

**JOHN F. KENNEDY-INSTITUT  
FÜR NORDAMERIKASTUDIEN**

**ABTEILUNG FÜR KULTUR**

**Working Paper No. 128/2002**

**ISSN 0948-9436**

**Rebekka Reinhard**

*What's left of ›Antifoundationalism‹?*

**Copyright © 2002 by Rebekka Reinhard**

**Freie Universität Berlin**

# What's left of *Antifoundationalism*?

Rebekka Reinhard

Unter den Begriff *Antifoundationalism* fasse ich philosophische Theorien nach metaphysischer Vernunft- und Erkenntniskritik im Zeichen des ‚linguistic turn‘; speziell solche, die im rezeptionsgeschichtlichen Einflussbereich Richard Rortys und Jacques Derridas stehen – und damit also der sprachanalytischen Tradition einerseits und der phänomenologisch-dekonstruktivistischen andererseits. Mir geht es um eine metatheoretische Perspektivierung der Legitimationsprobleme des *Antifoundationalism*, die auf der sprachtheoretischen Ebene beginnen und sich auf der Ebene ethisch-politischer Theoriebildung fortsetzen. Denn mit dem Ende unhinterfragbarer Gründe und Wahrheiten kann es keine eindeutigen Unterschiede mehr geben zwischen Philosophie und Literatur; zwischen Meta- und Objektsprache; zwischen Sprechen und Handeln.

Vor diesem Hintergrund versuche ich zu zeigen, wie sich angesichts der Kontingenz aller sprachlich vermittelten Werte und Fakten, der unauflöselichen Sinnkomplexion sprachlicher Akte eine Theorie ethisch-politischer Praxis gewinnen ließe, die zu jenen Unentscheidbarkeiten und Verwirrungen nicht im Widerspruch steht. Zentral hierbei ist die Rolle einer sprachlich-gestischen Performativität, die zwischen abstrakter Theorie und ethisch-politischer *agency* nicht nur vermittelt, sondern auch die Differenz zwischen den aporetischen Denkbewegungen der kontinentalen Tradition – Derrida, Paul de Man – und der pragmatischen, lösungsorientierten Methodik amerikanischer Ausprägung – Rorty, Donald Davidson – überwinden hilft.

Zunächst geht es mir um das sprachanalytisch-pragmatische Vorverständnis der amerikanischen Philosophie-Tradition, die sich dem französischen Poststrukturalismus so leicht öffnen und ihn assimilieren konnte. Denn für die unter dem zentralen Einfluss Wittgensteins stehenden amerikanischen analytischen Philosophen sind Kontext, Performativität und die normativen Implikationen faktischer Beschreibungen ebenso

wichtige Themen wie für die post-saussuresche Dekonstruktion bzw. eine dekonstruktivistisch aufgeklärte ‚theory‘.

Die holistische Wende Willard Quines und die historicistische Reformulierung der Wissenschaftstheorie durch Thomas Kuhn in den 1950er und 60er Jahren läuten das sogenannte ‚postanalytische‘ Zeitalter der angloamerikanischen Philosophie nach dem logischen Empirismus ein: Mit ihrer Absage an die strikte Trennung von empirischer und logisch-notwendiger Wahrheit bzw. an den Glauben an die Einheit und Kontinuität wissenschaftlichen Fortschritts beginnt gleichzeitig das Vertrauen in den revolutionären Wert des ‚linguistic turn‘ zu schwinden. Die Zweifel daran, dass die Gegebenheit der Welt formallogisch beschrieben und auf der Grundlage von idealsprachlichen Konventionen wahrheitsgemäß dargestellt werden könne, diskreditieren die Fortschrittlichkeit der linguistischen Analysen und entlarven ihre quasi-metaphysische Verwandtschaft zur traditionellen Erkenntnistheorie, die doch ein für alle mal verabschiedet werden sollte.

Richard Rortys postphilosophische Geschichtsschreibung seit *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979) ist Zeugnis und Produkt eines solchen selbstkritischen Revisionismus der analytischen Tradition, der bis heute anhält. Nach Rorty sind mit dem Ende des Programms einer logischen Sprachkritik alle Fragen nach Wahrheit, Bedeutung und Methode irrelevant, nutzlos und vor allem uninteressant. Was er Quines und in dessen Nachfolge Donald Davidsons endgültiger Verabschiedung empiristischer Dogmen noch hinzufügt, ist eine Akzentverschiebung von einem argumentativen zu einem konversationellen Verständigungsmodus. Weil sich das Vokabular sprachphilosophischer und wissenschaftstheoretischer Thesen im Verlauf eines Gesprächs ändert, wird nämlich auch die Stichhaltigkeit und Gültigkeit von Argumenten kontinuierlich beeinträchtigt. Nach Rorty stehen philosophische Rechtfertigungen und kulturelle Selbstbeschreibungen in einem holistischen Zusammenhang mit ihrem Erklärungsobjekt, so wie die Elemente der Welt, die beschrieben werden, immer nur gesamtstrukturell als Teile eines lokalen sozialen Kontexts vorstellbar sind. Zusammen ergeben solche Beschreibungen eine Kultur ständig wechselnder Vokabeln, philosophischer Metaphern und lehrreicher literarischer Werke. Die radikale Verzeitlichung metaphysischer, epistemologischer und schließlich auch semantischer Gewissheiten, die Rorty mit der Überwindung der analytischen Philosophie durch deren eigene Mittel in Angriff nimmt, beseitigt zwar nicht die philosophischen Probleme.

Aber Rorty findet ein neues Idiom, um ihre historischen Ausprägungen zu beschreiben: „I think of the course of human history as a long, swelling, increasingly polyphonic poem – a poem that leads up to nothing save itself.“

Rortys poetisierende Umgehung zentraler sprachanalytischer Grundsätze der Bedeutungsfindung stößt bei deren Anhängern zunächst auf großen Widerstand – ähnlich wie die philosophische Dekonstruktion Jacques Derridas. Eine der philosophischen Erneuerung Rortys (seiner metaphilosophischen Kulturkritik, die auch Literaturkritik sein möchte) an Radikalität nicht nachstehende Entwicklung zeigt sich in den amerikanischen ‚literary departments‘ der 1970er Jahre. Dort versteht man Derridas kritische Auseinandersetzung mit der Ontologie und Phänomenologie als Aufforderung, bis dahin gültige Interpretationsnormen zu verwerfen und die Grenzen der disziplinären Zuständigkeitsbereiche von Literaturkritik und Philosophie einzuziehen. Dass die vermeintlich spielerischen Textinterpretationen der amerikanischen Deconstruction letztlich zumeist in eine formalistische Praxis münden, die mit Derridas Dekonstruktion nur noch den Namen gemein hat, mag aufgrund kultureller und mentalitätsgeschichtlicher Differenzen zwar einleuchten – einer empiristischen, lösungsorientierten Tradition einerseits und einer hermeneutischen Problematisierungshaltung andererseits. Und doch ist dies nur eine Frage des Standpunkts: Ist die als Literaturkritik missverstandene Dekonstruktion nicht lediglich eine logische Konsequenz ihrer Prämissen? Die metaphysische „closure“ nach Derrida impliziert schließlich, dass Dekonstruktion ebenso notwendig wie unmöglich ist; dass ihre Dislozierungen völlig unerwartete Ergebnisse bewirken, radikale Invention ebenso wie irrtümliches Scheitern.

