wird.

Die gerade genannten Beispiele an technologischen Innovationen lassen es nicht mehr zu, zwischen Künstlicher Intelligenz und Aleatorik (selbstlernende Algorithmen) oder zwischen Kulturation und Evolution (*CRISPR/Cas9*) zu unterscheiden. Es sind Beispiele für »post-faktische« Technologien. Mit diesen Technologien zeitigt sich aufgrund dessen ein, in den Worten Christoph Hubigs, »Verlust an Spuren«¹¹, die sie als solche identifizieren ließen. Sie markieren hiermit das *Scheitern basaler kultureller Episteme von selbstreflexiven Gesellschaften*. Wenn jedoch die Erkenntnis dieses Scheiterns nicht mehr möglich ist (denn mit der Identifizierbarkeit einer Technologie fehlt gleichsam die Möglichkeit einer Reflexion ihrer Implikationen) – oder, was auf das gleiche hinausläuft, sich das subkutane Spannungsniveau eines soziokulturellen Gefährdungsbewusstseins ausbreitet, das mit der Zeit die Sensibilität für wirkliche gegenüber möglichen Risiken abhanden kommen lässt –, wie kann die Dialektik des Scheiterns ihre regulativen Ideen dann noch rechtfertigen? Was bleibt von ihrem Fortschrittsoptimismus, wenn die Bedingungen der Reflexion auf ein Scheitern nicht mehr gegeben sind? Was lässt ein Scheitern erlernen, das nicht reflektierbar wird?

Während Jean-Francois Lyotard in den 1970er Jahren mit dem Namen Postmoderne den Glaubwürdigkeitsverlust philosophischer, moralischer oder politischer Narrative seiner Zeit getauft hat, so würde ein anderer Lyotard angesichts der Unterminierung basaler epistemischer Möglichkeiten heute womöglich von dem Vertrauensverlust in kulturelle Grammatiken der Gegenwart sprechen.¹² Statt dass sich

10 Vgl. Sander/Joung 2014, Karberg 2015 und Ledford 2015.

11 Hubig 2006: 256.

12 Vgl. Lyotard 2009.

die Postmoderne ihrem Ende zuneigen würde, wie zuletzt vermehrt behauptet (oder, so von Martin Gessmann, gefordert)¹³ worden ist, mehren sich seit der Wende zum 21. Jahrhundert die Anzeichen dafür, dass ihre Zeit weiterhin an ihrem Beginn steht. Es zeichnet sich in den letzten Jahren eine Postmoderne ab, die viele Gründe für die Erarbeitung einer alternativen Philosophie des Scheiterns bereithält, ohne dass jedoch absehbar wäre, welchen Prinzipien die regulativen Ideen einer solchen Philosophie zu substituieren wären.¹⁴ Die Notwendigkeit einer aktualisierten Philosophie des Scheiterns sollte mittlerweile ersichtlich geworden sein. Ebenso deutlich scheint jedoch bereits, so bleibt zu schlussfolgern, dass diese Philosophie einer *Aporie* gleichen muss.

Es sei dahingestellt, ob sich Gesellschaften angesichts von postfaktischen Technologien wie selbstlernenden Algorithmen oder CRISPR/Cas9 einer singulären Krisis ausgesetzt sehen. Statt des zeitdiagnostischen Pathos interessiert im Folgenden also vielmehr eine systematische Besonderheit, die sich anhand dieser Technologien für jede an ihrer Zeit interessierte Philosophie verständlich machen lässt: die Verunmöglichung intellektueller Entwicklungsprozesse, das Scheitern von Reflektibilität als grundsätzliches Thema und als prinzipielle Problematik einer Philosophie. Die Überlegungen zu dem *Paradigma einer zeitgenössischen Philosophie des Scheiterns*, die in den vorliegenden Analysen verschriftlicht werden, müssen folglich eine Antwort auf die folgenden Fragen formulieren: Ist zeitgenössische Philosophie des Scheiterns trotz ihrer Aporie möglich? Und falls ja, wie?

Jacques Derridas Projekt der aporetischen Schriften

In dem Vortrag, den er am 15. Juli 1992 in Cerisy-la-Salle gehalten hat, ist kaum ein Satz zu finden, in dem der algerisch-französische Philosoph Jacques Derrida (1930–2004) nicht in *Anführungszeichen* über den eigenen Tod spricht. Würden seine Zuhörer ansonsten doch in dem Glauben bestärkt, sollte er seine Rede beginnen, dass ein Ableben auf gewöhnliche Art und Weise zum Inhalt eines inneren Zwiegesprächs werden könne. Derridas Thema seines Tagungsbeitrags ist die Frage, wie sich der Mensch eine Vorstellung von seiner Endlichkeit machen kann:

¹³ Vgl. Gessmann 2015.

¹⁴ Eine soziologische Version dieses Arguments findet sich in Zilian 2010.

»Um mich nicht weiter in weitschweifigen Präambeln zu verlieren, werde ich jetzt sehr schnell sagen, warum ›mein Tod‹ das Subjekt dieser kleinen aporetischen Grabrede sein wird. Zunächst hier für die Aporie, das heißt das Unmögliche, die Unmöglichkeit als das, was nicht überschreiten oder passieren kann, nicht sogar den Nicht-Schritt, sondern die Beraubung des Schritts/Nicht [privation du pas] (die beraubende Form daran wäre eine Art von schritt-los [a-pas]): Ich möchte mich ein wenig mit der großen und berühmten Definition des Todes in *Sein und Zeit* auseinandersetzen: ›Der Tod ist die Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit.‹ Schließlich möchte ich diesen Versuch einer Erklärung mit dem überkreuzen, was unsere gemeinsame Sorge hier in Cerisy-la-Salle anlässlich dieser Dekade ist, das heißt ›die Überschreitung der Grenzen.‹«¹⁵

Wie ist es möglich, fragt Derrida am Anfang seines Vortrags, über den eigenen Tod nachzudenken, einen Begriff der Sterblichkeit zu formulieren, wenn dies doch die Überschreitung der eigenen Grenzen, die Transgression anthropologischer Endlichkeit voraussetzt?¹⁶

Der eigene Tod, so Derrida im Sommer 1992, gleicht einem *Hapax legomenon*.¹⁷ »Hapax legomenon« ist in der quantitativen Linguistik der Fachausdruck für ein Wort, das nur ein einziges Mal innerhalb eines spezifischen Textkorpus vorkommt. Der Terminus verweist demnach auf die Vokabel eines Autors, die kaum etwas mit diesem Autor und seinem Stil zu tun hat. Er markiert eine stilistische Besonderheit, die nichts anderes als ein Stilbruch zu sein scheint. Ein Hapax legomenon ist hiermit eine paradoxe Singularität: ein Id, das ein Aliud ist.

Derrida vergleicht diesen Zusammenfall von Eigen- und Fremdheit eines Hapax legomenon – der erste Teil seines Vortrags folgt der Überschrift *Finis*, der zweite Teil trägt den Titel *Auf die Ankunft gefaßt sein* – nunmehr mit der Frage nach dem eigenen Tod.¹⁸ Martin Heideggers Daseinsanalytik aus *Sein und Zeit* ist eine der beiden, Philippe Ariès' kulturgeschichtliche Überlegungen sind die zweite

15 Vgl. Derrida 1998: 46.

16 Vgl. ebd.: 45ff.

17 Vgl. ebd.: 46.

18 In Bezug auf den Kontext dieser Fragestellung vgl. ebd.: 64ff.

und komplementäre Kontrastfigur seiner folgenden Antwort.¹⁹ Die Notwendigkeit, dass uns der Tod zu denken geben muss, erscheint Derrida als ein grundsätzliches Problem. Den Grund für diese Problematik erkennt er in der Unmöglichkeit, mehr zu sagen, als dass unser Tod gewesen sein wird, und in der Tatsache, dass jedes weitere Nachdenken über den eigenen Tod eine Spekulation sei.²⁰ Der Tod unterminiert laut Derrida dementsprechend die Reflexion auf die eigene Sterblichkeit, während er diese Reflexion gleichermaßen zu einem menschlichen Imperativ mache. Weder lässt sich Derrida zufolge der eigene Tod denken, um verstehen zu können, was Heidegger mit der Grundsätzlichkeit dieses Nachdenkens für die »Eigentlichkeit des Daseins« meint.²¹ Noch bedeutete diese resignative Skepsis aber, dass eine Konzeptionalisierung der menschlichen Sterblichkeit schlichtweg eine Absurdität sei und – statt einer Daseinsanalyse im Stile Heideggers – eine Ariès' folgende Kulturgeschichte zur paradigmatischen Theorie des Todes werde.²² Eine »perverse Unlogik«²³ (Denis McManus): Die Frage nach dem eigenen Tod – und Derridas Antwort auf sie – hypostasiert die Reflexion auf die anthropologische Sterblichkeit somit als eine *ausweglose Situation*.²⁴

