
Yvonne Al-Taie

epitáphios

Tradition und Freundschaft bei Jacques Derrida

In Jacques Derridas späteren Schriften gibt es eine interessante, bisher unbeachtet gebliebene Denkfigur, die an den Begriff und die Gattung des *epitáphios*, der Grabrede und deren Nähe zum Epitaph, der Grabinschrift, gekoppelt und am Übergang zwischen lebendigem Gesprächszusammenhang und nachträglicher Schriftlichkeit angesiedelt ist. Ihr Bezugsrahmen ist dezidiert lebensweltlich und gruppiert sich um die Situation eines fortgesetzten Dialogs, der mit dem Tod eines der beiden Gesprächspartner einen abrupten Abbruch erfährt. Diese Unterbrechung aber ist kein Abschluss und sie verlangt nach einer Fortsetzung des Gesprächs, die sich vielleicht am deutlichsten in der ritualisierten Form der Grab- oder Trauerrede manifestiert. Derrida hat sich in seinen zahlreichen Gedenkreden für verstorbene Freunde und Weggefährten mehrfach mit diesem Thema beschäftigt. Die darin formulierten Überlegungen haben sich auch seiner großen Schrift über die Freundschaft, *Politiques de l'amitié*, eingeschrieben. Dort gibt sich der *epitáphios* zugleich als die Denkfigur zu erkennen, die die Schrift als eine Fortsetzung des unmöglich gewordenen Gesprächs und damit als Ursprung eines Tradierungsprozesses offenlegt. Traditionsstiftung und Traditionsbezug werden in diesem Konzept zu einem Verfahren der zeitlichen Ausdehnung eines Dialogs über die Lebensspanne einzelner Gesprächspartner hinweg. Diese intrikate Überkreuzung von Mündlichkeit und Schriftlichkeit im *epitáphios* fordert zugleich die Frage heraus, in welchem Verhältnis sie zur Phonologie-Kritik der *Grammatologie* steht.

Mit dem *epitáphios*, so die These, die ich in den nachfolgenden Ausführungen entfalten möchte, liegt eine Denkfigur vor, an die sich eine Neubestimmung des poststrukturalistischen Subjekt-Begriffs anschließen lässt. Wenn im Zuge des Strukturalismus der 1960er Jahre der »Tod des Autors« proklamiert wurde, so schließt sich in Derridas Denken seit den 1990er Jahren an diese metaphorische Formel ein Nachdenken über den realen Tod des Autors an, das in einer neuen Relevanz des Subjekts im Text mündet. In unmittelbarem Zusammenhang damit steht zugleich eine Neukonzeption des Traditionsbegriffs.

Im 20. Jahrhundert hat sich ein Verständnis des Traditionsbegriffs herausgebildet, das Tradition als erstarrtes Set von Normen und Handlungsanweisungen

begreift. Für Theodor W. Adorno steht die Tradition, die sich vom lateinischen Wort *tradere*,¹ der Weitergabe von Hand zu Hand, herleitet, für ein feudales Gesellschaftssystem und mithin aufgrund dieses personal-familialen Weitergabezusammenhangs im »Widerspruch zur Rationalität«. Tradition sei »vorgegebene, unreflektierte Verbindlichkeit sozialer Formen, die Gegenwart des Vergangenen« und daher mit der bürgerlichen Gesellschaft nicht vereinbar.² Adorno recurriert auf die seinerzeit vielfach beschworene »Krise jeglichen historischen Bewußtseins, bis zur blanken Unkenntnis des noch nicht einmal allzu lang Vergangenen«³ und spricht von einer allenfalls noch »falschen Tradition«, die gepflegt werde im Versuch, sich Traditionen beliebig anzueignen.⁴ Dementsprechend sähen die Künstler sich mit dem »Zerfall der Tradition« konfrontiert, auf den sie zu reagieren versuchten.⁵ Adorno entwirft damit ein Denken vom Abbruch oder vom Verschwinden der Tradition.

Adornos Konzept der Tradition basiert auf einem gesellschaftlichen Modell, wie es die vormodernen Gesellschaften bestimmte, in denen Identität und Lebenslauf des Einzelnen transgenerational verankert waren. Schon für die Moderne diagnostizieren die Sozialwissenschaften eine veränderte Zeitspanne von Identitätsbildung, die nun zur Aufgabe des Einzelnen geworden und in jedem Lebenslauf neu zu finden ist. Für die postmoderne Gesellschaft beschreibt Hartmut Rosa eine zunehmende Beschleunigung des sozialen Wandels, der nun nicht mehr zwischen den Generationen stattfindet, sondern sich bereits innerhalb einer Generation vollzieht. Dieser intragenerationale soziale Wandel setzt den beständigen Wechsel und die rasche Adaption von Neuem an die Stelle von Beständigkeit und Kontinuität.⁶ Wie aber, so wäre zu fragen, kann tradierende Weitergabe von Generation zu Generation gelingen, wenn schon innerhalb einer Generation der Wechsel zum zentralen Merkmal des Lebensvollzugs geworden ist? Vor dem Hintergrund dieser Möglichkeiten und Grenzen von Traditionsbildung und Traditionsweitergabe in postmodernen Gesellschaften soll in Jacques Derridas Schriften ein dekonstruktivistischer Traditionsbegriff aufgezeigt werden, der sich als Versuch erweist, Tradierung angesichts sich unablässig verändernder, postmoderner Gesellschaften neu zu denken, der der poststrukturalistischen Fragmentierung der Diskurse und Texte wieder ein – wie Nicole Sütterlin in anderem Zusammenhang schreibt – »wenngleich nicht autonom[er], so doch emphatisches – (Autor-)Subjekt[us]« unterlegt.⁷

Derrida, so die These, die ich im Folgenden anhand einiger Lektüren seiner späteren Schriften entfalten möchte, sucht gewissermaßen die etymologischen Wurzeln des Traditionsbegriffs auf, wonach die persönliche Interaktion und das Moment der Verpflichtung wesentlich sind, schreibt seinem Modell der Überlieferung dabei aber zugleich die stetige Umkehr, die *revolutio* mit ein. Die Frage

lautet angesichts dieser Beobachtung nicht, inwiefern die Dekonstruktion als Reflex eines postmodernen Traditionsverlusts zu begreifen ist, sondern es soll vielmehr aufgezeigt werden, dass sie angesichts beschleunigter postmoderner Prozesse sozialen Wandels einen Traditionsbegriff entwirft, der tragfähig bleibt und ein neues Denken des Subjekts integriert.

Der Tod des Freundes am Beginn der Tradition

In jenem oben erwähnten kurzen Essay *Über Tradition* denunziert Adorno die seines Erachtens traditionslose, an ökonomischen Prinzipien ausgerichtete Kultur Amerikas mit den Worten: »Was nicht heute und hier als gesellschaftlich nützlich auf dem Markt sich ausweist, gilt nicht und wird vergessen. Noch wenn einer stirbt, ist es so gut, als wäre er nie gewesen, und er so absolut ersetzlich wie alles Funktionale; unersetzlich ist nur das Funktionslose.«⁸ Dieser unmittelbaren Überantwortung des Verstorbenen an das Vergessen steht vielleicht nichts so diametral entgegen wie die Gattung des *epitáphios*, die sowohl den Epitaph, die Grabinschrift, als auch den *logos epitáphios*, die Begräbnis- oder Trauerrede, meinen kann.⁹ Derrida hat bekanntlich mehrere Reden für verstorbene Freunde verfasst. Eine davon ist *Adieu*, sein Nachruf auf Emmanuel Lévinas, der nicht nur einen engen Freund und Weggefährten würdigt, sondern auch den Weg skizziert, über den sich die dekonstruktivistische Traditionslinie etabliert hat und dabei zugleich deren Verankerung in der abendländischen Philosophietradition herausstellt. Derrida liest 1997 das Vorwort von Lévinas' 1930 erschienener Dissertation erneut und setzt sich in dieser Re-Lektüre in Beziehung zum Autor:

J'ai voulu hier soir relire quelques pages de ce livre prodigieux qui fut pour moi, comme pour beaucoup d'autres avant moi, le premier et le meilleur guide. J'y ai relevé des phrases qui font date et permettent de mesurer le chemin qu'il nous aura aidés à franchir. En 1930, un jeune homme de 23 ans disait dans la préface que je relisais, en souriant, en lui souriant: »Le fait qu'en France la phénoménologie n'est pas encore une doctrine connue de tout le monde, nous a beaucoup embarrassé dans la composition de ce livre.«¹⁰