Laut Derrida ist die Dekonstruktion keine regelhörige, eindeutig benennbare und problemlos institutionalisierbare Disziplin. Damit will er sie auch absichtlich den Aporien der logisch-grammatischen Missverständlichkeit und Unübersetzbarkeit überlassen, die die Rhetorik der Deconstructionists typischerweise nur immer am Text belegt. Derridas selbstreflexive Kritik des Logozentrismus und seiner begrifflichen Oppositionen darf also nicht konsistent sein: Ihre Selbstreflexivität besteht vielmehr darin, „both more than a language and no more of a language“ zu sein. Insofern kann sie auch als literarisch bezeichnet werden, „a writing which would not be exhausted by the message – philosophical or otherwise – which it could, so to speak, deliver“.

Hier liegt auch der Unterschied seiner Metaphysikkritik zu Richard Rortys Überwindung der analytischen Philosophie. Nach Derrida bedeutet die „closure“ der Metaphysik, dass der selbstpräsente Philosophiebegriff, von dem aus alles Denken entscheidbar und unterscheidbar wird, auf einem missbräuchlichen und missverständlichen Ausschlussprinzip beruht. Innerhalb des metaphysischen ‚Orbits‘ muss die Dekonstruktion zwar gemäß eben diesem Prinzip beurteilt werden, d. h. als ‚empirische‘, nicht-systematische ad hoc-Prozedur in Opposition zu philosophischer Kohärenz und Wahrheitsfähigkeit. Doch der dekonstruktivistische Empirismus lässt sich in jenem Orbit nicht vollständig fassen. Sein Stil ändert sich, wo immer er seinen Ausgangspunkt verlässt (in einer kontinuierlichen, nie einmaligen Bewegung): „The *departure* is radically empiricist. It proceeds like a wandering thought on the possibility of itinerary and of method. It is affected by nonknowledge as by its future and it *ventures* out deliberately.“, so heißt es in *Of Grammatology* (1967/76). Es gilt, das Ganze der metaphysischen Oppositionen in dem Moment zu denken, in dem es an seiner eigenen Unverständlichkeit zerbricht. Während der Eigenname, die begriffliche Identität und Singularität der Dekonstruktion nur in einem lokalen und historischen Kontext zu vermitteln sind, erweist sich dessen Struktur doch umgekehrt an allen Stellen vom dekonstruktivistischen Wagnis kontaminiert. Im Gegensatz zu diesen schleifenförmigen, chiasmatischen Denkfiguren gehorcht Rortys kulturkritische Perspektivierung der analytischen Philosophie und ihrer erkenntnistheoretischen Fundamente nicht den Konventionen einer argumentativen Darstellung. Und obgleich Rorty seine Präferenz für das Paradigma eines kulturgeschichtlichen Gesprächs nicht begründen kann, beansprucht er für es dennoch eine lokale Gültigkeit, die er mit den Gründen des besseren Arguments (der pragmatischeren Perspektive) verteidigt. Ähnlich wie die literarkritische Dekonstruktion ist Rortys Philosophiekritik außerdem keine performative Problematisierung, wie sie Derrida praktiziert: Er vollzieht nicht auch absichtlich seinen impliziten Selbstwiderspruch, wenn er die Argumente anderer Theoretiker als gegenstandslos entlarvt, sondern hält an der – wenn auch nur temporären – Relevanz seiner Position fest.

Nach Rorty ist die Philosophie Teil, nicht Gipfel der Kultur, welche ihr die poetischen Vokabulare der Selbsterneuerung zur Verfügung stellt. Mit dieser Absage an philosophische Privilegien nähert sich die rortysche Postphilosophie allerdings der

dekonstruktivistischen Selbstreflexivität. Denn in beiden Fällen wird eine Dialogizität zwischen den literarischen und philosophischen Diskursen vorausgesetzt, die wiederum die Grenzen von Philosophiekritik und Literaturkritik durchlässig werden lässt. Vor diesem Hintergrund entwickeln Derrida und Rorty ihr metaphilosophisches oder metatheoretische Unternehmen im Bewusstsein, dass die philosophische Tradition mit ihren Grundsätzen von Wahrheit, Rationalität und Selbstidentität nicht die letzte Instanz kultureller Verständigung und Selbstverständigung sein kann. Es ist dieser fallibilistische Impuls gegenüber einem Endgültigen und Letzten, der den Antifoundationalismus beider Philosophen ausmacht – ihren kleinsten gemeinsamen Nenner. Wollte man aber ihre Gemeinsamkeiten und Unterschiede konkret belegen oder die Überlegenheit der einen gegenüber der anderen Theorie feststellen, stünde man zunächst vor einem nur schwer überwindbaren Übersetzungsproblem.

Es handelt sich um das methodische Problem der fachlichen und argumentativen Differenzen von Dekonstruktion und analytischer Philosophie bzw. sprachtheoretischem Positivismus. Beispielhaft und prägend zugleich ist hier die Debatte zwischen Derrida und dem Sprachakttheoretiker John Searle von 1977, in der es um das Verhältnis von Intention zu Konvention sowie auf metatheoretischer Ebene um Kommunikation und Übersetzbarkeit geht. Im Verlauf dieser ‚Non-Konfrontation‘ werden Möglichkeiten der Kommunikation zwischen anscheinend inkompatiblen Theorien erprobt und die Gründe wissenschaftlicher Miss- und Unverständnisse, mit Derrida: ihrer „iterability“, einer kritischen Prüfung unterzogen. Am Ende steht aber nicht kritische Verständigung, sondern Unentscheidbarkeit. Es erweist sich, dass streng genommen keine Theorie über ihre Binnenperspektive hinaus ihre neutrale Allgemeingültigkeit oder größere Wahrhaftigkeit konstatieren kann, ohne nicht auch einen nicht immer harmlosen normativen oder preskriptiven Anspruch zu vertreten. Die dekonstruktivistische Lehre, die aus der Debatte zu ziehen ist, heißt: Jeder Konvention inhärieren nicht-normale Abweichungen, unintendierte, möglicherweise tyrannische Sprechakte. Gegen Searle und mit einem dekonstruktivistisch reinterpretierten Austin vertritt Derrida die Ansicht, dass nach dem Gesetz der Iterabilität (einer Logik „that ties repetition to alterity“) und der aus ihm folgenden „citationality“, also der Verdoppelung der vermeintlichen Identität jedes schriftlichen oder mündlichen Zeichens durch Anführungszeichen, fehlschlagende Sprechakte prinzipiell möglich sind, d. h. die

Reinheit des „performative“ durch die graphematische Essenz der Zitierbarkeit immer potenziell verunreinigt wird.