Derridas Vortrag in Cerisy-la-Salle stellt eine weitere der detaillierten Lektüren dar, die seinen Namen bereits 1967 unter dem Stichwort »Dekonstruktion« bekannt gemacht haben. Nichtsdestotrotz präsentiert Derrida mit seiner Rede, ebenso wie die weiteren

19 Derrida interessiert sich in seiner Rede vom 15. Juli 1992 zunächst für Heideggers Todesanalytik in §54 von *Sein und Zeit*, bevor er diese mit Ariès' Ausführungen zur Kulturgeschichte des Todes vergleicht. Heideggers existenzial-ontologische Unterscheidung zwischen verenden, enden und sterben läuft laut Derrida auf eine Aporie hinaus: »Dieser [der eigene Tod] ist zugleich seine *eigenste* Möglichkeit und jene gleiche (eigenste) Möglichkeit als Unmöglichkeit (also das *am wenigsten eigene*, würde ich sagen, aber Heidegger wird es niemals so sagen)« (ebd.: 116). Obwohl Heideggers Philosophie des Todes und ihre Aporie im weiteren Verlauf von Derridas Rede zum zentralen Thema werden, seien sie hier nur beiläufig erwähnt. Der Grund dafür ist, dass Derrida sie späterhin bloß als exemplarisches Beispiel für sein Projekt der aporetischen Schriften bezeichnet (vgl. ebd.: 117). Bislang beschränkt sich die Analyse von Derridas Cerisy-la-Salle-Rede jedoch zuvörderst auf seine Heidegger-Interpretation (vgl. Meier 2008: 494, Raffoul 2008: 280f. und Noys 2010: 23–51).

20 Vgl. Derrida 1998: 46f.

21 Vgl. Heidegger 1976: 349.

22 Vgl. Derrida 1998: 77ff.

23 McManus 2002: 71.

24 Vgl. Derrida 1998: 53.

Teilnehmer der Konferenz, auf der sie gehalten worden ist, eine Retrospektive auf die eigenen Publikationen der 1980er Jahre.²⁵ So kann es kaum verwundern, dass sich Derrida an späterer Stelle seines Tagungsbeitrags dazu äußert, dass er sich nur in exemplarischer Hinsicht für die existenzial-ontologischen Implikationen der Sterblichkeit (Heidegger) oder ihre Invisibilisierung im Alltag des Westens (Ariès) interessiert.²⁶ Dass Derrida seine Überlegungen zu Heideggers Existenzialontologie und zu Ariès' Kulturanthropologie daraufhin aber dieserart unter die Programmatik der eigenen Philosophie subsumiert, »mit einer formalisierbaren Regelmäßigkeit, über die ich etwas sagen möchte«²⁷, überrascht dennoch. Derrida behauptet gegen Ende seines Vortrags von der Ausweglosigkeit einer Reflexion auf anthropologische Sterblichkeit schlichtweg, dass sie »ein Beispiel unter anderen«²⁸ sei. Ein Beispiel für »jene *Aporetologie oder Aporetographie*«, so Derrida, »mit denen ich mich seither«²⁹ unablässig herumgeschlagen habe«³⁰.

Mit seinen Reflexionen auf die Endlichkeit des Anthropos verdeutlicht Derrida in seinem Vortrag ein intellektuelles Scheitern, das er als Aporie bezeichnet. Dieses Scheitern lässt ihn über 20 Jahre hinweg Fragen nach den Implikationen von theoretischen und praxeologischen Aporien formulieren. Es wird zum Programm von *Derridas Projekt der aporetischen Schriften*. Die aporetischen Schriften, die er zwischen 1972 und 1992 publiziert hat – »jene Aporetologie oder Aporetographie«, von der soeben die Rede war, »a via negativa«³¹ (Marius Timmann Mjaaland) –, werden von Derrida kurz darauf wie folgt benannt: *Ousia und gramme, Tympanon, Glas*,

25 Vgl. Mallet 1994.

26 Vgl. Derrida 1998: 117.

27 Ebd.: 30.

28 Ebd.: 117.

29 Die Frage, auf welchen Zeitpunkt sich dieses »seither« und demnach der Beginn von Derridas Projekt der aporetischen Schriften bezieht, lässt sich nicht eindeutig beantworten. Am 15. Juli 1992 datiert Derrida den Anfang seines Interesses an Aporien auf *Ousia und gramme* (vgl. ebd.: 30f.). Als Beginn der Arbeit an seinem Projekt bezeichnet Derrida an anderer Stelle, ein Jahr vor dem Vortrag in Cerisy-la-Salle, eine Reihe von Seminaren, die er 1977/1978 an der Ecole normale supérieure in Paris gehalten hat. In *Falschgeld* – der Titel der Publikation dieser Seminare – geht Derrida 1991 sogar soweit, das Konzept der Différance als Aporie darzustellen und sein Interesse an Aporien somit gleichsam an den Beginn seiner Tätigkeit als Philosoph zu legen (vgl. Derrida 1993: 166, Fn. 21).

30 Derrida 1998: 33. Hervorhebung von mir.

31 Mjaaland 2008: 71.

Fors, Pas, Mochlos oder das Auge der Universität (Teil der noch nicht gänzlich ins Deutsche übersetzten Textsammlung *Du droit à la philosophie*), *Mémoires, Psyche* (ebenfalls ein Teil des auf seine vollständige Übersetzung wartenden Schriftbands *Psyché*), *Schibboleth, Limited Inc., Falschgeld, Das andere Kap, Passionen* und *Den Tod geben*.³²

Spätestens mit dem Vortrag, den Derrida im Sommer 1992 gehalten hat, ist deutlich geworden, dass er sich wie kaum ein anderer Philosoph des 20. Jahrhunderts das Nachdenken über Aporien, über das Scheitern von sozio-kulturellen Epistemen zu einer seiner *akademischen Leitideen* gemacht hat. Derrida stilisiert seine Rede in Cerisy-la-Salle jedoch nicht mit dem juristischen Duktus Immanuel Kants.³³ Auch in den weiteren aporetischen Schriften unternimmt Derrida nicht mehr den Versuch, die Aporien der menschlichen Erkenntnis, wie Kant im *Zweiten Hauptstück* der *Transzendentalen Dialektik* seiner *Kritik der reinen Vernunft*, als transzendente Irrwege der Verstandeskategorien zu psychologisieren.³⁴ Derrida stilisiert seinen Tagungsbeitrag ebenso wenig im Gestus eines Ludwig Wittgenstein.³⁵ Das Scheitern philosophischer Klärungsversuche scheint ihm, anders als im Anschluss an Wittgensteins *Philosophische Untersuchungen* weiten Teilen der angelsächsischen Philosophie, mehr zu sein als sprachpragmatische Sackgassen einer philosophischen Lebensform.³⁶ Im Laufe der aporetischen Schriften und ihres Projekts, das 1972 mit *Tympanon* und der Frage nach der Grenze der Philosophie begonnen hat, gibt sich Derrida zwar weiterhin in der transzendentalphilosophischen Tradition Kants zu erkennen (auch Derrida analysiert die Bedingungen der Möglichkeit von sozio-kulturellen Epistemen und ihrer Aporien). Er formuliert in seinem Projekt, das 1992 mit *Das andere Kap, Den Tod geben* sowie *Passionen* und ihren Analysen zu politischen, ethischen und moralischen Aporien beendet worden ist, dennoch skeptischere Antworten als Wittgenstein (ein Scheitern von Philosophie wird Derrida nicht mehr als sprachliches Phänomen nivellieren können).

Derridas Projekt der aporetischen Schriften ist das Projekt einer Apologie. Die aporetischen Schriften, die Derrida am 15. Juli 1992 in Cerisy-la-Salle als zusammengehörendes Projekt vorgestellt hat, lassen die Aporien traditioneller Narrative des Abendlands para-

32 Vgl. Derrida 1998: 33.

33 Vgl. Kant 1956: B, 779.

34 Vgl. ebd.: B, 432–595.

35 Vgl. Wittgenstein 2003.

36 Vgl. Derrida 1998: 35.

VORWORT

doxerweise als notwendige Bedingungen eben dieser Narrative und ihrer universalistischen Diskurse erscheinen: von Politik, Moral und Philosophie selbst. Derridas Projekt sollte schließlich zum Modellversuch einer zeitgenössischen Philosophie des Scheiterns werden. Anders jedoch, als es sich Derrida seinerzeit gedacht hat.