Gestern abend wollte ich ein paar Seiten in jenem außerordentlichen Buch lesen, das für mich wie für viele andere vor mir der erste und beste Wegweiser war. Ich habe in ihm Sätze unterstrichen, die inzwischen Geschichte gemacht haben und dabei helfen, den Weg zu ermessen, den zu beschreiten es uns geholfen hat. Im Jahr 1930 sagte ein junger Mann von 23 Jahren in dem Vorwort, das ich lächelnd, ihm zulä-

chelnd, wiedergelesen habe: »Die Tatsache, daß die Phänomenologie in Frankreich noch keine allseits bekannte Lehre ist, hat uns bei der Niederschrift dieses Buches in große Verlegenheit gebracht.«¹¹

Dieses Zitat berührt das Thema der Tradition gleich auf mehreren Ebenen: Es geht um die Tradition, an die sich ein Buch *anschließt* und die es zugleich auf neuem Terrain für andere *erschließt*; es geht damit auch um die Tradition, die dieses Buch selbst stiftet. Und es geht um einen seiner Leser, der durch die Lektüre dieses Buches zu einem Teil dieser hier beschriebenen phänomenologischen Philosophietradition in Frankreich geworden ist.

Was im Rückblick als der Beginn einer eigenen philosophischen Traditionslinie erscheint, löste bei Veröffentlichung »philosophische Schockwelle!«¹² aus, die zum einen auf die Einführung der Phänomenologie in Frankreich zurückgehen, zum anderen ihre Ursache in Lévinas' »Tiefenlektüre und Neudeutung der Denker« haben.¹³ Die von Lévinas gelesenen Denker aber begründen eine lange Tradition kontinentaler Philosophie- und Literaturgeschichte: Descartes, Kant, Kirkegaard, Dostojewskij, Kafka und Proust werden namentlich genannt.¹⁴ So verbinden sich schon hier zwei scheinbar gegensätzliche Prozesse oder Denkbewegungen: Die »Schockwellen« des Neuen gehen einher mit der Überlieferung des Alten. Derrida situiert sich und die Dekonstruktion mit diesen Erinnerungen nicht nur innerhalb der Phänomenologie, sondern zeigt auch die Tradierungslinie auf, über die er selbst an diese Tradition Anschluss gefunden hat. Zugleich reflektiert er in seiner Rede, wie das unerhört Neue der Lévinas'schen Dissertation siebenunddreißig Jahre später – im Jahr seines Todes – selbst zur Tradition geworden ist und eine eigene Traditionslinie begründet hat.

Die persönliche Beziehung des Lesers zum Verfasser, die aufs engste mit dem Tradierungsprozess verwoben ist, steht im Zentrum von Derridas Denken der Tradition und bindet es zurück an die ursprüngliche Bedeutung der Weitergabe von Hand zu Hand. Diese Weitergabe findet ihren Anfang im Dialog mit einem Gegenüber und sie wird spätestens dann zur Aufgabe, wenn einer der beiden einander freundschaftlich verbundenen Gesprächspartner verstirbt:

Von zwei Freunden wird der eine den anderen sterben sehen. Und so virtuell dieser Dialog auch sein mag, er wird durch eine letzte Unterbrechung doch für immer versehrt bleiben. Unvergleichlich ist diese Trennung zwischen Leben und Tod, sie drückt dem Gespräch ein Siegel auf, das von nun an das Denken vor ein erstes Rätsel stellen wird, das wir zu entziffern versuchen, unendlich. Der Dialog geht wahrscheinlich weiter, seine Spur setzt sich im Überlebenden fort. Jener glaubt den anderen in sich zu bewahren, wie er es schon zu seinen Lebzeiten tat; künftig wird er ihn in sich sprechen lassen.¹⁵

Was hier als ein scheinbar rein innerliches ›in ihm sprechen lassen‹ bezeichnet wird, findet seinen Niederschlag im geschriebenen Text. Der Dialog mit dem anderen setzt sich im Schreiben fort.

Schreiben als Tradierung

Derridas Schriften sind geradezu traditionsgesättigt. Anders als etwa die analytische Philosophie, die sich in der Regel damit begnügt, auf einige wenige, immer gleiche Klassiker der Weltliteratur zu rekurrieren (etwa auf *Sherlock Holmes*), um daraus die Beispiele für ihre Argumentation zu schöpfen, sind Derridas Texte in unablässiger Auseinandersetzung mit vielen Denkern der abendländischen Philosophie-, Theologie- und Literaturgeschichte geschrieben. Seine Schriften sind Lektüren, sie sind, wie es Andreas B. Kilcher und Liliane Weissberg in ihrem jüngst erschienenen Sammelband formulieren, ›Kommentare als Denkform‹, die stets andere Werke zum Anlass und zum Gegenstand ihres Nachdenkens nehmen und damit eine spezifisch jüdische Denk- und Schreibtradition der Moderne entfalten.¹⁶ Es gehört zum Charakter des Kommentars, dass er »die Tradition zugleich hinterfragt, transformiert und aktualisiert.«¹⁷ Im Kommentar entfaltet sich ein Umgang mit Traditionen, der dem Modell feudalgeseellschaftlicher Festschreibung des *status quo* diametral entgegensteht, indem er Tradition in einen Prozess der aktiven Aneignung integriert, der nicht ohne kritische Prüfung und partielle Revision des Überlieferten auskommt. Diese Vorgehensweise des *Anknüpfens an* bei gleichzeitiger *Aktualisierung von* Vorläufern, Wegbereitern und Traditionslinien wird wiederholt zum Gegenstand des Nachdenkens in Derridas Schriften. Exemplarisch sind vor diesem Hintergrund seine Überlegungen zu den Vorgängen der Traditionsstiftung und der Tradierung, wie er sie in seiner Schrift *Über den Namen* entfaltet. Dieser als Respondenz zu den Beiträgen einer Tagung zur Negativen Theologie entstandene Essay stellt eine Lektüre von Angelus Silesius' *Cherubinischem Wandersmann* dar. Derrida umreißt hier eine Traditionskette, die von Leibniz bis Heidegger reicht und zum Anknüpfungspunkt seiner Scheffler-Lektüre wird. Den Einsatz seiner Überlegungen bildet die Frage, inwiefern man Angelus Silesius innerhalb der Tradition der Negativen Theologie verorten kann, womit er einen Kontext eröffnet, vor dessen Hintergrund das Werk Johannes Schefflers gelesen werden soll. Zwar wird die Frage scheinbar rein rhetorisch gestellt, um mit einem Derrida-typischen Gestus des Aufschiebens und der Aufmerksamkeitsverschiebung sogleich wieder als weniger relevant abgetan zu werden, sie bleibt aber – wie das durchgestrichene Wort – im Hintergrund der Ausführungen präsent: ›Lassen wir die Frage, ob das *Erbe*

des Angelus Silesius (Johannes Scheffler) nun in die Tradition der negativen Theologie im engeren Sinne des Wortes gehört oder nicht, zunächst einmal beiseite«,¹⁸ lautet einer dieser eingestreuten Sätze, der das Problem damit gerade nicht abtut, sondern es im Gegenteil erst ins Bewusstsein hebt. Ausgangspunkt für die Zuordnung von Angelus Silesius' Werk zum Textkorpus der Negativen Theologie, so Derrida weiter, sei dessen Rückgriff auf die Werke anderer, dieser Traditionslinie zuzuordnender Autoren. Scheffler reiht sich durch diese rekurrenten Bezugnahmen selbst in die Überlieferungskette ein. Eine Annäherung an die Beantwortung der Frage, ob Scheffler in der Negativen Theologie verortet werden kann, führt damit zu Schefflers Verhältnis zu Vorgängern und bereits vorliegenden Traditionen, wie es sich in seinen Schriften spiegelt. So ist es letztlich der Akt des Schreibens selbst – der nie ohne vorausgehende Lektüre auskommt –, in dem sich Tradition entfaltet. Traditionsbildung wird dergestalt bei Derrida als ein genuin aktiver Prozess begriffen:

Angelus Silesius avait son génie propre, mais déjà il répétait: il continuait, importait, transportait. Il transférait ou traduisait à tous les sens de ce terme parce qu'il *post-écrivait* déjà. Cet héritier gardait l'archive, il gardait en mémoire l'enseignement de Christoph Köler. Il avait lu Tauler, Ruysbroeck, Boehme et surtout Eckhart.¹⁹

Angelus Silesius besaß sein eigenes Genie, doch er wiederholte bereits: er führte fort, importierte, transportierte. Er übertrug oder übersetzte in jeglichem Sinne dieses Wortes, weil er bereits *nach-schrieb* (*post-écrivait*). Dieser Erbe hütete das Archiv, er bewahrte die Lehre Christoph Köhlers in seinem Gedächtnis. Er hatte Tauler, Ruysbroek, Böhme und vor allem Eckhart gelesen.²⁰

Erst aus der Lektüre generiert sich der neue Text. Schreiben ist immer schon *post-scriptum*, ist immer schon ein Prozess, der sich in eine Tradition stellt und diese dabei ebenso bewahrt und weitergibt (importiert, transportiert) wie er sie zugleich auch übersetzt und mithin dem eigenen Denken anverwandelt.

