
Peter Sloterdijk

Derrida ein Ägypter
Über das Problem der
jüdischen Pyramide
edition suhrkamp

SV

edition suhrkamp 2502

Kurz bevor er starb, gab Jacques Derrida zwei paradoxe Überzeugungen zu Protokoll: Zwar sei er sicher, noch am Tag seines Todes vergessen zu werden, gleichzeitig würde jedoch das kulturelle Gedächtnis etwas von seinem Werk bewahren. Dazu tut die Rede, die Peter Sloterdijk am ersten Todestag des französischen Philosophen hielt, das Ihre. Sloterdijk nähert sich dem Dekonstruktivisten, indem er das Gebirge des Denkens vermißt, »in dem la montagne Derrida als eine der höchsten Erhebungen aufsteigt«. In sieben kurzen Vignetten arrangiert Sloterdijk mit philosophischer Imagination Begegnungen Hegels, Freuds und anderer mit dem Mann, dessen Grabkammer »an einen hohen Himmel rührt«.

Peter Sloterdijk
Derrida ein Ägypter

Über das Problem der
jüdischen Pyramide

Suhrkamp



3. Auflage 2023

Erste Auflage 2007
edition suhrkamp 2502

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2007
Originalausgabe

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages
reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlag gestaltet nach einem Konzept
von Willy Fleckhaus: Rolf Staudt

Druck: BoD GmbH, Norderstedt
Printed in Germany

ISBN 978-3-518-12502-1

www.suhrkamp.de

Inhalt

Vorbemerkung

9

1 Luhmann und Derrida

14

2 Sigmund Freud und Derrida

21

3 Thomas Mann und Derrida

28

4 Franz Borkenau und Derrida

36

5 Régis Debray und Derrida

46

6 Hegel und Derrida

54

7 Boris Groys und Derrida

66

Derrida ein Ägypter

Vorbemerkung

Nichts scheint natürlicher, als daß die Lebenden die Toten vergessen, und nichts so selbstverständlich, wie daß die Toten die Lebenden heimsuchen. Unter allen Äußerungen, die Jacques Derrida im Angesicht des Endes während des Sommers 2004 zu Protokoll gegeben hat, findet sich keine, die mir so häufig in Erinnerung kommt wie jene, in der er bekannte, hinsichtlich seiner posthumen »Existenz« von zwei völlig gegensätzlichen Überzeugungen durchdrungen zu sein – zum einen von der Gewißheit, vom Tag seines Todes an vollständig vergessen zu werden, zum anderen von der Gewißheit, das kulturelle Gedächtnis werde doch etwas von seinem Werk aufbewahren. Beide Überzeugungen, erklärte er, bestanden, gleichsam unverbunden, nebeneinander. Eine jede sei begleitet von dem Gefühl völliger Evidenz, und jede sei auf ihre Weise in sich schlüssig, ohne auf die entgegengesetzte These Rücksicht nehmen zu müssen.

Ich möchte im folgenden den Versuch machen, mich der Figur Derridas im Licht dieses Bekenntnisses zu nähern. Mir will es so vorkommen, als zeige diese Äußerung nicht einfach einen Menschen in seiner zufälligen Widersprüchlichkeit. Vielmehr besitzt sie, kraft ihrer schroffen Setzung von zwei alternierend gültigen Feststellungen, eine expressive Dimension, die etwas von Derridas philosophischer »Grundstellung« verrät – wenn man diesen Heideggerschen Ausdruck für dies eine Mal *ad hominem* verwenden darf. Was Derrida ausspricht, ist eine Selbstbeschreibung, der nahezu die Qualität einer metaphysischen Aussage zukommt. Er konzidiert damit: Es gibt »im Realen«, was immer das heißen mag, so etwas wie nicht synthesesfähige Gegensätze, die koexistieren, obwohl sie sich gegenseitig ausschließen. Weil diese Gegensätze ins eigene Denken und Erleben des Sprechers fallen und ihn bestimmen, folgt aus dieser Konzession zugleich eine Feststellung über den Philosophen, nämlich, daß er sich selber als einen Ort erfuhr, an dem das nicht zur Einheit führende Zusammentreffen von miteinander unverträglichen Evidenzen stattfand. Man könnte sich, von dieser Beobachtung ausgehend, die Frage stellen, ob das unermüdliche Beharren auf der Mehrdeutigkeit von Zeichen und der Mehrwertigkeit von Aussagen, das von der Physiognomie dieses Autors nicht wegzudenken ist, nicht auch ein Hinweis darauf war, daß er sich selbst

als Behälter oder Sammelstelle von Oppositionen erlebte, die sich zu keiner höheren Einheit zusammenfügen wollten.