1. Auto-Dekonstruktion

Von Derridas Projekt der aporetischen Schriften zu einer zeitgenössischen Philosophie des Scheiterns: Die Einleitung meiner Analysen zu Derridas Projekt soll zunächst ihre Programmatik verdeutlichen. Diese wird aus exegetischen und systematischen Teiluntersuchungen darstellungstheoretischer Art bestehen.

Ich werde die aporetischen Schriften chronologisch rekonstruieren (siehe Kapitel 3 und 4). Daraufhin lässt sich die theoretische und praxeologische Relevanz der aporetischen Schriften und ihres Projekts mit wechselseitigem Bezug aufeinander thematisieren (siehe Kapitel 5). Ich werde Derridas Projekt schließlich als Modellversuch einer Philosophie des Scheiterns analysieren: Mit prinzipiellen Reflexionen zu dem Paradigma einer zeitgenössischen Philosophie des Scheiterns, ihrer regulativen Idee und Methode, werde ich die vorliegenden Untersuchungen letzten Endes beschließen (siehe Kapitel 6).

Zunächst jedoch sei die Rede von: den Intentionen meiner Analysen zum Projekt der aporetischen Schriften, (siehe Kapitel 1.1), ihren Methoden (siehe ebenda) sowie letztlich von der bisherigen Rezeptionsgeschichte des Projekts (siehe Kapitel 1.2).

1.1 Darstellungstheoretische Lektüren

I.

Die Problematik der vorliegenden Analysen zu Derridas Projekt der aporetischen Schriften lautet: Je aktueller die Themen einer Philosophie des Scheiterns sind, desto problematischer ist die Anwendung ihrer Methoden. Der Grund für diese Problematik ist der folgende: Ist das Wissen in Bezug auf bestimmte Themengebiete begrenzt, so wie es bei technologischen Innovationen wie selbstlernenden Algorithmen oder CRISPR/Cas9 zu beobachten ist, muss dass diesbezügliche Wissen einer Philosophie des Scheiterns ebenso begrenzt erscheinen. Als zeitdiagnostisch interessierte Philosophie verbleibt auch sie innerhalb der epistemischen Möglichkeiten von konkreten Expertenkulturen; ihre Methodik kann diese Wissenskulturen weder fundieren noch transzendieren. Das Scheitern von sozio-kulturellen Epistemen ist aus diesem Grund das Scheitern der Episteme einer Philosophie des Scheiterns selbst (siehe Vorwort). Je relevanter sie ist, desto irrelevanter scheint sie demnach sein zu müssen. Philosophie des

Scheiterns ist, wie es scheint, eine Aporie. Damit stellt sich die Frage: Wie soll zeitgenössische Philosophie des Scheiterns möglich sein?

Diese Frage, von der die vorliegenden Analysen zu Derridas Projekt ihren Ausgang nehmen, lässt sich beantworten, indem man sie zunächst Derridas Projekt selbst stellt. Eine Antwort auf sie wird fürderhin, so ist zu vermuten, eine Antwort auf die Problematik einer zeitgenössischen Philosophie des Scheiterns selbst sein. In der Philosophiegeschichte ist von dem Konzept der Möglichkeit auf unterschiedliche Art und Weise gesprochen worden.³⁷ Die Widerspruchsfreiheit einer Sache für den Logos bedingt laut Aristoteles – gleiches gilt umgekehrt – das reale Vermögen einer Existenz (Probabilismus).³⁸ Seit Kants Skepsis gegenüber Realismen jeglicher Art ist von dem Konzept nicht viel mehr geblieben als eine modallogische Kategorie (Possibilismus).³⁹ Das Konzept der Möglichkeit – in den folgenden Kapiteln erörtert – meint aber weder eine der drei Modalitäten des Possibilismus noch ein reales Vermögen im Sinne des Probabilismus. Vielmehr verweist es auf die *Möglichkeiten des Denkens in Abhängigkeit von seinen Artikulationsformen*.⁴⁰ Es identifiziert dementsprechend die generischen Funktionen der Darstellungsmodi von argumentativen Diskursen. Es markiert somit den Zusammenhang zwischen Rhetorik und Argumentationslogik einer spezifischen Philosophie: Was erscheint Derrida – ausgehend von seiner Darstellung eines Sachverhalts – als ein mögliches Thema an ihm? Welche Probleme geben sich ihm an dieser Thematik wahrscheinlich zu erkennen? Wieso sind Derridas Schlussfolgerungen notwendigerweise Korrelate eines literarischen Diskurses?

Die Fragen der vorliegenden Analysen zum Projekt sind Fragen an die Darstellungen des Projekts. Diese Fragen stehen in der forschungslogischen Tradition der Wissenschaftstheorie, -geschichte und -soziologie.⁴¹ »[L]iterature exemplifies the status of any discipline

37 Für einen historischen Abriss des Konzepts der Möglichkeit vgl. den diesbezüglichen Artikel im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* (vgl. Seidl 1984).

38 Vgl. Aristoteles 2000: V 12.

39 In Bezug auf eine historisch-systematische Einführung in die Modallogik und die Trias Möglichkeit, Wahrscheinlichkeit und Notwendigkeit vgl. Weidemann 1984.

40 Vgl. Kant 1956: B, 265.

41 Darstellungen und ihre Effekte werden in der Wissenschaftstheorie, -geschichte und -soziologie zumeist bezüglich der Wechselwirkung zwischen wissenschaftlichen Modellen und spezifischen Forschungsergebnissen analysiert (Vgl. Crease 1993, Morgan/Morrison 1999 und Toon 2010). Diese Analysen sind zentraler Bestandteil ganzer Forschungsgebiete geworden, so insbes. der Science and

to be present to itself in its founding act [...]»⁴² (Joseph G. Kronick). Darstellungen, meint nicht nur Kronick, konzeptionalisieren ein Etwas als einen identifizierbaren Sachverhalt.⁴³ Sie konturieren an dem Sachverhalt demzufolge spezifische Aspekte, andere dagegen weniger. Es erscheinen mit philosophischen Darstellungen infolgedessen manche Reflexionen auf ein Thema als möglich, eventuell als notwendig, andere als unwahrscheinlich, gar als unmöglich. Eine Untersuchung der Darstellungen einer Philosophie lässt sich darum als eine Untersuchung der *Möglichkeiten, Plausibilitäten und Evidenzen*, die mit der Rhetorik dieser Philosophie einhergehen, bezeichnen. Analysen dieser Art bestimmen also ein *argumentationslogisches Plausibilitätsmuster*. Der Begriff »Plausibilitätsmuster« beschreibt in den folgenden Kapiteln die Wechselseitigkeit zwischen Rhetorik und Argumentationslogik einer Philosophie, in letzter Hinsicht folglich ihr systematisches Inferenzmuster. Er wird hier verwendet, da der Begriff ermöglicht, die Logik einer Philosophie darzustellen (und als Darstellung gleichsam zu reflektieren). Dies ist vergleichbar mit der Forschungslogik der jungen Geschichte der Kultursemiotik.

Die vorliegenden Analysen zu den aporetischen Schriften – zu den Darstellungen der Schriften – gleichen darüber hinaus der Programmatik der seit den 1980er Jahren steigenden Anzahl an Untersuchungen der Medienwissenschaft.⁴⁴ »Derrida himself, ironically, [...]

Technology Studies und ihrer Kritik an der traditionellen Ideengeschichte. Mit den Veröffentlichungen von – um nur einige wenige Beispiele zu nennen – Steven Shapin, Christian Licoppe oder Gianna Pomata liegen bereits zahlreiche Studien über den Aufstieg der experimentellen Methode in der frühen Neuzeit vor, die die konstitutive Bedeutung darstellungstheoretischer Aspekte wie der Genese von Genren (vgl. Pomata 2011), Narrativen (vgl. Licoppe 1994) oder rhetorischen Strategien (vgl. Shapin 1984) untersuchen.

42 Kronick 1999: 11.

43 Bezüglich der Genese des Begriffs der »Darstellung« als eines philosophischen Fachterminus, seiner philosophiegeschichtlichen Bedeutung und der zeitgenössischen Verwendungsweise des Begriffs vgl. Menninghaus 1994, Rorty 1992 bzw. Schöttler 2012.