Adresse - Sprechakt der Traditionsstiftung

Im Zuge dieser Überlegungen richtet Derrida seine Aufmerksamkeit auf eine bestimmte Form von Gattungen, die auf eine dialogische Struktur hin angelegt sind. Eine solche Gattung sind die Bekenntnisse, für die er als Beispiel die *Bekenntnisse* des Heiligen Augustinus anführt,²¹ eine andere ist das Gebet. Sowohl die *Confessiones* als auch das Gebet interessieren Derrida aufgrund der besonderen Form ihres Sprechaktes. So geht es im Bekenntnis und im Gebet

nicht um die Mitteilung von Wissen oder das Erzählen einer Geschichte, sondern um das Ablegen eines Zeugnisses. Damit kommt dem Adressaten bekenntnishaft-religiösen Sprechens besondere Aufmerksamkeit zu. So hat das Gebet einen doppelten Adressatenkreis: Es richtet sich an Gott, zugleich aber richtet es sich auch, wie Derrida in Bezug auf Dionysios Areopagita schreibt, »an den Schüler«.²² Und an anderer Stelle bemerkt er, dass das Bekenntnis ohne die »Adresse an den Bruder-Leser keinen Sinn hätte«.²³ Schreiben wird damit auf die ihm zu Grunde liegende persönliche Ansprache eines Rezipienten hin transparent gemacht. Es ist dieses sich Richten an ein Gegenüber, das den Tradierungsprozess initiiert. Zwar bezieht sich Derrida hier auf bestimmte religiöse Gattungen, es wird aber gleichwohl deutlich, dass er deren Kommunikationsmodell zum Paradigma des aus Akten des Lesens und des Schreibens bestehenden Tradierungsprozesses erheben möchte. Derrida interessiert sich mithin für eine ganz bestimmte Art und Weise, wie Traditionen begründet werden. Er unterscheidet die Negative Theologie von einem Verfahren der Traditionsbildung, das auf Normbildung, Kanonisierung und »unreflektierter Fortführung«, mithin auf einem mechanischen Prinzip der Wiederholung beruht:

D'où la possibilité d'une monumentalisation canonisante d'œuvres qui, obéissant à des lois, semblent dociles aux normes d'un genre et d'un art; elles répètent des traditions, elles se présentent elles-mêmes comme itérables, influentes ou influençables, objets de transfert, de crédit et de discipline. Car il y a là des maîtres et des disciples.²⁴

[Daher die Möglichkeit einer kanonisierenden Monumentalisierung von Werken, die, indem sie Gesetzen gehorchen, den Normen eines Genres und einer Kunst gefügig zu sein scheinen; sie wiederholen Traditionen, präsentieren sich als wiederholbar, einflußreich oder beeinflusbar, als Gegenstände der Übertragung, des Kredits und der Disziplin. Denn es gibt da Meister und Schüler.²⁵]

Die Negative Theologie, so geht Derridas Argument weiter, nimmt gegenüber erstarrten Gattungstraditionen eine Sonderstellung ein, weil in ihr zugleich ein Prinzip der Subversion gegen die eigene Tradition wirksam sei, aus der sie sich herschreibt: »In diesem Sinne bestreitet das Prinzip der negativen Theologie in einer Bewegung interner Rebellion die Tradition, aus der es zu stammen scheint«.²⁶ In der Tradition dieser Vorläufer zu stehen, bedeutet somit immer zugleich auch, das Tradierte im Akt der Tradierung zu subvertieren. Derrida entfaltet damit eine Vorstellung von Tradition, die nicht auf der statischen Weitergabe von Wissen beruht, sondern auf persönlicher Ansprache und einer Weitergabe aufgrund von Interaktionen zwischen Vorgängern und Nachkommen, die er mit dem Begriff der Freundschaft belegt:

Je veux dire l'amitié qui permet une telle rencontre, et ce polylogue même au travers duquel s'écrivent et se lisent ceux pour qui la »théologie négative«, à travers l'énigme de son nom et son originale insignifiance, signifie encore quelque chose et les pousse à s'adresser l'un à l'autre *sous ce nom, en ce nom et à ce titre*.²⁷

Ich möchte die Freundschaft nennen, die eine solche Begegnung gestattet und einen solchen Polylog, durch den hindurch sich jene schreiben und lesen, für die die »negative Theologie« durch das Rätsel ihres Namens und ihre ursprüngliche Bedeutungslosigkeit hindurch noch etwas bedeutet, und die sie dazu drängt, sich *unter diesem Namen, in diesem Namen und in dieser Eigenschaft/unter diesem Titel (à ce titre)* einer an den anderen zu richten.²⁸

Damit schließt Derrida den Kontext der Tagung zur Negativen Theologie als den situativen Rahmen, innerhalb dessen der Essay entstanden ist, metareflexiv in seine Überlegungen zur Generierung einer dialogisch begründeten Traditionslinie mit ein. Die Freundschaft ist die tragende Denkfigur in Derridas Konzeption der Tradierung oder Traditionsstiftung, die sich durch eine Vielzahl seiner Schriften, insbesondere seit den 1990er Jahren, verfolgen lässt.

In seiner Vorlesung *Politik der Freundschaft* führt Derrida diesen Gedanken der Adressierung des Freundes und der Aufforderung zum Fortschreiben der Tradition weiter. Die gesamte Vorlesung ist um das Aristoteles zugeschriebene Zitat »Oh meine Freunde, es gibt keinen Freund« gruppiert.²⁹ In der zweiten Vorlesung folgt Derrida der Ergänzung dieses durch die Philosophiegeschichte hindurch tradierten Zitats bei Nietzsche um die folgenden Worte:

»[...] »Freunde, es gibt keine Freunde!« so rief der sterbende Weise;
»Feinde, es gibt keine Feinde«, ruf ich, der lebende Thor.«³⁰

Dem Präteritum der Aussage des Aristoteles wird das Präsens der Aussage Nietzsches zur Seite gestellt. Derrida beobachtet dies sehr genau und liest Nietzsches Interpretation als eine Unterbrechung oder Umkehr in der Tradierungslinie dieses Zitats:

Si quelque chose *se convertit* ou *s'inverse* dans les deux apostrophes nietzschéennes, cela ne tient peut-être pas tant au *contenu* des énoncés, à savoir le renversement de l'amitié en inimitié. Un retournement laisserait peut-être, une fois encore, les choses intactes. Ce qui compte davantage, c'est ce qui s'inscrit plutôt, plus tôt, avant leur contenu, dans les *modalités* de l'énonciation. À la citation au passé (*so rief*), à l'exclamation *attribuée* à un sage mourant (*der sterbende Weise*) se substitue ici, maintenant, la citation ou plutôt l'énonciation performative d'une exclamation présente (*ruf ich*).