Mit dieser Bemerkung könnte schon die Hauptkontur für ein philosophisches Portrait Derridas gezogen sein: Seine Bahn war bestimmt von der immer wachen Sorge, auf eine bestimmte Identität festgelegt zu werden – einer Sorge, die ebenso mächtig ausgeprägt war wie die Überzeugung, sein Platz könne nur an der vordersten Front der intellektuellen Sichtbarkeit sein. Es gehört zu den am meisten bewundernswerten Leistungen dieses philosophischen Lebens, daß es die Gleichzeitigkeit von höchster Sichtbarkeit und beharrlicher Nicht-Identität mit irgendeinem fertigen Bild seiner selbst durchzuhalten wußte – in einer leuchtenden Parabel, die vier Jahrzehnte einer Existenz als *public character* überspannt.

Es gibt im Grunde nur zwei Verfahren, einem Denker Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Das eine besteht darin, seine Werke aufzuschlagen und ihm in den Bewegungen seiner Sätze, im Fluß seiner Argumente, in der Architektonik seiner Kapitel zu begegnen – man darf dies eine singularisierende Lektüre nennen, bei welcher Gerechtigkeit als Assimilation an das Einmalige ausgelegt wird. Sie läge ganz

besonders nahe bei einem Autor wie Derrida, der nie etwas anderes sein wollte als ein radikal aufmerksamer Leser der großen und kleinen Texte, deren Summe das okzidentale Archiv konstituiert – vorausgesetzt, man mißt dem Wort Leser eine hinreichend explosive Bedeutung zu. Das andere Verfahren geht vom Text zum Kontext über und zeichnet den Denker in überpersönliche Horizonte ein, aus denen etwas über seine wahre Bedeutung hervortritt – auf die Gefahr hin, daß sein eigener Text weniger Gewicht erhält als der größere Zusammenhang, in dem seine Worte Widerhall hervorrufen. Diese Vorgehensweise läuft auf eine desingularisierende Lektüre hinaus, bei der man Gerechtigkeit als Sinn für Konstellationen versteht. Derrida selbst bevorzugte eindeutig den ersten Weg und versprach sich vom zweiten in der Regel nicht viel Gutes, da er nur zu genau wußte, daß letzterer vor allem für Leute attraktiv ist, die es sich mit ihm zu leicht machen wollten. So setzte er sich aus gegebenem Anlaß, höflich und deutlich, gegen den Versuch von Jürgen Habermas zur Wehr, ihn zu einem jüdischen Mystiker zu erklären. Mit feiner Ironie bemerkte er in Antwort auf diese unbequeme Identifizierung: »... also verlange ich auch nicht, daß man mich liest, als ob man sich vor meinen Texten in eine intuitive Ekstase versetzen könnte, aber ich verlange, daß man vorsichtiger mit den Vermittlungen ist, kritischer bei Übersetzungen

und Umwegen über Kontexte, die oft sehr weit von meinen entfernt sind.«¹

Wenn ich mich, diese Warnung im Gedächtnis, für den zweiten Weg entschieden habe, so aus zwei sehr verschiedenen Gründen. Zum einen weil ich denke, an ekstatisch-buchstäblichen, um nicht zu sagen hagiographischen Derrida-Lektüren in aller Welt bestehe ohnehin kein Mangel; zum anderen weil ich den Eindruck nicht loswerden kann, daß man bei all der berechtigten Bewunderung für diesen Autor nur selten auf ein hinreichend distanziertes Urteil über seine Stellung im Feld der zeitgenössischen Theorie trifft. Die Forderung nach Distanz steht hier im Dienst der Wertschätzung, denn wenn man sie auch als Gegengift gegen die Gefahren einer kultischen Rezeption verstehen darf, so ist sie doch erst recht vonnöten, um sich von dem geistigen Gebirgszug ein Bild zu machen, in dem *la montagne Derrida* als eine der höchsten Erhebungen aufsteigt. Ich skizziere im folgenden sieben Vignetten, in denen der Denker zu Autoren der jüngeren Tradition und der Gegenwart in Beziehung gesetzt wird: Es sind dies Niklas Luhmann, Sigmund Freud, Thomas Mann, Franz Borkenau, Régis Debray, Georg Wilhelm Friedrich Hegel und Boris Groys.