Der verunglückte Sprechakt, vom Parasiten der literarischen Sprache befallen, scheint sich auch der Problematik metafiktionaler Selbstreflexivität anverwandeln zu lassen, wie die Rezeption der Debatte durch die Deconstructionists bezeugt. So gehen Barbara Johnson und Shoshana Felman von einem wesentlichen performativen Moment der dem Text des Sagens und Schreibens innewohnenden literarischen Rhetorik aus, welches Wahrheit und Authentizität unter sich begräbt. Aber da die beiden Deconstructionists nach dieser Prämisse einen ebensolchen Parasitismus in ihrem eigenen interpretationspraktischen Diskurs annehmen müssen, verfangen sie sich in einer überaus komplexen, aber notwendigen Selbstwidersprüchlichkeit. Paul de Man beschreibt sie am Beispiel von Nietzsches Diskreditierung des Identitätsprinzips (des aristotelischen Prinzips der Widerspruchsfreiheit), indem er dem performativen Element der derridaschen Kritik der Sprechakttheorie seine eigene Note verleiht. Tatsächlich handelt es sich bei jenem Selbstwiderspruch um nichts anderes als um eine irreduzible Spannung zwischen dem performativen und dem konstativen Aspekt der Sprache, welche als textuelle Rhetorik sowohl figürliche als auch persuasive Logik beinhaltet. De Man stimmt mit Nietzsche darin überein, dass Logik auf arbiträren und fingierten Wahrheiten beruht und die logische Widerspruchsfreiheit „is a subjective empirical law, not the expression of any ‚necessity‘ *but only of an inability*.“ Indem Nietzsche aber das Identitätsprinzip bestreitet, verliert sein Argument seine performative Konsistenz, denn sein Text „does not deny identity but it denies affirmation“: „This is not the same thing as to assert and deny identity at the same time. The text deconstructs the authority of the principle of contradiction by showing that this principle is an act, but when it acts out this act, it fails to perform the deed to which the text owed its status as act.“

In diesem Sinne ist Nietzsches ‚Dekonstruktion‘ exemplarisch für das Dilemma, das sich aus der aporetischen Struktur der Sprache selbst ergibt (d. h. der ‚epistemologischen Strenge‘ textueller Rhetorik), denn „the deconstruction tates the fallacy of reference in a necessarily referential mode. There is no escape from this, for the text also establishes that the deconstruction is something we can decide to do or not to do at will.“ So ist jede Aufhebung des performativen zugunsten des konstativen Aspekts (und umgekehrt) irreversibel und bleibt dennoch suspendiert, denn was der Rhetorik jeden



Texts zugrunde liegt, ist eine Art konstitutiver *performativer Widerspruch*. Dies meint de Man, wenn er hier eine zentrale dekonstruktivistische Aporie zur Sprache bringt – eine Problematik, die meines Erachtens auch für das kritische Verständnis sowohl von Levinas‘ als auch von Butlers Theorie zentral ist. In Wahrheit ist es die Unmöglichkeit einer performativen Konsistenz, die die Dekonstruktion der Objektivität konventioneller Festschreibung allererst verhindert, bevor sie sie ermöglicht. „Statement“ und „performance“ können sich zudem in strengem Sinne weder symmetrisch noch asymmetrisch zueinander verhalten, weil die performative von der konstativen Setzung nur hypothetisch unterschieden werden kann: „(A)ll ‚setzen‘ is ‚voraussetzen‘, positional language is necessarily hypothetical“. Das impliziert jedoch nicht, dass nun sämtliche Setzungen auf den tropologischen bzw. persuasiven Aspekt der Rhetorik reduzierbar sind. Die Unkontrollierbarkeit der rhetorischen Epistemologie entzieht sich schließlich jeder Festlegung. Es ist diese von de Man beschriebene nicht zu bändigende Komplexität des dekonstruktivistisch aufklärenden und aufzuklärenden Widerspruchs, der Johnson und Felman ausweichen. Denn ihnen dient die Subversion der analytischen Position qua literarischer Selbstreflexivität des Sprechakts lediglich der impliziten Bestätigung, dass die dekonstruktivistische Metafiktion und ihre wissenschaftliche Eigenlogik unhinterfragbar sind. Sollte man daher einer solchen quasi-positivistischen Assimilation der Logik an die literarische Rhetorik nicht mit Derrida die innehaltende „‘ethical-political duty‘“ einer gewissenhaften Lektüre entgegensetzen, da gilt, dass sich Unentscheidbarkeit in der Textualität des phänomenalen Texts für immer festgesetzt hat und sich also auch in der Rhetorik des Kritikers fortsetzen muss?

Kann eine ideologiekritische oder ‚ethische‘ Problematisierungshaltung, wie sie die theoretischen Explikationen de Mans und Derridas bezüglich der Unentscheidbarkeit, Unabschließbarkeit und letztendlichen Unübersetzbarkeit textueller Sinnbildungsprozesse beinhalten, auch für die Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit einer phänomenalen Welt relevant sein? Und ist dies nicht sogar eine ihnen implizite praktische Konsequenz? Zumindest in heuristischer Hinsicht lässt sich das dekonstruktivistische Interesse an einem analogischen Erkenntnismodus, der zwischen illusionärer Wörtlichkeit und quasi-wahrhaftiger Metaphorizität oszilliert, mit einer antikonventionalistischen Hermeneutik vereinen, die weltliche Missverständnisse betrifft. Eine solche intersubjektive Verständigungspraxis für die Alltagssprache entwickelt der

postanalytische Philosoph Donald Davidson (der Rortys Kontextualismus in Einigem sehr nahe steht). Ich kann die wesentlichen Punkte seiner Theorie hier nur andeuten. Für Davidson gibt es ähnlich wie für Derrida keine Standardfälle des Sprachgebrauchs, es kann und darf kein Regelsystem im Sinne einer beherrschbaren Sprache geben, weil jedes Sprechen prinzipiell offen ist für sprachliche und gestische Parasitismen jeder Art.

Mit seiner quasi-voraussetzungslosen „radical interpretation“ geht es Davidson darum, auch noch angesichts der größten idiosynkratischen Unverständlichkeit eine Verständigung zwischen Sprecher und Interpreten zu garantieren. „(T)here must be an infinity of ‚languages‘ no one has ever spoken or ever will“: Gerade weil es innerhalb einer Kultur (und über ihre Grenzen hinaus) endlos viele Sprachen und Exotismen gibt, muss eine allgemeine kulturelle, wesentlich schöpferische Kompetenz für die Interpretation jedes Idioms ausreichend sein. Davidson bezeichnet diese Kompetenz als „wit, luck, and wisdom from a private vocabulary and grammar“ – und dazu ist auch die welterschließende Kraft der Metapher zu zählen – , eine intuitive, kulturspezifische und individuelle Gabe also, in einer Welt zurechtzukommen, in der die Grenze zur Sprache nicht mehr vorhanden ist. In diesem Zusammenhang macht Davidson allerdings auch explizit, wovon letztlich auch die Wirkung des performativen Widerspruchs der dekonstruktivistischen Problematisierungen abhängt: Das Gelingen der Verständigung muss jenseits aller Missverständnisse, die aus tropologischer Sinnkomplexion entstehen, unterstellt werden. Für Davidson kommt eine solche notwendige intuitive Einschränkung einer Interpretationsmaxime gleich, einem translinguistischen, vortheoretischen „principle of charity“.