Une première personne en répond qui se présente, justement, comme un vivant fou (*rufe ich, der lebende Tor*), fou et vivant en cela même [...].³¹

Wenn in den beiden Apostrophen Nietzsches sich etwas *verkehrt* oder *verwandelt*, so liegt dies vielleicht nicht so sehr am Inhalt der Aussagen, nämlich der Umkehrung von Freundschaft in Feindschaft. Eine Umkehrung ließe vielleicht einmal mehr alles beim alten. Ausschlaggebender ist, was zunächst und zuvor, vor ihrem Inhalt, den Modalitäten des Aussageaktes eingeschrieben ist. An die Stelle des im Imperfekt stehenden Zitats, das einem sterbenden Weisen zugeschrieben wird (*so rief der sterbende Weise*), tritt hier und jetzt, im Präsens, das Zitat oder vielmehr der performative Aussageakt eines gegenwärtigen Ausrufs (*ruf ich*). Dem sterbenden Weisen antwortet eine erste Person, die sich als ein lebender Tor vorstellt, also präsentiert: *ruf ich, der lebende Tor* [...].³²

Nietzsches Prinzip der Aneignung des vielfach tradierten, »ursprungslos« scheinenden »Zitatengewirrs|«³³ wird hier als ein Verfahren vorgeführt, das sich in die Tradition stellt und zugleich mit ihr bricht, sie umkehrt und ihr etwas eigenes entgegenstellt, das nur als *Antwort* auf diese Tradition möglich ist und auf diese Weise Erbe und Revolution zugleich bedeutet. Damit entspricht Nietzsches Vorgehen Derridas Ideal eines Erbes, das die Tradition, in der es steht und aus der es schöpft, immer zugleich auch subvertiert. So fragt Derrida, ob Nietzsche »die eigentlich philosophische Tradition der *phillia* umkehrt, oder ob und in welcher Hinsicht er nicht vielmehr – im Kontext eher des *Zarathustra* – deren christliche Mutation anprangert, die dem griechischen Freund den Nächsten vorzieht?«³⁴ Diese Vorstellung, wonach Nietzsche eine Veränderung – oder gar Korruption – einer ursprünglichen Tradition aufdeckt und deren ursprüngliche Bedeutungsschichten freizulegen versucht, entspricht dem Verfahren der Dekonstruktion selbst; die Analyse oder Lektüre Nietzsches wird so – um eine beliebte Wendung Paul de Mans zu variieren – zu einer »Allegorie der Dekonstruktion«.

Dabei schreibt Derrida die Volte oder die Umkehr, die er bei Nietzsche konstatiert, seinem Text selbst ein. Derrida bereitet seinen Gedanken vor, indem er sich auf einen Passus aus einer anderen Schrift Nietzsches, entnommen aus *Jenseits von Gut und Böse*, bezieht – einen Passus, den Derrida wörtlich zitiert und der hier vollständig wiedergegeben werden soll:

»Vielleicht! – Aber wer ist Willens, sich um solche gefährliche Vielleichts zu kümmern! Man muß dazu schon die Ankunft einer neuen Gattung von Philosophen abwarten, solcher, die irgend welchen anderen umgekehrten Geschmack und Hang haben als die bisherigen, – Philosophen des gefährlichen Vielleicht in jedem Verstande. – Und allen Ernstes gesprochen: ich sehe solche neue Philosophen heraufkommen.«³⁵

Derrida zitiert diese Apelle und Apostrophen Nietzsches, um sich selbst in den Adressatenkreis einzureihen. So konstatiert er:

Nietzsche refait l'appel, il refait ailleurs cet appel télépoïétique ou téléphonique aux philosophes d'un genre nouveaux. À ceux que *nous* sommes déjà, car en disant qu'il les voit venir, en disant qu'ils viennent, en feignant de constater (plus loin: *Eine neue Gattung von Philosophen kommt herauf* [op. cit., § 42]) il appelle, il demande en somme »qu'ils viennent!« dans l'avenir. Mais pour pouvoir le dire, il faut au signataire présumé qu'ils soient déjà venus, les philosophes nouveaux, du côté où ça s'écrit, où *nous* (Nietzsche et les siens) nous écrivons. Nietzsche le dit en apostrophant son destinataire et en lui demandant de se joindre à »nous«, à ce *nous* en formation, à se joindre à nous et à nous ressembler, à devenir les amis des amis que nous sommes.³⁶

[Nietzsche erneuert den Appell, er wiederholt ihn an anderer Stelle, diesen telephonischen oder telepoietischen Anruf oder Aufruf, der an die Philosophen einer neuen Gattung ergeht. An jene, die *wir* bereits sind. Denn indem er sagt, daß er sie kommen sieht, indem er sagt, daß sie heraufkommen, indem er so tut, als konstatiere er [...], appelliert Nietzsche, er ruft sie auf, er heißt sie kommen, er bittet und fordert im Grunde: Möge die Zukunft solche Philosophen bringen! Der vermeintlich Unterzeichnenden vermag dies aber nur zu sagen, wenn sie schon gekommen sind: Die neuen Philosophen müssen dort, wo dies geschrieben wird, sie müssen dort, wo *wir* (Nietzsche und die Seinen) uns schreiben, schon heraufgekommen sein. Nietzsche spricht, indem er seine Adressaten anspricht und sie auffordert, sich »uns« anzuschließen: Vereint euch mit uns, mit diesem im Entstehen begriffenen »wir«, werdet wie wir, werdet die Freunde der Freunde, die wir sind.³⁷]

Das »nous« und seine Schreibungen in diesem Passus verdienen Aufmerksamkeit. Drei Mal ist es durch Kursivierung hervorgehoben, nicht jedoch durch Anführungszeichen als Zitat markiert. Dann folgt der Satz, der mit »Nietzsche le dit« anhebt und damit eine Redewiedergabe markiert, indem das »nous« in Anführungszeichen gesetzt ist, gefolgt von einem kursivierten »*nous en formation*«. Hier, in diesem letzten Satz treffen Nietzsches »uns« und das gegenwärtige »uns« Derridas aufeinander, es gibt zwei Sprecherperspektiven des »uns« in diesen Sätzen: eine historische Nietzsches und eine gegenwärtige Derridas. Derridas »uns« schleicht sich bereits ein erstes Mal in jenem hervorgehobenen, aber nicht zitierten »wir« in den Text ein: »An jene, die *wir* bereits sind.«³⁸ Es steht zwischen einigen Sätzen, in denen Nietzsches zukunftsgerichtete – telepoietische – Sprecherperspektive rekonstruiert wird und die von ihm adressierten kommenden Philosophen in der dritten Person Plural benannt werden: »ceux«. Dazwischen schiebt sich jener elliptische Satz, der das »nous« einschleust: »À ceux que *nous* sommes déjà«. Dieses wird wiederaufgenommen in »*nous en formation*«.

Auf diese Weise überlagern sich hier – ganz im Sinne der Dekonstruktion – mehrere Signifikate oder Referenten des ›wir‹, womit Derrida eine Lektüre der Adressierung und der Apostrophe nahelegt, die eine Gemeinschaft zwischen dem Schreibenden und seinen – auch zukünftigen – Lesern konstituiert.

Diese Erwägung lässt sich durch die Lektüre anderer Texte stützen. In der oben bereits zitierten Lektüre des Angelus Silesius mündet die ›Frage des Adressaten‹ in die Überlegung, inwiefern diese Anrede des Freundes einer Aufforderung gleichkommt, »sich durch die Lektüre über die Lektüre hinaus zu begeben«;³⁹ »Freund-Sein« und »Freund-Werden«⁴⁰ vollzögen sich dann gerade in einer Schrift; Freundschaft wäre Lesen und (Weiter-)Schreiben. Damit bezieht sich Derrida auf die Schlussverse des *Cherubinischen Wandersmanns*, in denen die Aufforderung an den Leser ergeht:

Freund es ist auch genug. Im fall du mehr wilt lesen/
So geh und werde selbst die Schriftt und selbst das Wesen.⁴¹

Der Text endet mit einem Appell an den Freund, die Schrift selbst weiterzuschreiben und so aus der Lektüre heraus in einen Prozess der Traditionsbildung überzugehen, in dem der Text aktiv fortgesetzt wird.

epitáphios: Zitat und Freundschaft

Es sind insbesondere seine Grab- und Gedenkreden für verstorbene Freunde, in denen Derrida die Freundschaft und den Tod des Freundes mit einer genuinen Übertragung von Verantwortung verbindet. Im vierten Kapitel der *Politik der Freundschaft* schiebt sich zwischen die Untersuchungen zur Tradition des Aristoteles-Zitats über die Freundschaft eine längere Parenthese, die den Übergang vom lebendigen Bezeugen zum erstarrten Zeugnis, mithin die Wirkmechanismen von Tradierungsprozessen thematisiert:

(Aucun grand discours sur l'amitié, c'est ici notre hypothèse, n'aura jamais échappé à la grande rhétorique de l'*epitáphios*, et donc à quelque célébration transie de spectralité, à la fois fervente et déjà gagnée par la froideur cadavérique ou pétrifiée de son inscription, du devenir-épitaphe de l'oraison. Ils ne nous convaincront pas du contraire, les grands exemples qui nous attendent, de Montaigne à Blanchot. Mais il y en aurait tant d'autres, à l'infini. Quel discours ne rappelle pas un mort? Qui n'en appelle pas au mort? Le devenir-épitaphe de l'*epitáphios*, l'impression dans l'espace d'une parole funèbre, voilà ce que promet le premier mot au mort dédié. Au commencement de ce *lógos*, il y a la promesse d'épitaphe.)⁴²

(Kein großer Diskurs über die Freundschaft, so lautet unsere Hypothese, hat sich je der großen Rhetorik des *epitaphios* zu entziehen vermocht, der vom Gespenstischen durchdrungenen Feierlichkeit, der zugleich glühenden und schon von der leichenhaften Starre und steinernen Kälte der Inschrift ergriffenen, schon zum Epitaph werdenden Grabrede. Die großen Diskurse, die uns noch erwarten, von Montaigne bis zu Blanchot, werden uns nicht vom Gegenteil überzeugen. Dieses Epitaph-werden des *epitaphios*, diese räumliche Einschreibung einer Trauerrede ist es, was das erste dem Toten gewidmete Wort verspricht. Am Anfang dieses *logos* ist das Versprechen des Epitaphs.)⁴³

Freundschaft wird hier ausgehend vom Tod gedacht, vom Tod eines der Freunde und von der Verantwortung, die die Freundschaft über den Tod hinaus auferlegt.⁴⁴ Im Spannungsfeld zwischen *epitáphios* als mündlich vorgetragener Trauerrede und dem *Epitaph* als der in Stein gemeißelten Grabinschrift wiederholt sich der Übergang vom Leben zum Tod, vom Wort (*mot*) zum Tod (*mort*). Das lebendige Wort ist gewissermaßen nur einen Buchstaben weit vom Tod entfernt. Am Anfang des *Logos* als der gesprochenen Rede steht immer bereits das Versprechen des Epitaphs als der versteinerten Schrift. Und der mündliche Vortrag selbst trägt diesen Übergang ins Versteinerte bereits in sich, da ein Dialog, der *mit* dem Freund geführt wurde, abbricht und übergeht in eine Rede *über den* oder *von dem* Freund, der nicht mehr länger adressiert werden kann. Dieser grundlegende Unterschied zwischen dem ›Sprechen zu‹ und dem ›Sprechen von‹ benennt Derrida gleich im ersten Satz seiner Trauerrede für Jean-François Lyotard: »Wenn man den Freund überlebt hat und von Stund an jeder Möglichkeit beraubt ist, sich *an* ihn zu wenden, *an* ihn *selbst*, wenn man dazu verurteilt ist, nur noch über ihn zu sprechen, über das, was er war, was er dachte und schrieb.«⁴⁵

In *Lyotard und wir* fragt Derrida nach der Möglichkeit und der Unmöglichkeit des Sprechens von einem ›wir‹ nach dem Tod des Freundes. Er sucht nach einem ›wir‹, das den Freund nicht vereinnahmt, ihn zugleich in der dritten Person ›er‹ aber auch nicht ausschließt. Er wählt schließlich als Ersatz für den mündlichen Dialog mit seinem Freund Lyotard das Zitat und den (schriftlichen) Dialog in der eigenen Auseinandersetzung mit dem zitierten Text. So endet die Rede auch mit einem Zitat Lyotards, das diese Spannung des ›wir‹ zum Gegenstand hat und dessen erster Satz lautet: »Das Wir, das zumindest aus dem schreibenden *ich* und dem lesenden *du* besteht.«⁴⁶ Die Keimzelle der Tradition besteht gewissermaßen in der Freundschaft und im Dialog; nach dem Abbruch dieses Dialogs durch den Tod eines der Freunde wird der Tradierungsprozess in Gang gesetzt durch das antwortende Fortschreiben; Tradition entsteht durch Adresse und Antwort, über Generationen hinweg, wie am Beispiel Nietzsches zu sehen war. Sie bewegt sich dabei immer im Spannungsfeld zwischen *epitáphios* und Epitaph. Im Spre-

chen mit dem Wort des Anderen lassen sich *epitáphios* und Epitaph vereinen. Die Trauer um den Freund geht über in eine Weitergabe seines Wortes. Damit schließt Derridas Denken an die ursprüngliche Bedeutung des Begriffs der Tradition als der persönlichen Weitergabe von Hand zu Hand an. Zugleich ist sein Verständnis der Tradition damit im größeren Kontext seines Denkens der Gabe angesiedelt und weist in den Bereich des Ethischen.⁴⁷ Mit dem Gedanken des Weiterschreibens und der Umkehrung der Tradition integriert er zugleich das Moment des Traditionsbruchs in den Akt der Tradierung selbst. Damit befreit Derrida das Denken der Tradition von Vorstellungen unreflektierter, autoritätsgläubiger Übernahme erstarrter Normen.

Da, wo die übergenerationale Weitergabe von Traditionen nicht mehr gegeben ist, kann die kulturelle Praxis der Tradierung nur dann bewahrt werden, wenn sie wieder an den auf persönliche Interaktion und Kommunikation zielenden ursprünglichen Bedeutungshorizont des Begriffs anschließt und den Tradierungsprozess wieder in den Nahbereich der Individuen holt. Zugleich aber muss die Dynamik sich verändernder gesellschaftlicher und kultureller Prozesse einer auf stetige Weiterentwicklung hin angelegten postmodernen Gesellschaft in dieses Modell von Tradierung mit eingeschrieben werden, dergestalt, dass Tradition im Vollzug der Weitergabe dem Tradierten den Wandel immer schon einprägt.

Schreiben wird dergestalt als zerdehnte Gesprächssituation begriffen, in der sich die Begegnung mit dem Anderen bewahrt und ihr einen erweiterten zeitlichen Horizont verleiht, indem sie nicht mehr auf die Gegenwart zweier Gesprächsteilnehmer angewiesen ist, sondern das Antworten auf längst Vergangenes möglich macht. Hier aber beginnt die Stiftung von Tradition, indem sie den zeitlichen Hiatus einer unmöglichen gemeinsamen Gegenwart überbrückt und dem Vergangenen im Jetzt antwortet. Die Figur des *epitáphios* als der Grabrede, die im mündlichen Sprechakt den Dialog zum Verstorbenen noch aufrechtzuerhalten versucht, ehe sie in der Schrift des Epitaphs gerinnt, markiert diesen Umschlag vom gesprochenen Wort zur Schrift ebenso, wie sie die Anrede eines Gegenübers zum Ursprung textueller Tradierungsprozesse erhebt. Derridas späte Schriften unter der Figur des *epitáphios* gelesen legen die inhärent ethische Dimension seines Schreibens und Denkens offen: Tradition wird erst dann zum gelebten, sich ebenso transformierenden wie fortschreibenden Prozess, wenn sie ihren Ursprung in Anrede und Erwiderung, in der Freundschaft, bewahrt. Die Figur des *epitáphios* als die zentrale Denkfigur des Schreibens in Derridas späten Schriften zu begreifen, heißt zugleich, den Dialog zweier einander in Freundschaft zugewandter Subjekte am Ursprung des Schreibens zu verorten. Hier aber führt sie auf die Frage nach Derridas Subjektbegriff.