44 »Die theoretische Auseinandersetzung mit dem *Phänomen* des Medialen [...] ist nicht neu«, schreiben Stefan Münker und Alexander Roesler im Vorwort ihrer interdisziplinären Sammlung medientheoretischer Essays, »die theoretische Auseinandersetzung mit dem *Begriff* des Mediums schon« (Münker/Roesler 2008: 7). Im deutschsprachigen Raum haben insbes. Friedrich Kittlers Untersuchungen zu den Auswirkungen von Aufschreibesystemen auf Denkprozesse (vgl. Kittler 1986), im englischsprachigen Raum Marshall McLuhans Analysen zur strukturierenden Bedeutung von Medien für ihre jeweiligen Inhalte diese Entwicklung befördert (vgl. McLuhan 1992). Die Analyse von argumentationslogischen Plausibilitätsmustern, die mit spezifischen Darstellungsmodi korrelieren

tends to exploit the multiple resources of language«⁴⁵ (Andrea Hurst). Die folgenden Kapitel stellen dennoch, pace Hurst, keine literaturwissenschaftliche Lektüre Derridas dar. Ein grundsätzliches Motiv der weiteren Abschnitte ist zwar, die Überlegungen der aporetischen Schriften in Bezug auf die Rhetorik, die Medialität ihrer Worte zu rekonstruieren. Reflexionen zum Paradigma einer zeitgenössischen Philosophie des Scheiterns bleiben in ihrer Analyse von Derridas Rhetorik, von seiner literarischen Technik, nichtsdestotrotz ein selbstreferenzielles Programm. Sie thematisieren die *Suggestivkraft* dieser Techniken aufgrund dessen nur im Kontext der eigenen Systematisierungsversuche. Der Begriff der »Suggestivkraft« oder »Suggestibilität« markiert des Weiteren weniger eine kritisch-pejorative Skepsis gegenüber Derrida als vielmehr das inhärente Plausibilitätsmuster seiner philosophischen Darstellungstypen. Aktuelle Forschungsstränge der Techniktheorie haben die Programmatik der vorliegenden Analysen bereits weit über die Philosophie hinaus – und den universitären Wissenschaftsbetrieb im Allgemeinen – ausdifferenziert.⁴⁶

Zwischen Kultursemiotik, Medientheorie und Wissenschaftsforschung: Was bleibt der Philosophie? Die Philosophie der vorliegenden Analysen zielt nicht auf logische Untersuchungen zur wissenschaftlichen Methodik ab. Der Grund dafür ist, dass sie anders als der Positivismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts nicht als Prima

ren, ist Teil eines aktuellen Forschungsprogramms der Medienphilosophie (vgl. Krämer 1991, Groys 2001 und Mersch 2008). Für einen Überblick über die jüngsten Entwicklungen innerhalb der Medienphilosophie vgl. Nagl/Sandbothe 2005, Krämer 2008 und Münker/Roesler 2008.

45 Hurst 2008: 12.

46 Christoph Hubigs Technikphilosophie lässt sich hierfür als Beispiel anführen. Hubigs Überlegungen nehmen in seinem Hauptwerk *Die Kunst des Möglichen I* Ausgang von der konkreten Nutzung einer Technik. Die »Macht der Mittel« (Hubig 2006: 156) werde erst in ihrem Einsatz zur Realisierung eines Zwecks nachvollziehbar, und zwar insbesondere dann, wenn sie unintendierte Folgewirkungen nach sich zieht. Gleiches gelte jedoch auch in Bezug auf die realistische Einschätzung von Zwecken selbst. Technische Artefakte und ihre Eigenlogik konzeptualisiert Hubig in Anschluss an Hegel demnach als Bedingung einer Reflexion auf Zweck-Mittel-Relationen und Handlungsvollzüge, statt bloß als nachgeordnete und instrumentelle Instanz (vgl. ebd.: 155f.). Hubigs Konzept von Technik bildet somit einen Reflexionsbegriff: »Wenn ›Technik‹ Mittel als Aktualisierungen einer Medialität meint, mithin die gezeitigten Zwecke nicht bloß als Effekte des Mitteleinsatzes, sondern zugleich als Aktualisierungen dieser Medialität begreift, dann ist ›Technik‹ kein prädikativ verwendeter Begriff [...], sondern Resultat einer Reflexion – ein Reflexionsbegriff« (ebd.: 230). Als Überblick über die Techniktheorie der Gegenwart vgl. Hubig/Huning/Ropohl 2013b.

Philosophia erscheinen möchte.⁴⁷ Sie begnügt sich jedoch ebenso wenig mit einer weiteren romanhaften Erzählung über das denkende Leben in technologisierten Welten, wie es der Poststrukturalismus in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts nicht selten zu sein schien.⁴⁸ Diese Analysen folgen dagegen einem pragmatischen Interesse. Nach dem Logizismus der älteren Philosophiegeschichte und dem Ästhetizismus ihrer jüngsten Vergangenheit bleibt der Philosophie eine Gegenwart und deren sozio-kulturelle Herausforderungen. »Je mehr die Philosophie nach Autonomie strebt«, so Richard Rorty im Vorwort seines Schriftbands *Philosophie als Kulturpolitik*, »desto weniger Aufmerksamkeit verdient sie.«⁴⁹ Für ihre Zeit und deren Gesellschaft wird diese Philosophie zu einem weiteren Forum gesamtgesellschaftlicher Selbstreflexion, und innerhalb der akademischen Disziplinen gerade durch die Allgemeinheit dieses Anspruchs besonders.

Das Ziel der vorliegenden Analysen zu Derridas Projekt der aporetischen Schriften ist dieses: Die folgenden Kapitel sollen das Verhältnis zwischen Derridas Darstellungen und seinen Reflexionen bestimmen. Sie rekonstruieren die argumentationslogischen Möglichkeiten, Plausibilitäten und Evidenzen des Projekts, mit Verweis auf seine rhetorischen Bedingungen als literarisches Gesamtwerk. Folglich identifizieren sie das argumentationslogische Plausibilitätsmuster der aporetischen Schriften. Die Analyse des Plausibilitätsmusters von Derridas Philosophie des Scheiterns wird schließlich, so die *systematische Leitidee*, eine Reflexion auf das Paradigma von zeitgenössischer Philosophie des Scheiterns im Allgemeinen möglich machen, und eo ipso auf den Status quo von gesamtgesellschaftlicher Selbstreflexion in postfaktischen Welten.

»Darstellungen«, schreibt Dirk Rustemeyer:

»sind welterschöpferische Prozesse, in denen Zeichenverkettungen Realität – Dauer, Anschluss, Erkennbarkeit und Wahrscheinlichkeit – erlangen. Gegenüber ihren Referenten stellen sie kein Zweites dar, das ein Erstes mehr oder weniger zuverlässig abbildet, um zu einem Dritten – der Wahrheit des Allgemeinen – zu führen. Ebenso wenig erfinden sie einfach Wirklichkeit. Vielmehr erzeugen sie Form-Prozesse, die auf besondere Weise Zeichenarten verknüpfen und eigene Plausibilitäten, Evidenzen und Möglichkeiten aufbauen. Die Fähigkeit von Darstellungen,

47 Vgl. Carnap 1966: 65–74.

48 Vgl. Rorty 1992: 9–17.

49 Rorty 2008b: 11.

Anschlussfähigkeit zu gewinnen, Neues einzuführen, innovativ mit Symbolen umzugehen und von anderen Beobachtern wiederholt zu werden – kurz: das kulturschöpferische Potential ihrer Unterscheidungsform hängt vom Zusammenspiel der Dimensionen einer Zeichenfunktion ab. In Darstellungen nehmen Unterscheidungen kulturelle Formen an, die mit symbolischen und sozialen Ordnungen verkettet sind. Mit Hilfe von Darstellungen unterscheiden wir jeweils den Unterschied von Unterschied und Unterscheidung, stellen die Wirklichkeit bestimmter Beobachtungen in den Horizont des auch anders Möglichen und entwickeln Formen, mit Komplexität fertigzuwerden, das heißt: Unterscheidungs- und entscheidungsfähig zu bleiben.«⁵⁰

II.