¹ Jacques Derrida, in: Florian Rötzer, Französische Philosophen im Gespräch, München 1987, S. 74.

1 Luhmann und Derrida

Von allen möglichen Konstellationen, in die das Werk von Derrida versetzt werden kann, ist die mit dem *Ceuvre* Luhmanns die befremdlichste, doch zugleich auch die aufschlußreichste. Von beiden Denkern ist das Höchste und Problematischste gesagt worden, was von einem Autor auf dem Feld der Theorie behauptet werden kann: daß er der Hegel des 20. Jahrhunderts gewesen sei. Nun mögen Titulierungen dieser Art für die äußere Reflexion reizvoll und für die Public Relations nützlich sein, ein ernsthaftes Interesse läßt sich mit ihnen kaum verbinden. Dennoch besitzen sie im Blick auf die beiden genannten eminenten Figuren eine gewisse charakterisierende Kraft, insofern »Hegel« nicht nur ein Eigenname ist, sondern auch ein Programm darstellt bzw. eine Position in einem Bildungsprozeß bezeichnet. Wer Hegel sagt, meint Kulmination, Non-plus-ultra und Erschöpfung; zugleich steht der Name für synthetische und enzyklopädische Energien, wie sie nur in der Ruhe nach dem Sturm – oder um nahezu mit Kojève und

Queneau zu reden: am Sonntag nach der Geschichte – auftreten können. In diesem Namen koinzidieren imperiale und archivarische Ambitionen.

Es wäre selbstverständlich völlig sinnlos, Derrida und Luhmann im einzelnen auf ihre jeweils eigentümliche Hegelianität untersuchen zu wollen. Auch waren beide keineswegs Denker des Sonntags, vielmehr, ganz im Gegenteil, unentwegte Arbeiter, die den Sonntag zum Werktag machten, buchstäblich und aus prinzipiellen Gründen, und ansonsten überzeugt waren, an Feiertagen erledige man private Post oder schweige. Was festzuhalten bleibt, ist die Tatsache, daß beide Denker Vollendungsarbeiter gewesen sind, die unter dem Anschein der Innovation Abschlüsse und letzte Retouchen am fertigen Bild einer nicht weiter dehnbaren Überlieferung ausgeführt haben. Nicht ganz ohne Ironie ist heute festzustellen: All jene haben sich getäuscht, die meinten, mit der Dekonstruktion und der Systemtheorie – Gebilde, die von den siebziger Jahren an profilscharf hervortraten – sei ein neues Zeitalter des Denkens angebrochen, das die theoretische Arbeit in unübersehbare innovative Horizonte stellte. In Wahrheit waren beide Denkformen Schlußgestalten von logischen Prozessen, die das Denken des 19. und 20. Jahrhunderts durchwirkt hatten. Im Fall von Derrida kommt die linguistische oder semiologische Wende zum Abschluß, nach welcher das

20. Jahrhundert den Philosophien der Sprache und der Schrift gehört hatte. Im Fall von Luhmann vollendet sich der durch Wittgenstein proklamierte Abschied von der Philosophie, bei dem das Denken sich resolut aus der Überlieferung der Theorien des Geistes und der Sprache zurückzieht, um sich auf dem Feld der Metabiologie, das heißt der allgemeinen Logik der System-Umwelt-Differenzen, neu in Stellung zu bringen. Beide Effekte haben mit dem Fall Hegel gemeinsam, daß sie die letzten Möglichkeiten einer gegebenen Grammatik ausschöpfen und damit den Nachfolgern das anfangs euphorisierende Gefühl ermöglichen, auf einem Höhepunkt zu beginnen. Im weiteren Verlauf muß sich dieses umwandeln in die bestürzende Entdeckung, daß, wer auf dem Gipfel startet, nur noch durch Abstieg weiterkommt.

Die Differenzen zwischen den beiden Hegeln des 20. Jahrhunderts könnten ansonsten nicht größer sein. Eine gewisse Überlegenheit Derridas drückt sich am besten in der Tatsache aus, daß er – hierin nur Heidegger vergleichbar – immer an den äußersten Rändern der Tradition operierte und sie damit, wie zerklüftet auch immer, auf seiner Seite behielt. Hieraus erklärt sich die ungeheure Wirkung seiner Arbeiten in der akademischen Welt, in der sich die Dekonstruktion als die letzte Chance einer durch Desintegration integrierenden Theorie erwies: Indem sie das Archiv