Die Konstellation Tradition/Freundschaft operiert gewissermaßen genau an

jenem neuralgischen Punkt postmoderner Subjektkritik, wo sich die Frage nach Diskurs und (Inter-)Textualität mit der Frage nach dem Status des Subjekts berührt. Den am Anfang des Schreibens stehenden – und mit einer Verantwortung einhergehenden – Bezug zu den Toten, der in Derridas Denken der Freundschaft eine wesentliche Rolle spielt, formuliert auch Stephen Greenblatt im Vorwort seiner *Shakespearean Negotiations*:

I began with the desire to speak with the dead. The desire is a familiar, if unvoiced, motive in literary studies, a motive organized, professionalized, buried beneath thick layers of bureaucratic decorum. If I never believed that the dead could hear me, and if I knew that the dead could not speak, I was nonetheless certain that I could re-create a conversation with them. [...] It was true that I could only hear my own voice, but my own voice was the voice of the dead, for the dead had contrived to leave textual traces of themselves, and those traces make themselves heard in the voices of the living.⁴⁸

Die eigene Stimme, die überschrieben ist mit den Texten der Vorgänger, folgt einer Denkfigur, in der sich ein neuer Subjektbegriff formuliert, der das Subjekt in Abhängigkeit von den Traditionen, in denen es sich situiert, begreift, und der längst Eingang in die Debatten jenseits genuin poststrukturalistischer Theoriebildung gefunden hat. Heinrich Detering hat vor einiger Zeit diesen Diskurs aufgegriffen und ihn explizit für den hermeneutisch arbeitenden Literaturwissenschaftler geltend gemacht:

Nun ist aber dieses Ich ja, wie wir von Stephen Greenblatt hörten, seinerseits schon hervorgegangen aus dem Gespräch mit vielen, vielleicht mit einer unabschließbaren Kette anderer Ichs; es ist zu drei Vierteln verdaute Tradition. Und dasselbe gilt für jedes dieser anderen, fremden Ichs wiederum. Der Satz, dass »ein Gespräch wir *sind*«, erscheint so verstanden nicht mehr als Metapher, sondern als Feststellung eines buchstäblichen, vielleicht unheimlichen, vielleicht auch tröstlichen Sachverhalts.⁴⁹

Anstatt hier einmal mehr das Postulat vom sich zwischen Diskursen und Intertexten auflösenden poststrukturalistischen Subjekt zu wiederholen,⁵⁰ möchte ich vielmehr die These formulieren, dass gerade über die Kategorien des Dialogischen, der Freundschaft und der (mündlichen) Begegnung dem poststrukturalistischen Textmodell ein neues Moment des Subjekthaften eingeschrieben wird. Dem, was sich im Text als veränderliches und die Bedeutungen affizierendes Zusammenspiel von Signifikanten zu erkennen gibt, liegen demnach von einem Autorsubjekt generierte Bezugnahmen auf Vorgänger und Traditionen zugrunde. Der Konzeption des Textes als »vollständig aus Zitaten, Verweisen und Echos gesponnen«⁵¹ wird auf diese Weise gerade

ausgehend vom Zitat, vom Verweis und vom Echo als Antwort auf die Texte eines Gegenübers eine neue Subjektivität eingeschrieben.

Mit diesem neuen Verständnis des Textes und seiner Stimme bzw. seiner Stimmen muss aber auch die These vom »Tod des Autors«, ⁵² wie sie auf einen Aufsatz Roland Barthes' zurückgeht, neu überdacht werden. Bekanntlich hat Barthes selbst die Diagnose vom »Tod des Autors« als eines Desinteresses an der Autorinstanz in seinen Vorlesungen *Die Vorbereitung des Romans* 1980 einer Revision unterzogen und ihr ein neues Interesse am schreibenden Subjekt unter dem Schlagwort »Wiederkehr des Autors« ⁵³ entgegengestellt. Zu beachten ist dabei die von Barthes in Abgrenzung zur autorzentrierten Hermeneutik des späten 19. Jahrhunderts skizzierte Konzeption des Autorsubjekts:

[L]l'auteur qui est revenu dans ces études, c'est *l'auteur externe*: sa biographie extérieure, les influences qu'il a subies, les sources qu'il a pu connaître, etc., retour qui n'était pris en rien dans la perspective, la pertinence de la création: ce n'était ni le *Moi*, ni le *Je* qui revenait, seulement le *Il*: le »Monsieur« qui a écrit des chefs-d'œuvre : secteur particulier de l'Histoire événementielle.⁵⁴

[Der Autor, der in diesen Untersuchungen [der Gelehrten des 19. Jahrhunderts] wiederkehrt, ist der *externe Autor*: seine äußere Biographie, die Einflüsse, die auf ihn wirkten, die Quellen, von denen er Kenntnis haben konnte usw.: eine Rückkehr, die nicht im mindesten die Perspektive der Schöpfung einnahm, nicht das anvisierte, was für die Schöpfung relevant war. Weder das Ich [*Moi*] noch das »ich« [*Je*], sondern nur das Er kehrte zurück: der Autor als Herr Sowieso, der bedeutende Werke geschrieben hat: ein besonderer Sektor der Ereignisgeschichte.⁵⁵]

Mit dem Dialog und seinen Pronomen der 1. Person setzen Derridas Gedanken über die Freundschaft und ihre Fortschreibungen im Text genau bei diesem von Barthes formulierten Interesse am Urheber der Texte als eines »Ichs«, eines Subjekts, an, das sich als Schreiber und Sprecher im Text zu erkennen gibt.

Auch Nicole Sütterlin konstatiert als Reaktion auf den Verlust des Autor-Subjekts im Poststrukturalismus ein »Bedürfnis, [...] eine neue, emphatische Ich-Stimme zu finden«, ⁵⁶ wobei sie dieses unter anderem unter Rekurs auf Barthes *Fragmente einer Sprache der Liebe* von 1977 in einer »Emphase des Körpers und des (Autor-)Subjekts als körperlichem« verortet.⁵⁷ Diesem Prinzip des Körperlichen als eines Versuchs der Wiedergewinnung des Subjekts im Poststrukturalismus steht noch ein anderes, in der Sprache selbst verankertes Prinzip zur Seite, nämlich jenes des *Gesprächs*. Mit dem Gespräch und seiner genuinen Sprecherhaltung der Anrede kehren Sprecher und Empfänger sprachlicher Mitteilung in Derridas Sprachverständnis zurück.

Ich möchte die Figur des *epitáphios* als die Komplementärfigur zur Schrift in der *Grammatologie* begreifen. In der *Grammatologie* beschreibt Derrida die Schrift als die Grundlage der gesprochenen Sprache im Sinne eines Systems der Signifikantenrelationen und bemerkt dabei eine »intime Verwicklung« zwischen beiden: es »ist gerade diese intime Verknüpfung von [...] Graphie und Phonie; sie geht soweit, daß das gesprochene Wort durch eine Spiegelung, Verkehrung oder Perversion seinerseits zum Spekulum der Schrift zu werden scheint.«⁵⁸ In der Feststellung eines »endlose[n] Aufeinander-Verweisen[s]«⁵⁹ von Schrift und gesprochenem Wort ist bereits eine Dialektik zwischen Schrift und Phonie angelegt, die ihre Entfaltung in der Figur des *epitáphios* erfährt. Zugleich integriert der *epitáphios* ein neues, dekonstruktives Subjektverständnis in die Schrift. Das intrikate Verhältnis von *mot* (lebendiges, gesprochenes Wort) und *mort* (toter Buchstabe der Schrift) zeigt nicht nur die Schrift am Grund aller Sprache an, es verweist ebenso auf das gesprochene Wort des Einzelnen, das in der Schrift des Epitaphs mit- und nachhallt.

Hinter dem Gedanken, dass dem geschriebenen Text ein dialogisches Prinzip der Adressierung inhärent ist, verbirgt sich die Vorstellung, dass die Mündlichkeit als Form der persönlichen Ansprache in gleicher Weise Grundlage der Schrift ist, wie die Schrift als System von Signifikanten Grundlage der Phonie ist. Sprache – im Sinne von Phonie wie von Graphie – besteht damit immer aus einem sich wechselseitig reflektierenden Doppel aus Zeichenrelationen und persönlicher Adressierung. Im Modell des *epitáphios* ist der Dualismus zwischen lebendiger Rede und totem Buchstaben im dialektischen Sinne aufgehoben, indem sich der mündliche Dialog in die Schrift ein- und fortschreibt. Es findet eine Kontinuität des Mündlichen im Schriftlichen statt, dergestalt, dass die *différance* der Signifikanten erst durch das Moment der dialogischen Aktualisierung in Bewegung gesetzt wird.