Die Philosophie, die der Methodologie der vorliegenden Analysen zu Derridas Projekt der aporetischen Schriften zugrunde liegt, ist bereits für Friedrich Nietzsche ein Thema gewesen.⁵¹ Als semiotische Untersuchungen haben Jean Baudrillards *Agonie des Realen*⁵² und insbesondere Roland Barthes' *Mythen des Alltags*⁵³ die Methodik ihrer Gegenwartsdiagnosen erstmals an den Darstellungen von sozio-kulturellen Reflexionen fixiert. In der Zwischenzeit sind diese Methoden unter dem Stichwort *Darstellungstheorie* zu einer philosophischen Methodologie ausdifferenziert worden, die verschiedene Forschungsprogramme unterschiedlicher akademischer Disziplinen unterstützt.⁵⁴

›Darstellungstheorie‹ meint eine, und dies sagt bereits das Wesentliche über ihre forschungslogische Bedeutung aus, konstruktivistische Methodologie. Ihr Untersuchungsobjekt ist demnach die *Produktivität von Darstellungen*. In der Erörterung dieser realisiert sie die Konzeptionalisierung eines Etwas und dessen Thematisierung als einen spezifischen Sachverhalt. Eine darstellungstheoretische Methodik registriert an den Darstellungen des Denkens die Möglichkeiten, die diese Darstellungen einem dargestellten Sachverhalt geben, um als solcher identifizierbar zu sein. Ihre Analysen machen

50 Rustemeyer 2012: 421.

51 Vgl. Nietzsche 1980.

52 Vgl. Baudrillard 1978.

53 Vgl. Barthes 2003.

54 Für eine philosophische Grundlegung der Darstellungstheorie vgl. Rustemeyer 2006, Rustemeyer 2009 und Rustemeyer 2012.

dementsprechend die argumentationslogischen Möglichkeiten, Plausibilitäten und Evidenzen intelligibel, die mit spezifischen Darstellungstypen für philosophische Reflexionen korrelieren, immer mit Rekurs auf ihre rhetorischen Elemente.⁵⁵ So extrahiert sie das Plausibilitätsmuster einer Philosophie. Eine darstellungstheoretische Methode ermöglicht ipso facto – als eine basale, jedoch nicht als einzige philosophische Methodologie ihrer Art –, die Analyse der Rekursivität zwischen der Rhetorik und der Argumentationslogik von Philosophien.⁵⁶

Die Methodologie der Darstellungstheorie lässt sich auf verschiedene Art und Weise ausdifferenzieren. Zum Beispiel dieserart: *Dekonstruktion* – egal ob diejenige, die sich in den Werken Derridas, Paul de Mans oder anderer begründet findet – tritt auf als Rebellion gegen die von ihr konstatierte Tradition des Logos.⁵⁷ Sie widersetzt sich demnach der abendländischen Metaphysik und der dieser unterstellten Ignoranz gegenüber den philosophischen Implikationen von Schriftlichkeit. Gemeinsam ist den unterschiedlichen Ausformungen der Dekonstruktion hiermit, dass sie Philosophie nicht weiter als Opposition zur sublimen Gewalt der Rhetorik stilisieren.⁵⁸ Die vorliegenden Analysen zum Projekt der aporetischen Schriften werden insbesondere die methodischen Spezifikationen von Derridas wichtigstem dekonstruktivistischen Weggefährten – Paul de Man und dessen sogenannter Yale School – heranziehen, um die Grundsätze der Darstellungstheorie in einer ersten Hinsicht zu konkretisieren. Namentlich mit de Mans Essays aus dem Sammelband *Allegorien des Lesens* lässt sich das Verhältnis zwischen Darstellungen und Reflexionen fokussieren, ohne Schriftlichkeit gleichsam als konstitutives Prinzip von Philosophie zu verabsolutieren.

Ihre zahlreichen Gruppierungen, insbesondere die Divergenzen zwischen ihren einflussreichen Traditionslinien in England (Ludwig Wittgenstein), Frankreich (Michel Foucault) und Deutschland (Jürgen Habermas), lassen die grundsätzliche Gemeinsamkeit der unterschiedlichen *Diskurstheorien* schnell übersehen. Diese Gemeinsamkeit besteht jedoch in ihrer jeweiligen Skepsis bezüglich der Autarkie von Philosophie.⁵⁹ Die vorliegenden Analysen zu Derridas Projekt werden insbesondere die methodischen Spezifikationen von Herbert

55 Vgl. Debray 2003: 129–163.

56 Vgl. de Man 1971b.

57 Vgl. Gehring 2011.

58 Vgl. Derrida 1976d: 119 und de Man 1988a: 176f.

59 Vgl. Habermas 1981, Wittgenstein 2003 Foucault 2007.

Schnädelbachs Diskurstheorie (die Unterscheidung zwischen sinn-explikativen, deskriptiven und normativen Diskursdimensionen) einsetzen, um die Grundsätze der Darstellungstheorie in einer zweiten Hinsicht zu punktuieren.⁶⁰ Mittels Schnädelbachs *Reflexion und Diskurs* kann man das Plausibilitätsmuster einer Philosophie rekonstruieren, ohne hierbei notwendigerweise über die Position dieses Plausibilitätsmusters in genealogischen (Foucault), sprachpragmatischen (Habermas) oder anderweitigen Zusammenhängen sprechen zu müssen.

Die *Linguistik* ist von zwei diametral konträren Positionen gekennzeichnet. Algirdas Julien Greimas' strukturelle Semantik repräsentiert die Suche nach darstellungstheoretischen Universalismen, während Vilém Mathesius Thema-Rhema-Analysen das Gegenüber einer empirischen Konzentration auf die Details spezifischer Darstellungen einnehmen.⁶¹ Die vorliegenden Analysen zu Derridas aporetischen Schriften werden infolgedessen die methodischen Spezifikationen der Narratologie anwenden, um die Grundsätze der Darstellungstheorie in einer weiteren Hinsicht zu exemplifizieren.⁶² Inmitten der beiden Extrempositionen der linguistischen Theoriebildung gelegen, lässt sie dementsprechend auf das Plausibilitätsmuster einer Philosophie und dessen Implikationen für unterschiedliche Kontexte abstrahieren, ohne die Signifikanz spezifischer Darstellungen unweigerlich als Epiphänomen struktureller Invarianzen postulieren zu müssen. Der Fokus auf philosophische Narrative – Narrativ: der funktionale Zusammenhang konstativ-argumentativer Texte (Roland Barthes) –⁶³ ermöglicht somit die Analyse von Argumentationslogiken ohne darüber hinausgehende Behauptung zu textexternen Kontexten.

Seit den ersten Konzeptionalisierungen des *Pragmatismus* durch Charles Sanders Peirce, John Dewey und William James ist er auf unterschiedliche Art und Weise theoretisiert worden.⁶⁴ Unter dem Schlagwort Neopragmatismus hat sich diese Entwicklung weiter beschleunigt.⁶⁵ Gemeinsam ist dem Neopragmatismus diesseits und jenseits des Atlantiks aber die Rekontextualisierung von Theoremen der praktischen Philosophie als Sprachprobleme. Die vorliegenden

60 Vgl. Schnädelbach 1977.

61 Vgl. Greimas 1971 bzw. Gerzymisch-Arbogast 1987: 27–44.

62 In Bezug auf einen Überblick über die Geschichte der Narratologie und ihre aktuellen Forschungsprogramme vgl. Phelan/Rabinowitz 2008.

63 Vgl. Barthes 1988: 102–143.

64 Vgl. Peirce 1991, Dewey 1989 und James 1994.

65 Vgl. Sandbothe 2000.

Analysen werden die gemeinsame methodische Spezifikation des kontinentalen und des analytischen Pragmatismus aufgreifen, um die Grundsätze der Darstellungstheorie in einer vierten und letzten Hinsicht zu präzisieren. Verglichen mit Habermas' Diskursethik erscheint Rortys letztem Schriftband *Philosophie als Kulturpolitik* die soziale Bedeutung von Philosophie als nebensächlich.⁶⁶ Sofern die Diskussion der aporetischen Schriften jedoch realistisch sein soll, kann Rortys Skepsis nicht grundsätzlich genug sein. Die theoretische und praxeologische Relevanz von Derridas Projekt ist unbefangener zu reflektieren, wenn sie nicht von vornherein postuliert wird. Mit dem Rekurs auf die rhetorische Performanz von Philosophien sind die Grundsätze der Darstellungstheorie in letzter Hinsicht konturiert. Gleiches gilt für die Methodik der folgenden Kapitel.

Von der Dekonstruktion mittels der Philosophie der Topik bis zum Pragmatismus: Die *Philosophie der Topik* lässt sich als methodologischer Inbegriff der Darstellungstheorie begreifen, denn sie macht die Wechselseitigkeit ihrer gerade rekapitulierten Ausdifferenzierungen nachvollziehbar. Die Topik fokussiert Darstellungen seit ihrem historischen Beginn in Aristoteles' gleichnamigen Werk als rhetorische (Denotation des Inhalts), probative (Askription etwaiger Probleme und Lösungen) und logische (Suggestion einer Schlussfolgerung) Funktionen.⁶⁷ In der Philosophiegeschichte sind Topoi im Unterschied zu den Syllogismen des Dialektikers demgemäß als Archetypus der sophistischen Überredungskünste diskutiert worden.⁶⁸ Erst im Laufe des 20. Jahrhunderts hat man die Glaubwürdigkeit dieses Gegensatzes vermehrt in Zweifel gezogen. Die Philosophie der Topik wird aufgrund dessen – als methodologischer Inbegriff der jeweiligen Ausdifferenzierungen der Darstellungstheorie – die Diskussion der Rekursivität zwischen der Rhetorik und der Argumentationslogik einer Philosophie des Scheiterns ermöglichen.