Davidsons Kontextualismus, der Rortys Auffassung von der Kontingenz der Sprache entscheidend beeinflusst, lässt sowohl eine pragmatische wie auch eine dekonstruktivistische Lesart zu. Aus beiden folgt: Erstens dürfen Metapher und Begriff, literarische und philosophische Sprache, Meta- und Objektsprache nicht apodiktisch voneinander getrennt werden, gilt es unreflektierte und potenziell dogmatische Konventionalisierungen zu vermeiden. Die Aufgabe einer klaren Grenze zwischen Sprache und Welt heißt dagegen nicht, dass nun Theorie und Praxis unterschiedslos ineinander übergehen können. Vielmehr geht es dem postanalytischen Holismus ebenso wie dem dekonstruktivistischen Textualismus (im Sinne Derridas und de Mans) darum, vor der vermeintlichen Eindeutigkeit sprachlicher Grenzbestimmungen zu warnen, und

diese statt dessen kontinuierlich zu revidieren und zu redefinieren. Wenn – zweitens – die Selbstverständlichkeit wissenschaftlicher Entscheidbarkeit überhaupt infrage gestellt wird, muss konsequenterweise auch die Kritik an der Objektivität konventioneller Festschreibungen als eine selbstlegimatorische Präferenz für bestimmte (andere) Normen enttarnt werden. Wenn die Grenzen wie die Analogien zwischen philosophischen und literarischen Elementen und ihrer Genres nur immer kontingente Analogien kultureller Sinnbildungsprozesse sind; wenn sich das Singuläre und das Allgemeine in einer paradoxen Verschränkung zueinander verhalten, bleibt nur die Exemplarizität einer unterschiedlich beschreibbaren Geschichte von Sprache und Kultur. Allerdings ergeben sich aus den irreduziblen normativen Implikationen dieser verschiedenen „narratives“ auch problematische Folgekosten.

Besonders deutlich wird dies bei Rortys und Derridas ethisch-politischen Entwürfen einer demokratischen Gerechtigkeit, wo das Verhältnis von Literatur und Ethik jeweils eine zentrale Rolle spielt. Rorty distanziert sich mit seinem nominalistisch und historistisch gesinnten „Antirepresentationalism“ sowohl von rationalistischen Konsenstheorien im Stile Habermas‘ als auch vom Narzissmus privater Selbstverwirklichung (einer nietzscheanisch inspirierten Geschichtsschreibung). Für ihn bleiben einerseits die ethisch-politische Sphäre des Öffentlichen und andererseits der private Bereich kontinuierlicher Inventionen und Rekontextualisierungen, wo es um die Neuschöpfung von Vokabularen aus metaphorischen Zufallsformen der Sprache gehen soll, auf ewig getrennt. Als Getrennte zu vereinen sind sie nur in einer liberalen Utopie, bei der es Rorty um die pragmatische Möglichkeit geht, menschliches Leid zu verringern, nicht um den Zwang eines theoretischen „metavocabulary“. Da es in Rortys Sinne keine objektiven Kriterien und keine strengen philosophischen Argumente für Gerechtigkeit und die richtigen politischen Entscheidungen geben kann, muss Objektivität auf der Grundlage eines ethnozentristischen Modells als Intersubjektivität oder Solidarität neu interpretiert werden. Denn dem Neopragmatisten ist es unmöglich, die Wahrheit und Wirklichkeit einer vernünftigen moralischen und politischen Einstellung aus einer transzendentalen, ahistorischen Perspektive abzubilden und folglich einen repräsentationalistischen Pflichtenkatalog zu verfassen, nach denen sich eine Gesellschaft richten muss. Nichts kann also die Stabilität einer Gemeinschaft garantieren: Sie ist letztlich ebenso kontingent wie ihre Sprache, Werte und Ziele.

Deshalb kann und muss auch das Ideal der zukünftig besten und gerechtesten Gesellschaftsform zirkulär begründet werden, auf der Basis eines nur intuitiv begründbaren Konsenses: „(t)here is no *neutral*, noncircular way to defend the liberal’s claim that cruelty is the worst thing we do“.

Für Rorty ist deshalb – a fortiori – literarische Imagination das sicherste Mittel, um eine gemeinsame politische und moralische Ausrichtung möglichst lange zu gewährleisten. Wenn er aber versucht, Schriftsteller wie Nabokov und Orwell in einen elitären Rang zu erheben, weil die pädagogische Funktion ihrer Werke Moralphilosophie verzichtbar mache und deshalb unerlässlich sei, bewirkt er nur eine von seinem *antifoundationalist* Standpunkt aus letztlich unplausible Dichotomisierung diskursiver Unterschiede. Es ist unklar, worin der hohe Wert und die Funktion der Literatur bestehen soll, wenn sich außerdem die philosophisch-literarische „narrative“ kontinuierlicher Rekontextualisierungen von Metaphern und Begriffen widersprüchlich verhält zu einem ethisch-politischen Ideal von Toleranz und Solidarität, also zu einer prinzipiellen normativen Forderung. So bleibt Rorty nichts übrig, als zu konstatieren: „Redescription often humiliates“. Rortys eigene prophetische Erzählung, deren Vokabulare die sich selbst autorisierende Gültigkeit philosophischer Theorien überflüssig machen sollen, indem sie ihren Wert historisieren und banalisieren, kann also den postphilosophischen Anspruch nicht erfüllen, nach dem sich aus Kontingenzbewusstsein Moralität schöpfen soll. Vielmehr gerät die liberale Utopie mit ihrem Kontingenzbewusstsein in Konflikt: Aufgrund der präjudizierten Vorläufigkeit der philosophisch-literarischen Vokabulare müsste Rorty eigentlich entweder ständig neue Alternativen für obsolet gewordene Beschreibungen liefern oder aber anstelle eines konsistent formulierbaren und unmissverständlich konstatierbaren ethischen Imperativs eine allumfassende, inflationäre (Kon-)Textualität setzen, die letztlich unanfechtbar bliebe. Damit geriete sowohl seine eigene Kritikfähigkeit als auch die Kritisierbarkeit seiner Position in Gefahr: Im ersten Fall, weil er in einem endlosen Prozess gleichsam inkommensurable Terminologien von zweifelhaftem Wert aneinanderreichte; im zweiten Fall, weil er ‚fact‘ und ‚value‘ in einer unterschiedslosen Unbestimmtheit vermischte.

Doch beide anti-ethischen Konsequenzen müssten Rorty, der nicht mehr philosophisch argumentieren, sondern eine utopische Gemeinschaft potenziell gleichgesinnter Amerikaner mittels Inhaltsangaben von Romanen zu weniger Grausamkeit überreden

will, selbst unerwünscht erscheinen. Der Wert des rortyschen Neopragmatismus liegt bei weitem mehr im heuristischen Potenzial des Rekontextualisierens als in seiner zirkulären Begründung ethisch-politischer Präferenzen, deren prinzipieller Charakter mit den Neubeschreibungen in Konflikt gerät. Und es ist eben jener heuristische Wert, den Rortys Theorie mit der Dekonstruktion teilt. So stellt sich die Frage, ob vielleicht mithilfe dekonstruktivistischer Strategien ein besseres ethisch-politisches Theoriemodell entworfen werden kann, das nicht den Vorwürfen der Inkonsistenz und relativistischen Selbstwidersprüchlichkeit ausgesetzt ist.