Insofern entwirft Derrida mit dem *epitáphios* gewissermaßen das ethisch gewendete, komplementäre Modell zur *Grammatologie*, die die inhärente Schriftlichkeit gesprochener Rede herausarbeitet. Grundlage bildet dafür ein *logos*, dem der Übergang in die Schrift, der Epitaph, bereits eingeschrieben ist (»Au commencement de ce *lógos*, il y a la promesse d'épitaphe«). Indem dieser *logos* aber immer schon am Ursprung des Epitaphs steht und gewissermaßen die Unterlage der Schrift bildet, arbeitet die individuelle, mündliche Verwendung der Sprache am Grund des Epitaphs weiter. Sie gibt sich im geschriebenen Text als einen Appell an ein Gegenüber zu erkennen, auf die Sprechakte zu reagieren, sich die Worte des Anderen anzueignen und sie im eigenen Gebrauch mit persönlicher Bedeutung aufzuladen.

Der Ursprung dieses Denkens des Dialogischen, das von im Text mittransportierten persönlichen Referenzen ausgeht, lässt sich in Derridas intensiver Beschäftigung mit dem Werk Paul Celans vermuten. Das Datum, zentraler Topos in *Schibboleth*, kreist um das hinter dem Text verborgen bleibende, persönliche Erlebnis oder Ereignis. In seinen 1992 in Irvine gehaltenen Seminaren zur Zeugenschaft spricht Derrida in Bezug auf Celans Gedichte von kryptischen Referenzen (»références cryptées«⁶⁰) und singulären Referenzen (»références singulières«⁶¹), die nur dem Sprechenden zugänglich sind. Die Verpflichtung zur Zeugenschaft leitet sich aus der dialogischen Gerichtetheit der Verse her. So erinnert Derrida in den Schlussätzen seiner Gedenkrede für Hans-Georg Gadamer unter Rekurs auf den Celan-Vers »die Welt ist fort, ich muß dich tragen« daran,⁶² »wie sehr wir den anderen brauchen wie sehr wir ihn noch brauchen werden, wie sehr wir ihn tragen müssen und von ihm getragen werden müssen, dort wo er in uns spricht, noch bevor wir sprechen«.⁶³ Dieses Tragen bezieht er sodann auf das Gedicht: »Das Gedicht tragen heißt sich in seine Trag- und Reichweite begeben, es in jene des anderen bringen, es dem anderen zu tragen geben«.⁶⁴ Unter Tragen versteht Derrida ein Bewahren und Weitergeben, ohne anzueignen,⁶⁵ und entwirft damit ein auf persönlicher Weitergabe gegründetes, ethisch fundiertes Modell textlicher Tradierungsprozesse.

Eine Neuperspektivierung des Textes, wonach dessen Offenheit und der darin angelegte Bedeutungsüberschuss nicht mehr alleine als selbstreferentielles Spiel der Zeichen aufgefasst wird, sondern sich mit einem gestärkten Subjektbegriff verbindet, geht von einem Denken der Weitergabe, der Tradition, im ursprünglichen Sinne des Wortes aus. Da, wo der Text als Adresse an einen Leser begriffen wird und Texte zugleich als dialogische Antwort auf zuvor Gelesenes verstanden werden, tritt die Struktur eines mündlich geführten Dialoges hinter dem Textbegriff des Poststrukturalismus hervor, der ihm sein Leser- wie Autorsubjekt wiedergibt.

Tradition und Freundschaft als die zwei Koordinaten in Derridas Nachdenken über den Text, das gerade auf Gattungen wie die Bekenntnisse, das Gebet, oder eben den *epitáphios*, die Grabrede, rekurriert und sich somit immer auch mit dem Problem des Zeugnisses und der Zeugenschaft verbindet,⁶⁶ lassen seine Dekonstruktion – die Lehren der *Grammatologie* quasi gegen den Strich lesend – als ein Projekt emphatischer Autorschaft erscheinen. Die Offenheit des Textes und der Bedeutungsüberschuss der Signifikanten fordert geradezu einen schreibenden Leser, der im Text als Antwort auf die Lektüre erst deren Bedeutungshorizont ausschöpft, erweitert und im Akt dieser transformierenden Überlieferung einen Tradierungsprozess in Gang setzt, in dessen Horizont alleine der Text als Möglichkeitsraum des Subjekts verstanden werden kann.

Anmerkungen

- 1 Volker Steenblock, [Art.] *Tradition*, in: Joachim Ritter, Karlfried Gründer (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel 1998, Bd. 10, 1315–1329, hier 1315. Im Lateinischen bezeichnet *tradere* »Übergabehandlungen des Alltags« und bedeutet die Weitergabe von Hand zu Hand. Daneben fand es vor allem im rechtlichen Bereich Verwendung. Im Griechischen meinte Tradition (παράδοσις) in erster Linie die Weitergabe von Erkenntnissen vom Lehrer auf die Schüler. In seiner religiösen Bedeutung tritt das Moment des zu Bewahrenden und die Treue gegenüber dem Erbe hinzu (ebd., 1315f.).
- 2 Theodor W. Adorno, Über Tradition, in: ders., *Gesammelte Schriften*, hg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt/Main 1997, Bd. 10.1: *Kulturkritik und Gesellschaft*, 310–320, hier 310.
- 3 Ebd., 311.
- 4 Ebd., 313.
- 5 Ebd.
- 6 Vgl. Hartmut Rosa, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt/Main 2005, bes. 178–189.
- 7 Nicole A. Sütterlin, *Untod des Autors. Poststrukturalistisches Erzählen in den 1990er Jahren*, in: Martin Endres, Leonhard Herrmann (Hg.), *Strukturalismus, heute. Brüche, Spuren, Kontinuitäten*, Stuttgart 2018, 189–209, hier 194.
- 8 Adorno, *Über Tradition*, 311.
- 9 Vgl. Elfriede Hagenbichler, [Art.] *Epitaph*, in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, hg. von Gert Ueding, Tübingen 1994, Bd. 2, 1306–1312, hier 1306.
- 10 Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris 1997, 24.
- 11 Jacques Derrida, *Adieu. Nachruf auf Emmanuel Lévinas*, aus dem Französischen von Reinold Werner, München 1999, 19.
- 12 Ebd.; »secousses| philosophiques|« (Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, 24).
- 13 Derrida, *Adieu. Nachruf*, 19; »lisant en profondeur et réinterprétant les penseurs que je viens de nommer« (Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, 24).
- 14 Vgl. Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, 24.
- 15 Jacques Derrida, *Der ununterbrochene Dialog: zwischen zwei Unendlichkeiten, das Gedicht*, Festrede aus dem Französischen von Friedrich A. Kittler, in: Jacques Derrida, Hans-Georg Gadamer, *Der ununterbrochene Dialog*, hg. und mit einem Nachwort versehen von Martin Gessmann, Frankfurt/Main 2004, 7–49, hier 13.
- 16 Vgl. Andreas B. Kilcher, Liliane Weissberg (Hg.), *Nachträglich, grundlegend. Der Kommentar als Denkform der jüdischen Moderne von Hermann Cohen bis Jacques Derrida*, Göttingen 2018.
- 17 Andreas B. Kilcher, Liliane Weissberg, *Einleitung*, in: dies. (Hg.), *Nachträglich grundlegend*, 7–23, hier 8.
- 18 Jacques Derrida, *Außer dem Namen (Post-Scriptum)*, in: ders., *Über den Namen. Drei Essays*, hg. von Peter Engelmann, aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek und Markus Sedlaczek, Wien 2000, 63–121, hier 66; »Laissons pour l’instant de côté cette question: l’héritage d’Angelus Silesius (Johannes Scheffler) appartient-il ou non à la tradition de la théologie négative au sens strict?« (Jacques Derrida, *Sauf le nom*, Paris 1993, 17).
- 19 Derrida, *Sauf le nom*, 50f.
- 20 Derrida, *Außer dem Namen*, 83.
- 21 Die *Confessiones* dienen Derrida auch als ein Beispiel dafür, dass die Gattung der Auto-

biographie nicht ohne ihre konkreten Realisationen verstanden werden könne. Gattung wird damit weniger von einer normgebenden Poetik her begriffen als vielmehr in ihren generativen Entwicklungslinien erfasst, die nicht vom jeweiligen Einzelwerk abstrahiert werden können. Die Gattungspoetik entfaltet sich gewissermaßen aus ihrer Tradition.