Welche Relevanz haben nunmehr die Darstellungen von Derridas Projekt der aporetischen Schriften? Es ist ein einziger Topos, der das Projekt, so die exegetische Hypothese der folgenden Kapitel, zu

66 Vgl. Rorty 2008a.

67 Es ist wiederholt auf die Mehrdeutigkeit von Aristoteles' Konzept des Topos hingewiesen worden (vgl. Leff 2006). Die Interpretation des Konzepts als einer probativen Funktion in argumentativen Sprachzusammenhängen stützt sich im Folgenden auf die Aristoteles-Forschung und ihre Thesen zur Verwendung des Konzepts bei Aristoteles (vgl. Rapp/Wagner 2004a: 33). Rhetorische, logische und probative Aspekte von konstativer Rede werden demnach in ihrer Rekursivität dargestellt.

68 Vgl. Platon 1990.

dem macht, was es ist. Der *Topos der Grenze* definiert zunächst die Untersuchungsobjekte der aporetischen Schriften. Er suggeriert mit den Schriften darüber hinaus spezifische Problematiken an diesen Objekten. Der Topos plausibilisiert letztlich ebenfalls die regulativen Ideen von Derridas Reflexionen auf jene Problematiken. Die vorliegenden Analysen zu dem Projekt der aporetischen Schriften werden in ihrer darstellungstheoretischen Methodologie letzten Endes also der Dekonstruktion eines bestimmten Modells zeitgenössischer Philosophie des Scheiterns ähneln. Und zwar folglich der Dekonstruktion selbst.

»Dekonstruktion« der Dekonstruktion«, liest man bei Dieter Mersch:

»bedeutet in diesem Sinne ihre Selbstreflexion, wohl wissend, dass sie als solche allein ihre theoretische Bestimmungen trifft, nicht ihre Praxis. Performative Widersprüche und Selbstwidersprüche gehören – im Gegensatz zu ihrer restriktiven Verwendung durch Karl-Otto Apel, die allein Fallen stellt – zu den probatesten Mitteln subversiver Störung – und *eine* Weise, sie zu konstruieren, besteht in der systematischen Verbindung einer Verneinung mit einer Iteration, sodass, wenn von einer Rekonstruktion der Dekonstruktion gesprochen wird, es um nichts anderes gehen kann als um die Inszenierung einer solchen ›diagonalen Selbstanwendung«. Und wenn in einer ersten Annäherung unter der ›Dekonstruktion« im Sinne Derridas die ›Destabilisierung« oder ›Dislozierung«, wie es etwa in *Limited Inc.* heißt, von inexpliziten oder unbewußten Voraussetzungen diskursiver Systeme verstanden wurde, dann ist daran zu erinnern, dass sich wiederum jede Dekonstruktion als diskursive Strategie selbst auf eine Anzahl von Prämissen stützt, die ihrerseits ›destabilisiert« bzw. ›disloziert« werden können. Kurz, eine Dekonstruktion ohne ein sich der Dekonstruktion verweigerndes Moment, ohne ein Nicht-Dekonstruierbares erscheint unmöglich, und eine Rekonstruktion der Dekonstruktion umfasst entsprechend jene Analyse, die die Aufdeckung, Aussetzung und Auflösung derjenigen nicht dekonstruierbaren Konditionen versucht, die die Dekonstruktion als *Verfahrensweise* supponieren muss, um überhaupt möglich zu sein.«⁶⁹

69 Mersch 2010: 51f.

1.2 Andere Lektüren

I.

Der Beginn der akademischen Debatte über die Veröffentlichungen, die Derrida in den Jahrzehnten nach der *Grammatologie* (1967) publiziert hat, ist für die unterschiedlichen akademischen Rezeptionsräume jeweils anders zu datieren.⁷⁰ Ein Grund dafür liegt sicherlich, dies ist offensichtlich, in den ungleichen Zeitpunkten der Herausgabe länderspezifischer Übersetzungen. Die Rezeption von Derridas Publikationen der 1970er, 1980er sowie 1990er Jahre zeugt demnach zu keiner Zeit von einer länderübergreifenden *Subkultur der Dekonstruktion*. Zumindest gilt dies für Derridas Rezeption in den Fachbereichen der Philosophie. Wie sieht diese Rezeption in ihren Grundzügen aus?

Die Vervielfältigung an Themen, die sich spätestens ab den 1980er Jahren in Derridas Texten beobachten lässt, ist außerhalb Frankreichs erst ein Jahrzehnt später wahrgenommen worden. Bereits 1980 hat Jean-Luc Nancy die *praxeologischen Aspekte von Derridas Dekonstruktion* zur Diskussion gestellt.⁷¹ Im angelsächsischen Raum sind die Publikationen von Simon Critchleys *The Ethics of Deconstruction* (1992) und Geoffrey Benningtons *Legislations* (1994) erst Jahre später Nancys Impulsen gefolgt.⁷² Petra Gehrings *Innen des Außen – Außen des Innen* (1994) sowie spätestens Hans-Dietrich Gondeks und Bernhard Waldenfels' Aufsatzsammlung *Einsätze des Denkens* (1997) haben die Thematisierung der praxeologischen Implikationen von Derridas Philosophie ab 1994 innerhalb der deutschsprachigen Universitätslandschaft fortgeführt.⁷³ In diesem Sinne schreibt Gehring in ihrem Beitrag zu Gondeks und Waldenfels' Band:

»Verfolgt man die Wege, die Derridas jüngere Arbeiten nehmen, dann sticht ins Auge, wie sehr ihr Interesse normativen Problemstellungen gilt. Das Denken der Schrift hat seine Akzente verlagert. Schon seit einiger Zeit findet die Dekonstruktion in Texten ethische Spuren: Sie fragt nach der Ethizität eines möglichen Umgangs mit Andersheit im Text [...]. Begriffe wie ›Gabe‹ und

70 Bezüglich eines umfassenden Überblicks über die Rezeptionsgeschichte von Derridas Philosophie vgl. Thomas 2006.

71 Vgl. Nancy 1981.

72 Vgl. Critchley 1992, Bennington 1994 und Beardsworth 1996.

73 Vgl. Gondek/Waldenfels 1997.

›Verantwortung‹ sind heute [1997] die entscheidenden Gelenke in Derridas Arbeit, und man kann sagen, die Problematik des ›Gesetzes‹, die Problematik der zu dekonstruierenden Ordnung, die den Sinn regiert, werde als normative noch einmal neu entfaltet.«⁷⁴

Derridas *Grammatologie* und die darauf folgenden Texte sind infolge ihrer Popularisierung durch die literaturwissenschaftlichen *Yale Critics* zumeist als schrifttheoretische Reformulierung von Heideggers Destruktion der Metaphysik gelesen worden. Seine späteren Veröffentlichungen haben dagegen vermehrt Stellungnahmen über diesen metaphilosophischen Kontext hinaus nach sich gezogen. Insbesondere mit Derridas in den 1990er und 2000er Jahren vermehrt zu beobachtenden Debattenbeiträgen zu tagespolitischen Anlässen wie George W. Bush juniors »war against terror« hat man zunehmend die Frage nach einer *Ethik der Dekonstruktion* diskutiert.⁷⁵ Michael Thomas äußert sich in seiner Studie zu Derridas Rezeptionsgeschichte über die Gründe, weshalb diese Diskussion erst relativ spät begonnen hat:

»Derrida represented a new generation of French philosophers whose dangerous influence coincided with the emergence of neo-conservatism. Again deconstruction suffered by association with a particularly prominent reading of postmodern irrationalism and its apparent withdrawal from political activism. [...] [D]econstruction was wrongly represented as an ambivalent strategy: a combination of anarchism, left-reformism, nihilism and textual idealism. [...]. This reading profoundly overlooked Derrida's work with GREPH and and the International College of Philosophy [...].«⁷⁶

Die Thematisierung der einzelnen aporetischen Schriften läuft ebenfalls zum größten Teil auf die Diskussion ihrer ethisch-politischen Aspekte hinaus.⁷⁷ Michael Ankers *The Ethics of Uncertainty* lässt sich