Rorty verfängt sich in Widersprüchen, weil er an der Möglichkeit objektiver Begründungen implizit festhält – auch wenn er die Rechtfertigungspraxis ganz ihrem variablen sozialen Kontext unterstellen will. Ganz anders verhält es sich bei Derrida. Wo für Rorty problemlos über Werte und Ziele entschieden werden kann, ergeben sich bei ihm immer schon Aporien. Speziell zwischen Philosophie und Literatur besteht für Derrida im Gegensatz zu Rorty eine strukturelle Unentscheidbarkeit, die stets auch ethisch-politische Implikationen hat. Dies zeigt sich nicht nur an den Konnotationen des durch logozentrische Ausschließungen definierten Marginalen, wie es Derridas heuristische Nicht-Konzepte wie „différance“, „decentering“, „rupture“, „displacement“ oder „trace“ vermitteln. Auch die alogische Logik der Iterabilität, die sämtliche Kontexte der Verständigung und Übersetzung durchdringt, ist nach Derrida in einem ethisch-politischen Sinne zu verstehen, d. h. in ihrem unmittelbaren Bezug zu Gesetzeskonventionen. Solche Normen müssen gelesen, interpretiert und befolgt, also *wiederholt* werden, um ihre Gültigkeit zu behalten, was aber stets auch eine potenzielle Abweichung vom ursprünglich Intendierten impliziert.

In dieser Hinsicht stellt die derridasche „ethic of discussion“ eine Forderung nach unbedingter Verantwortung für das Abweichende, unvermittelbare Singuläre dar, eine ethisch-politische Performativität, die von den jeweiligen Dekonstruktionen dogmatischer Festschreibungen nicht zu trennen ist. Außerdem darf sich die Erfahrung einer unkalkulierbaren Unentscheidbarkeit zwischen unvereinbaren sprachlichen, disziplinären oder institutionellen Logiken nicht auf den theoretischen Bereich der textuellen Rhetorik begrifflich-metaphorischer Koimplikationen beschränken. Tatsächlich soll diese Unentscheidbarkeit auch eine Praxis verantwortlicher, nicht-programmierbarer demokratischer Entscheidungen ermöglichen: „There can be no moral or political

responsibility without this trial and this passage by way of the undecidable.“ Diese Öffnung hin zum Feld der praktischen Entscheidungen folgt immer schon aus der ursprünglich-unbedingten dekonstruktivistischen Verantwortung, jeden Kontext für sein konstitutives Außerhalb zu öffnen, das stets auch sein Inneres bestimmt. Es ist das Gesetz dieser Verantwortung, das die Dekonstruktion von den symbolischen Konventionen der Rechts- und Gesetzesdiskurse unterscheiden soll. Deren ideale Normalität und Normativität basiert nämlich auf ebensolchen hypothetischen Elementen, wie sie die Struktur literarischer Fiktionen beinhaltet.

Weit davon entfernt, ‚natürlichen Realitäten‘ zu entsprechen, sind Gesetze literarischen Texten strukturell analog. Für Derrida beweisen hypothetische Gesetze und literarische Fiktionen gleichermaßen, dass die unerreichbare Transzendenz einer gerechten Gesetzeskraft erst in der Geschichte und durch Geschichten hervorgebracht wird – und zwar von Subjekten, die diese Kraft sowohl autorisieren als auch ihr unterworfen sind. Diese aporetische Struktur der gleichzeitigen Vor- und Nachzeitigkeit einer nur vermeintlich ahistorischen Transzendenz, die von dem begründet wird, der (empirisch) vor und (hierarchisch) nach dem Gesetz steht, durchziehen Derridas ethisch-politischen Texte gleichsam leitmotivisch. Doch Literatur hat außerdem einen performativen Charakter, der indirekt darauf hinweist, dass Gerechtigkeit immer irreduzibel singulär ist und letztlich juridisch nicht vollständig garantiert werden kann: Denn literarische Inventionen können die philosophisch definierten Grenzen und das Gesetz ihres Genres exzedieren und umstürzen, ohne sich je ganz von ihnen zu lösen. All diese vielversprechenden, suggestiven Vorgaben bleiben jedoch im wesentlichen gehaltlos, weil für Derrida Literatur letztlich nur ein anderer Name für die dekonstruktivistische Gerechtigkeit ist: Für ihn ist die jeweils singuläre Performativität von Literatur dem dekonstruktivistischen Gesetz, nach dem das Singuläre absolute Priorität hat, analog. Signifikanterweise aber darf jenes Gesetz selbst nicht performativ exzediert, problematisiert oder reinterpretiert werden. In diesem Sinne ist der ethische Imperativ mit dem dogmatisch anmutenden Wortlaut „deconstruction is justice“ ebenso unhintergebar wie unhinterfragbar; konkrete moralische oder politische Entscheidungen folgen jedenfalls nicht aus ihm.

Wie ließen sich also Derridas und Rortys Alternativen eines ethisch-politischen Antifoundationalism verbessern, der Gerechtigkeit anruft, aber über normative Gründe

schweigt? Auf der einen Seite sollte Rortys internalistisches Begründungsschema, das womöglich die Gefahr eines demokratischen Quietismus oder Chauvinismus mit sich brächte, dekonstruiert werden. Und auf der anderen Seite muss die dekonstruktivistische Gerechtigkeit rekontextualisiert werden, damit nicht bloß immer wieder leerformelhaft eine unhinterfragbare Singularität gefordert wird: Denn damit würde nicht nur konkretes Handeln ewig aufgeschoben, sondern könnten auch unausgesprochene universalistische Präentionen legitimiert werden. Ein sich in diesem Sinne selbst korrigierender Verbund von Dekonstruktion und Pragmatismus würde verbieten, demokratische Gerechtigkeit mit einem Eigennamen gleichzusetzen, also mit Rorty „the words America and democracy as convertible“ zu gebrauchen – oder zu konstatieren: „Deconstruction is justice“. Gerechtigkeit hat schließlich je nach Kontext verschiedene und unterschiedliche Namen.

Die strategische Ausrichtung des Antifoundationalism Rortys und Derridas hat für eine kontingenzbewusste Kultur eine sicherlich unerlässliche kritische Funktion; konsequenterweise sollten ihre Theorien deshalb zirkuläre Begründungen verzichtbar machen. Wie kann man aber die Einsichten Derridas und Rortys retten, ohne ihre Fehler zu wiederholen – und ohne zu metaphysischen Letztbegründungen zurückkehren zu müssen? Dass es möglich wäre, den Reflexionsgewinn ihrer Theorien mit einer kulturellen Verständigungspraxis ohne Reglen zu vereinen, habe ich mit einer gegenseitigen Annäherung von Davidsons „action interpretation“ an die Dekonstruktion angedeutet. Will man von dieser sprachkritisch-pragmatischen Ebene aus den Weg der ethisch-politischen Theoriebildung beschreiten, muss man sich allerdings den Widersprüchen zwischen Pragmatismus und Ethizität stellen, die sich vielleicht letztlich nur in dem paradoxen Begriff *Anti-Foundationalism* selbst aufheben lassen. Es gälte, aus der Irreduzibilität des Performativen in jeder sprachlichen Darstellung, in jeder zwischenmenschlichen Äußerung, ein Handlungspotenzial zu schöpfen, das die kontextrelative ‚action‘ von Metapher und Begriff einerseits und eine ethisch-politische ‚agency‘ andererseits vereinte.