entgrenzte, bot sie eine Möglichkeit, das Archiv zusammenzuhalten. Im Gegensatz hierzu hat Luhmann das philosophische Archiv verlassen und sich mit dem scheinbar bescheidenen Titel eines Soziologen der Weltgesellschaft begnügt. Für ihn hat die philosophische Bibliothek Alteuropas Bedeutung nur noch als Reservoir von verbalen Figuren, mit denen die Priester und Intellektuellen von einst nach dem Ganzen zu greifen versuchten. Aus der Sicht der allgemeinen Systemtheorie ist die Philosophie insgesamt ein erschöpftes totalisierendes Sprachspiel, dessen Instrumente dem semantischen Horizont der historischen Gesellschaften entsprachen, indessen sie der primären Tatsache der Moderne, der Ausdifferenzierung der sozialen Systeme, nicht mehr gerecht zu werden vermögen.

Es ist zu bedauern, daß die beiden Hegel des 20. Jahrhunderts nicht reziprok und ausführlich aufeinander reagiert haben. Daher besitzen wir von der virtuellen logischen Gipfelkonferenz des postmodernen Denkens kein Protokoll. Es wäre für die intellektuelle Mitwelt von unermeßlichem Reiz gewesen, zu erleben, wie die beiden eminenten Intelligenzen unseres Zeitalters in einer entfalteteten Dialogsituation miteinander umgegangen wären. Da Derrida wie Luhmann außerordentlich höfliche Geister waren, hätten sie selbstverständlich der Versuchung widerstanden, das Werk des anderen reduktionistisch zu behandeln oder

es gar kannibalisch zu verarbeiten, wie es ansonsten für Konkurrenten um die höchste Position im Feld intellektueller Reflexion typisch ist. Gleichwohl hätten sie den Versuch von assimilierenden, wenn auch nicht absorbierenden Übersetzungen des Anderen ins Eigene unternehmen müssen – was bei zwei Meistern der Skepsis gegen das Konzept des Eigenen eine stimulierende Übung ergeben hätte, und die Beobachter dieser reziproken Übersetzungen hätten das Privileg genossen, die gegenseitigen Beobachtungen der begriffsmächtigsten Beobachter beobachten zu können. Immerhin hat Luhmann das Werk Derridas aufmerksam registriert, während von einer entsprechenden Gegenbeobachtung Derridas nichts bekannt ist – er hat vermutlich die Arbeit des Bielefelder Gelehrten nie zur Kenntnis genommen.

Luhmann hielt Derridas Dekonstruktion der metaphysischen Tradition für eine mit seinen eigenen Intentionen eng verwandte Unternehmung, insofern er in ihr dieselben postontologischen Energien wirksam sah, die sein systemisches Theorieprojekt vorantreiben. Er räumte ein, daß Dekonstruktion eine aktuelle Option ist und bleibt: Sie tut in der Tat genau das, »was *wir jetzt* tun können«.² Demnach ist Dekon-

² Niklas Luhmann, Dekonstruktion als Beobachtung zweiter Ordnung, in: N. L., Aufsätze und Reden, hg. von Oliver Jahraus, Stuttgart 2001, S. 286.

struktion eine streng datierte Form von theoretischem Verhalten – datiert in dem Sinn, daß sie erst nach dem Abschluß der historischen Formation herkömmlicher philosophischer Theorie auf den Plan treten konnte und auf eine »Situation« bezogen bleibt, zu deren Charakterisierung Luhmann fünf Merkmale anführt: postmetaphysisch, postontologisch, postkonventionell, postmodern, postkatastrophal.³ Die Dekonstruktion setzt nach Luhmann die »Katastrophe der Modernität« voraus, die als Umschwung von der Stabilitätsform der traditionellen, hierarchisch-zentralistischen Gesellschaft zur Stabilitätsform der modernen, ausdifferenzierten, multifokalen Gesellschaft zu denken sei. Wird Multifokalität als Ausgangspunkt anerkannt, so steigt alle Theorie auf die Stufe einer Beobachtung zweiter Ordnung: Es wird nicht mehr eine direkte Beschreibung der Welt versucht, sondern vorhandene Weltbeschreibungen werden wiederbeschrieben – und dabei dekonstruiert. Man könnte sagen, Luhmann habe Derrida Ehre erwiesen, indem er ihm das Verdienst zusprach, eine Lösung für die logische Grundaufgabe der postmodernen Situation gefunden zu haben, welche lautet: von Stabilität durch Zentrierung und Fundierung auf Stabilität durch Flexibilisierung und Dezentrierung umstellen. Mit gutem Gespür für das latente Pathos

³ Ibid.