74 Gehring 1997: 226.

75 Vgl. Derrida 2003e.

76 Thomas 2006: 177.

77 Dies betrifft jedoch nicht alle Rezipienten von Derridas Projekt der aporetischen Schriften. Einige Beispiele seien an dieser Stelle genannt. So interessieren Robyn Horner die theologischen Implikationen der Dekonstruktion (vgl. Horner 2005). Joseph Kronick versucht, den Stellenwert der Literatur für Derrida zu rekonstruieren (vgl. Kronick 1999: 38ff.). Ähnliches liegt Ansgar Maria Hoff im

paradigmatisch für die Teilnehmer der Debatte anführen, die zu einer *positiven Einschätzung der moralphilosophischen Implikationen von Derridas Philosophie* gelangen. Vertreter dieser Evaluation sind in chronologischer Reihenfolge ihrer jeweiligen Veröffentlichungen: Henk Oosterling⁷⁸, Julian Edgoose⁷⁹, Sascha Bischof⁸⁰, Michael G. von Dufving⁸¹, Marko Zlomislic⁸², Rodolphe Gasché⁸³ und Francois Raffoul⁸⁴. Die aporetischen Schriften dekonstruieren Ankers Ansicht zufolge entscheidungstheoretische Heuristiken der Politik. Sie unterminierte hiermit jeden normativen Dogmatismus individueller und kollektiver Art. So liest man demnach in Ankers *The Ethics of Uncertainty*:

»I believe Derrida [...] provide a clear more or temporary passage (poros) out of the antinomies we face in a world without predetermined meanings or absolute measure. In fact, I believe along with Derrida, that it is only possible to line up to such things as responsibility and decision if one first ›endures the aporia‹ or ›double bind‹ which precedes, maintains, and follows any act of determinacy. I say ›maintains‹ in the sense of upholding the aporetic ›structure‹ and not allowing the momentary decision to become totalized and thus closed off from once again new possibilities, and I say ›follows‹ in the sense that immediately after a decision is made, it is necessary to once again fold back into the uncertain space of a new thinking to come.«⁸⁵

Sinn (vgl. Hoff 2002: 282). Agata Bielik-Robson untersucht Derridas Konzept des Subjekts im Kontext seiner Überlegungen zu den Bedingungen der Möglichkeit von Entscheidbarkeit und Verantwortung (vgl. Bielik-Robson 2007). Das Ziel, Derridas Reflexionen auf Aporien in der Diskussion um die Unvereinbarkeiten zwischen der einsteinschen Relativitätstheorie und der Quantenmechanik einzubringen, motiviert Christopher Norris (vgl. Norris 1998). Leonard Lawlor intendiert, Derridas Cerisy-la-Salle-Rede des 15. Juli 1992 innerhalb tierethischer Debatten produktiv werden zu lassen (vgl. Lawlor 2008). Des Weiteren bleibt Sarah Kofman zu nennen, die die Etymologie des Begriffs der »Aporie« zur Dekonstruktion des Unterschieds zwischen Platon und den sophistischen Denkern seiner Zeit heranzieht (vgl. Kofman 1988).

78 Vgl. Oosterling 1996: 462f.

79 Vgl. Edgoose 2001: 131.

80 Vgl. Bischof 2004: 475ff.

81 Vgl. Dufving 2005: 200.

82 Vgl. Zlomislic 2007: 85 und 167.

83 Vgl. Gasché 2007: 344.

84 Vgl. Raffoul 2008: 286.

85 Anker 2009: 10f.

Diese positive Einschätzung hat jedoch Kritik nach sich gezogen. Bereits zu Beginn der Debatte hat Thomas McCarthy 1991 seine *Skepsis an den ethisch-politischen Aspekten der Dekonstruktion* geäußert. Sie unterminiere ihre eigene Affirmation, lasse die Dekonstruktion von politischer Praxis doch weitestgehend unthematisiert, welche Alternativmodelle von Normativität Derridas Philosophie plausibilisieren könne.⁸⁶ McCarthys Argumentation wird geteilt von (wiederum in chronologischer Reihenfolge ihrer jeweiligen Veröffentlichungen): Robert Bernasconi⁸⁷, Herman Rapaport⁸⁸, Richard Bernstein⁸⁹, Rick Parrish⁹⁰, Benjamin Noys⁹¹ und im deutschsprachigen Raum zuletzt von Daniel Loick⁹², Hans Ulrich Gumbrecht⁹³ und Jürgen Habermas⁹⁴. »The normative implications of Derrida's approach«, kritisiert McCarthy dementsprechend:

»are no less problematic than the methodological. ›No politics without *différance*,‹ he declares. One might as well say, ›No politics without language.‹ But it is obvious that the latter declaration points us in no particular direction, whereas Derrida asserts that *différance* points us in the direction of democracy. [...]. I think it is fair to ask for more specificity before setting our sights beyond any known ethico-political horizon in this way. [...]. Even if his heart is in the right place, and even if his ›anarchy‹ is ›responsible,‹ we know from experience that the devaluation of these modes opens a space, or rather creates a vacuum that can be filled in quite different ways [...].«⁹⁵

Derridas Projekt der aporetischen Schriften fällt mit seiner Präsentation im Juli 1992 also in eine Zeit, die von einer verstärkten Dynamik innerhalb der Rezeption seiner Publikationen gekennzeichnet ist. Zum einen diskutiert man an kontinentaleuropäischen wie angelsächsischen Philosophiefachbereichen seinerzeit erstmals detailliert die praxeologischen Implikationen von Derridas Philosophie.

86 Vgl. McCarthy 1991.

87 Vgl. Bernasconi 1997: 384.

88 Vgl. Rapaport 2003: 73.

89 Vgl. Bernstein 2006: 404.

90 Vgl. Parrish 2006: 16.

91 Vgl. Noys 2010: 25ff.

92 Vgl. Loick 2012: 247.

93 Vgl. Gumbrecht 2014.

94 Vgl. Habermas 1985: 191–219.

95 McCarthy 1991: 162.

Zum anderen wird dieser Diskurs bereits frühzeitig durch eine weiterhin anhaltende inhärente Dichotomie strukturiert. Die Rezeption der aporetischen Schriften, die Derrida in Cerisy-la-Salle einem gemeinsamen Projekt zugeordnet hat, ist von dieser *Dynamisierung und Dichotomisierung* folglich nicht ausgenommen. Womöglich ist dies ein Grund dafür, weshalb das Projekt wenige Diskussionen ausgelöst hat, und zwar weiterhin. Als solches ist es innerhalb von Derridas Rezeptionsgeschichte bislang, soviel zur exegetischen Intention der vorliegenden Analysen, weithin inexistent.

II.

Die Rezeption von Derridas Projekt der aporetischen Schriften geht bislang kaum dazu über, Zusammenhänge zwischen den einzelnen Schriften in den Blick zu nehmen. Die Zahl der eigenständigen Veröffentlichungen zu den jeweiligen aporetischen Schriften ist im deutsch-, französisch- und englischsprachigen Raum mittlerweile zwar angestiegen. Eine *Analyse der Programmatik von Derridas Projekt* motiviert ihre Lektüre aber, dies wird schnell deutlich, nur selten. Ansätze dieser Art lassen sich bei Matthias Fritsch, Angelika Meier, Paul Livingston, Kathrin Busch und Marius Mjaaland erkennen. Was ist das Resultat ihrer jeweiligen Lektüren?

Matthias Fritsch interessiert sich in *werkgeschichtlicher Hinsicht* für Derridas aporetische Schriften. Er ist der Meinung, dass Derrida mit dem Konzept der *Différance* in seinen schrifttheoretischen Frühtexten eine Paradoxie andeutet, die er in den aporetischen Schriften späterhin verallgemeinert. Fritsch unternimmt demnach den Versuch, die Kontinuität in Derridas Veröffentlichungen deutlich zu machen, wie er schreibt:

»This paper seeks to convince the reader of two connected points. The first concerns the relationship between Jacques Derrida's early work on ontology and the philosophy of language and his later work on ethics and politics. While there is a tendency in some secondary literature to treat the latter as standing on its own, I argue that Derrida's treatment of some key moral and political concepts, from responsibility to democracy, is easily misunderstood without taking into account the quasi-transcendental infrastructures (*différance*, iterability, and so on; [...]) that Derrida largely developed in his early work. The second point builds on, but also supports, the first. It concerns the reason for the obtrusive fact that the conclusions Derrida reaches

in his treatment of diverse moral and political concepts turn out to be rather similar to one another: the concepts are said to be aporetic, that is, beset by inherent, conceptual contradictions.«⁹⁶

Das Konzept der *Différance* weist laut Fritsch in der *Grammatologie* auf eine grundsätzliche Paradoxie der Hermeneutik hin. Diese Paradoxie, die Derrida mit den aporetischen Schriften in praxeologischen Debatten rekontextualisiere, sei diejenige einer Aporie: die Bedingungen der Möglichkeit von Hermeneutik als Bedingungen ihrer Unmöglichkeit. In Fritschs Worten heißt dies: »[W]hat makes meaning possible (namely, differentiation) also makes it impossible (namely, by way of the infinite deferral in differentiation).«⁹⁷ Das Konzept der Aporie stellt sich für Fritsch hiermit als Inbegriff von Derridas Publikationen der frühen wie auch der späten Jahre – als Derridas Konzept schlechthin – dar.