Doch sieht man sich hier erst noch einmal dem schier unüberwindbaren Problem der richtigen Methode, der richtigen Übersetzung konfrontiert. Wenn universelle epistemologische oder ontologische Werte verabschiedet werden müssen, weil es der konsequente Vollzug eines tropologisch kontaminierten Denkens und Sprechens

gebietet, bleibt neben endlosen Widersprüchen und Unentscheidbarkeiten kein Vakuum. Aber es entsteht eine gewisse Beliebigkeit, die unter dem Denkmantel der Vagheit oft verbirgt, was ihr tatsächlich vorausgeht, nämlich der grundlegende Konsens westlicher Intellektueller über die letztendliche Unmöglichkeit einer Begründung. Ist dies aber Grund genug, dass moralische und politische Themen und Anliegen nurmehr diffus artikuliert werden dürfen, und dass sie mit jenem anderen Wertebereich, dem der Literatur, zwanglos verschmelzen sollten? Der *antifoundationalist* Anspruch auf die größtmögliche Gerechtigkeit scheint einen ethischen Imperativ zu implizieren, der keinen Widerspruch duldet. So ist vielleicht auch das Paradoxon zu erklären, dass die rhetorische oder kulturtheoretische Taxonomie der ethisch-politischen Elemente einer sprachlichen Sinnkomplexion, die doch an keiner Stelle eindeutig aufzulösen ist, gleichsam aus sich selbst heraus das Potenzial einer konstitutiven (identitätsstiftenden) Erneuerung gewinnen kann. Es bleibt hier das Problem, dass rhetorisch fundierte Glaubwürdigkeit philosophische Legitimität absorbiert zu haben scheint. Die Kraft des besseren Arguments kommt der Macht der höheren Überredungskunst gleich.

Trotz und wegen dieser methodischen Sprachverwirrung habe ich versucht, eine Lösung für dieses symptomatische Legitimationsproblem des Antifoundationalism anzudenken.

Ich gehe davon aus, dass nicht der normative Status von Ethik oder einer ethisch motivierten Politik in Frage steht, sondern vielmehr die Artikulierbarkeit ethisch-politischer Werte. Mit Wittgenstein und Cora Diamond kann man annehmen, daß, was theoretisch sagbar ist, immer Teil von bestimmten Lebensformen ist, von denen es abhängt, was uns fremd oder vertraut erscheint. Alles, was darüber hinausgeht, jedes ‚absolute‘ Werturteil, muss unsagbar bleiben. Die Idee einer sprachlich-gestischen Performativität scheint deshalb so vielversprechend, weil es mit ihr möglich wird, die Grenze der eigenen Sprache ein Stück weit in Richtung des Unausprechlichen zu verschieben, also hin zu allem Wertvollem, das im wissenschaftlichen Diskurs zwar indirekt aufscheinen mag, aber sich gegen seine logische-dogmatische Form sperrt. Mit ihrem sprachkritischen Ansatz machen Davidson und Derrida, wenn auch mit unterschiedlichen Zielsetzungen, die Ausschließung des nicht-begrifflichen Anderen bereits zum Prinzip und Testfall jeder Konvention und jedes sprachlich fixierten Gesetzes. Sie versuchen beide das Paradoxon, dass Eigenes und Anderes stets in



Relation zueinander stehen und als sich gegenseitig Ausschließende konstitutiv aufeinander angewiesen bleiben, zu überwinden, indem sie den Erhalt und die Achtung vor der essenziellen metaphorischen Lebendigkeit, Unvorhersagbarkeit und endlosen Produktivität sprachlicher Performanzen an erste Stelle setzen. Wenn sprachliche Schemata aber unter dem lebendigen Gewicht der Phänomene, die sie fassen sollen, zerbrechen, wie soll man dann erst über das unsagbare Ethische sprechen? Die unmögliche Aufgabe, die sich der *Antifoundationalism* stellt, heißt: Das oder personalisiert, der Andere, der nur aus der Perspektive der eigenen Sprache und Kultur als Anderer begriffen werden kann, soll aus *seiner* Welt heraus erschlossen werden, indem er *in* seiner Alterität mit seinen Worten und durch seine Taten lebendig wird.

Dem jüdischen Philosophen Emmanuel Levinas scheint es am besten zu gelingen, dieses Dilemma zu lösen. Bei ihm findet man die zentralen Konzepte wieder, aus denen Derrida seine dekonstruktivistische Gerechtigkeit konstruiert, um an ihr zu scheitern. Bei Levinas ist die Gerechtigkeit, die er Ethik nennt, unkalkulierbar, maßlos und notwendig aporetisch. Das Gute ist ewig mächtiger als das Wahre und äußert sich in der immer partikularen Beziehung zwischen dem Selbst und dem Anderen, aus der eine absolute Verantwortung des Selbst gegenüber dem Anderen entsteht. Diese Verantwortung ist von der Notwendigkeit des Guten besessen, die für Levinas unwissbare Bedingung allen Wissens überhaupt. Verantwortung ist hier nur ein anderer Name für ein vorsprachliches Antworten („saying“): Das Subjekt muss dem Ruf des bedürftigen Anderen antworten, seiner Schuld gewiss, dass keine seiner Antworten Opfer genug sein kann, um sich seiner Verantwortung zu entledigen. Das Subjekt unterliegt deshalb dem freiwilligen Zwang, sich für den Anderen völlig zu substituieren, sich zur Geisel des absolut Anderen zu machen, dessen Bedürftigkeit in keiner logischen Relation zu seiner imperativischen Wirkung steht. Der Freiheit seines Denkens und seiner Sprache beraubt, wird das Subjekt verletzlich; es wird zum ‚Körper-Sklaven‘ seiner Sensibilität für den Anderen.

Bei Levinas ist die ethische Relation zwischen „self“ und „Other“ vorursprüngliche Bedingung der Subjektwerdung; und diese kann und darf nicht logisch plausibel gemacht werden: „I posit myself deposed of my sovereignty“. In diesem Sinne verspricht der levinassche Antikognitivismus, die Selbstwidersprüche nachmetaphysischen Denkens zu vermeiden, und dennoch an dessen antitotalisierenden und antitotalitären

Intentionen festzuhalten. Das gleichsam unendliche Begehren des Subjekts, dem Anderen immerzu zu geben, kennt keinen Mangel. Aber es verlangt eine Übersetzung der präoriginären ethischen Sprache, also dem guten Werk des Antwortgebens, in das textuelle Werk eines Philosophen, der die absolute Asymmetrie zwischen den beiden Singularitäten Selbst und Anderer zu thematisieren und systematisieren versteht – selbst wenn er jenes Unsagbare jenseits deskriptiver Grenzen damit notwendig verrät. Denn es muss auch eine aus absoluter Verantwortung entstandene politische Gerechtigkeit geben, die die komplexen Beziehungen einer ganzen Gesellschaft regelt, und diese bedarf einer rationalen Sprache, dem „said“. Deshalb muss der philosophische Text zwischen „saying“ und „said“ ständig hin- und hernavigieren, um die irreduziblen Spuren der ethischen Sprache im logischen oder politischen Diskurs zu bergen, ein Unternehmen, das nie vollständig gelingen kann.