- 22 Derrida, *Außer dem Namen*, 68; »au disciple« (Derrida, *Sauf le nom*, 21).
- 23 Derrida, *Außer dem Namen*, 70; »sans cette adresse aux frères lecteurs« (Derrida, *Sauf le nom*, 25).
- 24 Ebd., 48f.
- 25 Derrida, *Außer dem Namen*, 82.
- 26 Derrida, *Außer dem Namen*, 97; »En ce sens, le principe de la théologie négative, dans un mouvement de rébellion interne, conteste radicalement la tradition dont il semble provenir« (Derrida, *Sauf le nom*, 78).
- 27 Derrida, *Sauf le nom*, 38.
- 28 Derrida, *Außer dem Namen*, 77.
- 29 Jacques Derrida, *Politik der Freundschaft*, aus dem Französischen von Stefan Lorenzer, Frankfurt/Main 2002, 17.
- 30 Ebd., 54.
- 31 Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, Paris 1994, 200.
- 32 Derrida, *Politik der Freundschaft*, 236f.
- 33 Ebd., 239; »la rumeur citationnelle semble ne pas avoir d'origine« (Derrida, *Politiques de l'amitié*, 201).
- 34 Derrida, *Politik der Freundschaft*, 237; »en quoi Nietzsche renverse-t-il ici une tradition grecque et proprement philosophique de la *philia*? En quoi, dans un contexte qui serait plutôt celui du *Zarathoustra*, dénonce-t-il plutôt la mutation chrétienne qui, à l'ami grec, préfère le prochain?« (Derrida, *Politiques de l'amitié*, 200).
- 35 Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, 17; zit. nach: Derrida, *Politik der Freundschaft*, 63.
- 36 Derrida, *Politiques de l'amitié*, 53.
- 37 Derrida, *Politik der Freundschaft*, 63.
- 38 »À ceux que nous sommes déjà«.
- 39 Derrida, *Außer dem Namen*, 72; »de se rendre, par la lecture, au-delà de la lecture« (Derrida, *Sauf le nom*, 29).
- 40 Derrida, *Außer dem Namen*, 72; »l'être-ami ou le devenir-ami« (Derrida, *Sauf le nom*, 29).
- 41 Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann. Kritische Ausgabe*, hg. von Louise Gnädinger, Stuttgart 1984, 285.
- 42 Derrida, *Politiques de l'amitié*, 115.
- 43 Derrida, *Politik der Freundschaft*, 139.
- 44 So schreibt Derrida in *Der ununterbrochene Dialog*: »Wahrscheinlich beruht diese Melancholie, wie immer bei einer Freundschaft (zumindest empfinde ich es jedesmal so), auf einer traurigen und erschütternden Gewißheit: Eines Tages wird der Tod uns trennen« (Derrida, *Der ununterbrochene Dialog*, 13). Vgl. zu diesem Diskurs von Tod und Freundschaft bei Derrida auch: Nicola Tams, *Geschriebene Freundschaft. Zu den Briefen Derridas*, Bielefeld 2018.
- 45 Jacques Derrida, *Liotard und wir*, aus dem Französischen von Susanne Lüdemann, Berlin 2002, 5; »Quant, survivant, et désormais privé de la possibilité de s'adresser à l'ami, à l'ami lui-même, on est condamné à parler seulement de lui, de ce qu'il a été, pensé, écrit« (Jacques Derrida, *Liotard et »nous«*, in: Jean-François Lyotard, *L'exercice du différend*, Paris 2001, 169–196, hier 169).
- 46 Lyotard, *Der Widerstreit*, 176, zit. nach: Derrida, *Liotard und wir*, 58; »Le nous com-

- posé au moins de *moi* qui écris et de *toi* qui lis« (Jean-François Lyotard, *Le Différend*, zit. nach: Derrida, *Lyotard et »nous*«, 195).
- 47 Zu Derridas Begriff und Konzept der Gabe vgl. ausführlich die Monographie von Kathrin Busch, *Geschicktes Geben. Aporien der Gabe bei Jacques Derrida*, München 2004.
- 48 Stephen Greenblatt, *Shakespearean Negotiations*, Berkley 1988, 1.
- 49 Heinrich Detering, *Das Gespräch mit den Toten. Bemerkungen über Hermeneutik und Philologie*, in: Gerd Lüer, Horst Kern (Hg.), *Tradition - Autonomie - Innovation. Göttinger Debatten zu universitären Standortbestimmungen*, Göttingen 2013, 190–213, hier 206.
- 50 So formuliert Ottmar Ette in seinem Lexikoneintrag zu Roland Barthes, es zeige sich »in seinem international vieldiskutierten Essay »La mort de l'auteur« (1968) eine philosophische Ausrichtung, in der Polyvalenz und Offenheit des Textes semiologisch und texttheoretisch radikalisiert werden und im Verschwinden des Subjekts, in der Rede vom »Tod des Autors: gipfeln« (Ottmar Ette, [Art.] *Roland Barthes*, in: Ansgar Nünning [Hgl.], *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie*, Stuttgart-Weimar 2008, 54–55, hier 54). Ausführlich zu diesen Konzeptionen z.B. Peter V. Zima, *Das literarische Subjekt. Zwischen Spätmoderne und Postmoderne*, Tübingen-Basel 2001.
- 51 Roland Barthes, *Vom Werk zum Text*, in: ders., *Das Rauschen der Sprache*, aus dem Französischen von Dieter Hornig, Frankfurt/Main 2006, 69f.; »entièrement tissée de citations, de références, d'échos« (Roland Barthes, *De l'œuvre au texte*, in: ders., *Le bruissement de la langue*, Paris 1984, 69–78, hier 73).
- 52 Vgl. Roland Barthes, *La mort de l'auteur*, in: ders., *Le bruissement de la langue*, 61–67.
- 53 Roland Barthes, *Die Vorbereitung des Romans. Vorlesungen am Collège de France 1978-1979 und 1979-1980*, hg. von Eric Marty, aus dem Französischen von Horst Brühmann, Frankfurt/Main 2016, 319–21; »Retour de l'auteur« (Roland Barthes, *La préparation du roman. Course au Collège de France 1978-79 et 1979-80*, Paris 2015, 380f.).
- 54 Barthes, *La préparation du roman*, 380.
- 55 Barthes, *Die Vorbereitung des Romans*, 320.
- 56 Sütterlin, *Untod des Autors*, 207.
- 57 Ebd., 194.
- 58 Jacques Derrida, *Grammatologie*, aus dem Französischen von Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler, Frankfurt/Main 1983, 65; »c'est bien cette intimité enchevêtrant [...] la graphie à la phonie, au point que par un effet de miroir, d'inversion et de perversion, la parole semble à son tour le speculum de l'écriture« (Jacques Derrida, *De la Grammatologie*, Paris 1967, 54).
- 59 Ebd.; »un renvoi infini des unes aux autres« (Derrida, *De la Grammatologie*, 55).
- 60 Jacques Derrida, *Témoigner (I)*, 4. nov. 92, 28. Unveröffentlichtes Typoskript, Critical Theory Archive, Irvine/CA.
- 61 Jacques Derrida, *Témoigner (I)*, 4. nov. 92, 28. Unveröffentlichtes Typoskript, Critical Theory Archive, Irvine/CA.
- 62 Paul Celan, *Aschenglorie*, in: ders., *Werke. Historisch-kritische Ausgabe*, begründet von Beda Allemann, besorgt von der Bonner Arbeitsstelle für die Celan-Ausgabe Rolf Bücher, Axel Gellhaus, Frankfurt/Main 1990ff., Bd. 7.1, 97.
- 63 Derrida, *Der ununterbrochene Dialog*, 50.
- 64 Ebd., 44.
- 65 »Es geht darum zu tragen, ohne anzueignen« (ebd., 47).
- 66 Vgl. zu Derridas Auseinandersetzung mit dem Problemfeld des Bezeugens und der Zeugenschaft, das er vor allem ausgehend von den Gedichten Paul Celans entwickelt, neben den bisher unveröffentlichten Vorlesungen *Témoigner* auch den Essay »A self-unsealing poetic text«. *Poétique et politique du témoignage*, Paris 2005.