Angelika Meier bespricht manche der Manifestationen von Derridas Projekt in einer Doppelstudie. Sie vergleicht die aporetischen Schriften mit der Sprachphilosophie von Ludwig Wittgensteins Werk *Philosophische Untersuchungen*.⁹⁸ Meier beabsichtigt, behauptet sie, philosophische und literarische Darstellungen des Scheiterns voneinander zu unterscheiden:

»[V]erwandelt sich die Analyse der Aporie (im Werk anderer) in eine Aporetographie oder bleibt Derridas Aporetologie im Selbstwiderspruchsvermeidungsparadigma der Philosophie dialektisch verfangen?«⁹⁹

Meiers Vergleichsstudie beschließt mit der These einer »Unverträglichkeit« der beiden »Schreibweisen« von Literatur und Philosophie.¹⁰⁰ Literatur ermögliche Reflexionen auf ein Scheitern, da sie als Darstellung dieses Scheiterns verbleibe: »Weil in ihr die Aporie als solche möglich ist, ja wenn und weil es keinen Ausweg aus ihr gibt, ist sie einer [ein Ausgang].«¹⁰¹ Derridas Überlegungen zur »ultimativen Aporie« verunmöglichen diese Reflexion nach Meier jedoch, da sie ein Scheitern besprechen, das sich jenseits jeder Erfahrung

96 Fritsch 2011: 439f.

97 Ebd.: 455.

98 Vgl. Meier 2008.

99 Ebd.: 445.

100 Vgl. ebd.: 28.

101 Ebd.: 512.

manifestiere.¹⁰² Derridas aporetische Schriften und ihr Projekt sind für Meier in ihren radikalsten Textstellen dementsprechend als ein »Selbstabschaffungsprozess«¹⁰³ von Philosophie gegenüber lebensweltlicher Phänomenologie und ihren Bedingungen zu denken.

Paul Livingston debattiert Derridas aporetische Schriften unter *formallogischen Aspekten*. Er erkennt Parallelen zwischen ihnen und den Theoremen des Mathematikers Kurt Gödel. Als Reflexionen auf formallogische Systeme thematisieren die philosophischen bzw. metamathematischen Studien der beiden Theoretiker laut Livingston die Problematik formallogischer Konsistenz. So zielt Livingston auf Folgendes ab:

»The aim of this paper is to consider the extent to which some of the key operations of Derrida's deconstruction can be understood as constituting a reflection on formalism as such and, therefore, as parallel to key metalogical results arising from reflection on the structure and limits of formal languages. Without excluding other ways of understanding the methods and significance of deconstruction, I argue that several of Derrida's key terms (for instance trace, the ›undecidable‹, and *différance*) and the textual praxis they embody, can indeed usefully be understood as figuring the metalogical consequences of formalism as such.«¹⁰⁴

Die These der Unvollständigkeit jeder selbstreferentiellen Syntax und ihre Abstraktion auf jegliches hinreichend abstrakte Zeichensystem ist nach Livingston eine grundsätzliche inhaltliche Gemeinsamkeit zwischen Derrida und Gödel.¹⁰⁵ Diese These führt notwendigerweise zu paradoxen Schlussfolgerungen, die Livingston mittels des Begriffs der »Diagonalisierung« fasst.¹⁰⁶ Diagonalisierung – die Transgressivität von Grenzmarkierungen, gleichsam die performative Widersprüchlichkeit jeder Rede von Grenzen – unterminiere mit dem *Tertium non datur* zwar eine Prämisse der aristotelischen Logik. Sie lässt sich jedoch nichtsdestotrotz, meint Livingston, »in a specific kind of topology«¹⁰⁷ theoretisieren. Derridas und Gödels Projekte erscheinen bei Livingston somit als – paradigmatische –

102 Vgl. ebd.: 506 und 519.

103 Ebd.: 441.

104 Livingston 2010: 222.

105 Vgl. ebd.: 225.

106 Vgl. ebd.: 227ff.

107 Ebd.: 233.

Theorien des logischen Paradoxons und seiner wissenschaftstheoretischen Implikationen.

Kathrin Busch diskutiert Derridas Projekt im *Kontext von »künstlerischen Fragen«*¹⁰⁸. Um ihre Intention zu realisieren, extrahiert sie, was sie als Logik der Gabe und (ausgehend von Derridas Text *Falschgeld*) als Inbegriff einer Aporie voraussetzt. »Jedoch ist auch bei Derrida der Sinn von Gabe und Geben«, kann Busch nunmehr schreiben:

»keineswegs auf Effekte der sich aussondernden Schrift zu reduzieren, wenn es heißt: ›Es gibt keine Gabe ohne Intention zu geben.‹ Die Gabe ist weder bloßer Effekt der Dissemination, noch der Absicht oder dem Begehren zu geben alleine verdankt.«¹⁰⁹

Busch parallelisiert die Aporie der Gabe mit der Dialektik der Objektivierung eines Kunstwerks.¹¹⁰ Der Grund für diese Objektivierung besteht nach Busch in dem Blick eines Betrachters des Werks, der gleichermaßen als Agens und Patiens ästhetischer Anschauung zu begreifen sei. Den forschungslogischen Zusammenhang zwischen den aporetischen Schriften thematisiert sie dabei zwar nicht. Auch ihr gemeinsames Projekt bleibt unevaluiert. Derridas Konzept der Aporie markiert bei Busch vielmehr ein Paradigma von ästhetischer Rezeption und ihrer Analyse.

Marius Timman Mjaaland schließt als einer der wenigen Rezipienten in seinem *Vergleich zwischen Derrida und Sören Kierkegaard* explizit auf Derridas Projekt.¹¹¹ Mjaaland reflektiert dabei jedoch vielmehr die »passion for the other«¹¹², die er als Gemeinsamkeit der beiden Philosophen des 19. und 20. Jahrhunderts definiert, statt detailliert die aporetischen Schriften und ihre forschungslogische Programmatik zu analysieren. Infolgedessen liest man bereits auf der ersten Seite von Mjaalands diesbezüglicher Publikation aus dem Jahre 2008:

»[M]y purpose has not only been to give an account of certain opinions of advocated by Derrida and Kierkegaard respectively; but also to develop a critical theory of how to reflect upon self,

108 Busch 2004: 7. Hervorhebung von mir.

109 Ebd.: 105. Vgl. ebd. 176.

110 Vgl. ebd.: 225ff.

111 Vgl. Mjaaland 2008: 3.

112 Ebd.: 1.

death, and God in the traces left in writing by the two deceased philosophers.«¹¹³

Derridas Beitrag zu der Tagung in Cerisy-la-Salle ist laut Mjaaland eine Reflexion auf die Grenzerfahrungen des Lebens. Die aporetischen Schriften seien als Experimentalanordnungen der endlichen Sprachen des Menschseins zu hypostasieren, deren Grenzen es Kierkegaard und Derrida zufolge zu markieren gelte, um die Grenzhaftigkeit des Anthropos selbst intelligibel werden zu lassen.¹¹⁴ Die Dekonstruktion erscheint in Mjaalands *Autopsia* also als ein proto-existenzialistisches Programm. Derrida wird von Mjaaland folglich als – nachchristlicher – Wiedergänger Kierkegaards und der Negativen Theologie invoziert.

Die bisherigen Rezipienten von Derridas Projekt der aporetischen Schriften untersuchen vornehmlich einzelne Aspekte der Schriften. Sie setzen die aporetischen Schriften jeweils in ein spezifisches Verhältnis: zu Derridas intellektueller Biographie (Fritsch), zu anderen Philosophen (Meier, Mjaaland) oder gar zu philosophischen Subdisziplinen im Allgemeinen (Busch, Livingston). Eine Analyse des forschungslogischen Programms von Derridas Projekt lässt sich bei ihnen demnach nur in Ansätzen beobachten. Die vorliegenden Analysen zu dem Projekt sollen diese *exegetische Lücke* minimieren: mittels der Verbindung von exegetischen und systematischen Teiluntersuchungen, Rekonstruktionen und Analysen, Genealogien und Systematisierungen. Die folgenden Kapitel werden also weniger einzelne Aspekte aus Derridas Textkorpus der Jahre zwischen 1967 und 1992 fokussieren, als vielmehr ihr basales Forschungsprogramm als solches. Als »Aporetologie oder Aporetographie«, wie Derrida dieses Programm im Juli 1992 in Cerisy-la-Salle rekapituliert hat, lassen sich die aporetischen Schriften folglich, so die systematische Hypothese der weiteren Abschnitte, als Modellversuch einer zeitgenössischen Philosophie des Scheiterns rekonstruieren. Und zwar letztlich als ein paradigmatischer Versuch.

113 Ebd.

114 Ebd.: 70f.