Levinas selbst betont die Notwendigkeit eines solchen performativen Widerspruchs, der sich zwischen seinem eigenen endlosen ethischen Handeln und dem Zitieren dieser Handlung durch die propositionale Darstellung im Text ereignen muss – zwischen Mensch und Philosoph. Mit seinen Worten: „That is true of the discussion I am elaborating at this very moment. This reference to an interlocutor permanently breaks through the text that the discourse claims to weave in thematizing and enveloping all things.“ „At this very moment“ ist somit eine performative Äußerung, die anzeigt, wo sich die philosophische Explikation des ethischen Antwortgebens, die es zu verstehen gilt, in ein Miss- oder Unverständnis verkehrt, das nur dem alogischen ethischen Subtext gerecht werden kann. Das endlose Iterieren des ethischen Imperativs („du sollst nicht töten“ etc.) soll nicht als reine Textproduktion, sondern eben als moralisches Handeln durch und mit dem Text aufgefasst werden, in dessen Verlauf das exzessive Geben von der Sprachseite zur Weltseite wandert.

Bei Levinas‘ Übersetzung des Ethischen verkehrt sich Theorie in Gestaltung, als könne das Ethische nur mittels Metaphern und Analogien in die Ordnung des Diskursiven gebracht werden. Die Unübersetzbarkeit seines suggestiven Vokabulars – „face“, „trace“, „saying“ usw. – muss sich selbst aus einer Unübersetzbarkeit herleiten, weil es die Übertragung des Unsagbaren figuriert. Weil aber außerdem Levinas‘ zentraler Begriff der Alterität weder inhaltlich noch formal greifbar ist, kann man fragen, ob nicht sein Text einen privilegierten Zugang zu Spur des Ethischen reklamiert.

Doch wer ist der Andere? Und ist die Verpflichtung ihm gegenüber wirklich präoriginär?

Bei dem geforderten Übergang vom Ethischen zum Politischen wird die immer partikulare, unverbindliche Verantwortung für die Singularität des Anderen verbindlich. Für Levinas handelt es sich um den zionistischen Imperativ, das Unmögliche möglich werden zu lassen, nämlich die Menschenrechte als ‚Rechte des anderen Menschen und als Verpflichtung für mich‘ umzudeuten. Sein Entwurf einer post-ethischen Politik verknüpft die ethische Relation des Selbst mit dem Anderen jedoch nicht nur unmittelbar mit dem Schicksal Israels. Sondern es besteht hier auch die Gefahr, dass sich die Priorität des nicht-kausalen Ethischen vor der politischen Gerechtigkeit umkehrt: Der Andere, der das jüdische Volk ungerecht behandelt, würde zum Feind. Politik erhielte dann eine moralisch-religiöse Verbindlichkeit, mit der gefordert wird, dem ungerechten Anderen nicht zu geben, eben weil man das Verhältnis zwischen rechtem und unrechtem Handeln verstanden hat. So aber würde das Versöhnungspotenzial der levinasschen Ethik hinsichtlich politischer Konflikte verschenkt.

Liegt nicht in der performativen Herausforderung der präoriginären Sprache an die Zweckgebundenheit politischer Ordnungen und ihrer Diskurse der eigentliche Wert der Ethik des Anderen? Damit der implizite Universalitätsanspruch dieser Ethik nicht als Zeichen eines religiösen Partikularismus gedeutet werden muss, schlage ich eine Lösung vor, die eine Brücke zur antikonventionalistischen Sprachtheorie schlägt. Die asymmetrische ‚self-Other‘-Beziehung könnte als vorthoretisches, intuitives „principle of charity“ fungieren, wie es Davidson konzipiert, als eine stillschweigende Übereinkunft, die ihre Legitimation erst durchs Handeln erhält. Levinas‘ ethische Verantwortung wäre demnach die Minimalbedingung der lokalen und instabilen politischen Performanzen einer Demokratie, eine Verantwortung für ein demokratisches Ideal, dessen Ort nicht Israel sein muss. Ich meine ein notwendig vage bleibendes Ideal, das ebenso offen wie revidierbar ist, und um dessen Verwirklichung willen zwischen dem imperativisch Allgemeinen und dem unsagbar Singulären ständig neu verhandelt werden muss. Heißt *Antifoundationalism* nicht auch, dass die Möglichkeit einer normativen Grundlegung im Namen des Unmöglichen oder Utopischen rehabilitiert werden kann? In diesem Sinne würden die rhetorisch-gestischen Analogien des

Ethischen auch die Zukunft politischer Konzepte eröffnen, sie lebbar machen, also Intelligibles und Unsagbares einander näherrücken lassen.

Es soll nicht darum gehen, ein letztlich unrealisierbares Ideal als intrinsisch gut auszurufen. Realistischer ist eine Realisierbarkeit in Raten, zumindest wenn es nach Judith Butlers Performativitätstheorie geht. Die pragmatische, kritische Ausrichtung ihrer Resignifikationen kann man meines Erachtens mit dem für das ethische Handeln konstitutiven performativen Widerspruch bei Levinas zusammenbringen, auch wenn dies vielleicht nur in rhetorischer Hinsicht überzeugen mag. Butlers politische Theorie ist funktional für unterdrückte, marginale Gruppen einer Demokratie, und deshalb kann Resignifikation auch nicht die einzige politische Strategie sein, wie sie selbst zugibt. Zentral für Butler ist das offene Ideal einer ‚postsouveränen‘ Universalität, die Partikularität und Alterität immer schon einschließt. Dies gilt nicht nur im Sinne Hegels, bei dem die Vollendung des systemischen Ganzen eine konstitutive Negativität voraussetzt, sondern auch, weil missverständliche Rede und missverstandene Äußerungen aller sprachlichen Intelligibilität immer schon inhärieren.

Butler liest Hegels *Phänomenologie* mit Derrida und de Man rhetorisch: Für sie lässt deshalb das essenziell tropologische, proteische Subjekt, das ewig und vergeblich nach dem Ganzen strebt, die universelle Wahrheit des abstrakten Absoluten in unerreichbare Ferne rücken. Es ist außerdem die konkrete Individualität und historisch situierte Identität eines „self constitutively at risk of self-loss“, die die einmal fixierte repräsentative Idealität immer erneut ins Wanken bringen. Sobald das Subjekt im Laufe seiner Bewusstseinsverfahren nämlich nicht mehr Wahrheit begehrt, sondern Anerkennung, kommt seine psychosoziale Konstitution der Verinnerlichung des gegenseitigen Macht- und Abhängigkeitsverhältnisses zwischen Herr und Knecht gleich, wie Hegel es beschreibt. Das Selbstbewusstsein entsteht fortan als „subjected“. Sich Foucaults Machtbegriff aneignend, postuliert Butler zweierlei miteinander unvereinbare Modalitäten der Macht, die bei der „subjection“ im Spiel ist: die von außen auferzwungene Subjektwerdung ‚vor‘ dem Subjekt, und einen reiterierten, ihm ‚nachfolgenden‘ Effekt der „subjection“. Und letzterer konnotiert nicht nur subjektive Unterordnung, sondern auch, durch eine ambivalente Doppelung oder metaleptische Verkehrung des Machtbegriffs, ein widerständisches, oppositionelles Handlungspotenzial. Dem Subjekt ist es also möglich, sich durch eine ermächtigende ‚Subjektivierung‘

(„subjectivation“) aktiv und bewusst aus seiner „subjection“ zu befreien. Denn: „Power acts on the subject, an acting that is an enacting“.

So überzeugend Butlers Ausführungen bezüglich der Identifikations- und Handlungsmöglichkeiten für Subjekte, deren Instabilität und Unvollständigkeit auf die diskursiven Bedingungen sozialer Anerkennung zurückzuführen sind, auch sein mögen, liegt der ambivalenten „subjection“ doch auch selbst eine nicht mitreflektierte Zweideutigkeit zugrunde. Denn es ist nie ganz klar, wann eine empirisch beobachtbare und beschreibbare in eine machtkritische „subjection“ umschlägt; nur die zweite könnte mit einer Art transzendentalen Fähigkeit die erste reartikulieren, oder mit anderen Worten, aus Zwang Freiheit gewinnen. Außerdem kann man fragen, ob die Intelligibilität von Identität in jedem Fall erzwungen ist. Wenn dies nämlich tatsächlich nur für die normativ geformte „matter“ marginaler Gruppen gilt, müsste es verschiedene Grade der „subjection“ geben, und folglich eine resignifikative Selbstermächtigungsstrategie nur für die von Staat und Recht Unterdrückten. Zu diesem Ergebnis scheint Butler auch zu kommen. Da Normen ihrer Ansicht nach ohnehin fiktiv sind und nur eine vorläufige Gültigkeit haben, müssen sich auch Möglichkeit und Notwendigkeit der Resignifikation ständig verschieben. Butler verdeutlicht dies anhand der verletzenden Effekte der sexistisch oder rassistisch motivierten „hate speech“, die sogar oft in paradoxem Einklang mit der Rhetorik gesetzestreuer Konventionen stehen.

Der Erfolg einer Resignifikation hängt hier davon ab, dass perlokutionäre und illokutionäre Rede nie vollständig deckungsgleich sind, weil das jedem Sprechakt inhärente Körperliche, Gestische in die angeblich magische Wirksamkeit von Worten stets eine performative Asymmetrie einführt. Es ist also nicht garantiert, dass Worte des Hasses ihr Ziel immer treffen. Diese Worte wirken nur als Zitate: „As an invocation, hate speech is an act that recalls prior acts, requiring a future repetition to endure.“ Zudem geht die Iterabilität, also die differente Wiederholung von Zitaten dem hassenden Sprecher notwendig voraus, und dieser hat deshalb als gleichsam verspätet produzierter Ursprung der performativen Äußerung eine nur temporäre Macht über sein Opfer. Die intendierte Äußerung kann also nie ganz dem vollzogenen Akt entsprechen. Butler plädiert deshalb für ein sorgfältiges Gegen-den-Strich-Lesen diskriminierender Äußerungen, Texte oder Darstellungen, um deren verletzende Implikationen gegen sie selbst zu verkehren und der vermeintlich eindeutigen Richtung ihrer Akte mit einer

neuerlichen, resignifizierenden Interpretation ihre vorgebliche Wörtlichkeit zu nehmen. Denn da die Wirkung eines handelnden Texts aufgrund der seiner Performativität inhärenten Wiederholbarkeit unkontrollierbar ist, kann seine Rhetorik auch keine Wirklichkeit konstituieren, die zu einer bestimmten Lesart verpflichtet. Man kann ihr performativ widersprechen.

Und dies gilt analog für den universellen Anspruch sozialer Normen. Begriffe wie Normen werden bei Butler immer aus einer sowohl mimetischen als auch performativen tropologischen Sprache generiert, die ihre Entstehung sowohl reflektiert als auch vollzieht. Daraus resultiert wiederum eine irreduzible Ambivalenz oder Unlesbarkeit, in der die Resignifikation schon angelegt ist: „Speaking and exposing the alterity within the norm (the alterity without which the norm would not know itself) exposes the failure of the norm to effect the universal reach for which it stands, exposes what we might underscore as *the promising ambivalence of the norm*.“ Ambivalent sind Normen aber auch, weil der konstitutiv zwingende Ausschluss des diskursiv Sagbaren, auf dem ihre Wirksamkeit beruht, selbst einem Zwang unterliegt: dem der Wiederholung, die nie selbstidentisch sein kann. Butler muss jedoch annehmen, dass ein erfolgreiches – und das heißt für sie, auch verantwortungsbewusstes Anders-Zitieren – ein zumindest ansatzweise intellektuelles Reflexionsvermögen besitzt. Ein sprechender Körper, der Verantwortung für seine Sprache und ihre Wirkungen übernimmt, muss sich auch dem ‚ethischen (Interpretations-)Dilemma‘ der richtigen Sprachverwendung stellen. Denn wenn die Grenzen zwischen Recht und Unrecht, zwischen signifizierbaren und unsagbaren Körpern ständig verschoben werden, kann es auch keine universelle Instanz geben, die zwischen den unterschiedlichsten Ansprüchen auf Freiheit und Gerechtigkeit schlichtet.

Partikulare wie universelle Ansprüche müssen deshalb ständig ineinander übersetzt werden und aufgrund immer heterogener werdender Begrifflichkeiten einer immer umfassenderen, komplexeren Universalität weichen, die nur den individuellen und kulturellen Differenzen gerecht werden könnte. In diesem Sinne will Butler Universalität als den konstitutiven Akt kultureller Übersetzung redefinieren. Doch auch hier ergeben sich Zweideutigkeiten. Denn Butler gibt der Idee des Universellen auch die Bedeutung eines demokratischen Ideals, das kaum zu realisieren ist, aber das während eines endlosen resignifizierenden und das gesellschaftliche und politische Leben

reimaginierenden Prozesses dem noch nicht Realisierten näherrückt. Ist also vielleicht gemeint, dass eine utopische Universalität die Idealität der kulturellen Übersetzung konstituiert? Butlers utopischer Gerechtigkeitsgedanke lässt jedenfalls den Schluss zu, dass eine resignifizierende politische Praxis eine freiwillige Verpflichtung zur Verantwortung voraussetzt, damit widerständische Rede nicht verletzt, sondern lebbares Leben produziert.

Unter diesem Aspekt scheint mir eine gegenseitige Annäherung von Butler und Levinas tatsächlich möglich. Butler akzeptiert Normen als notwendiges, aber immer fiktives Fundament, von dem aus die Resignifikationen ihren Lauf nehmen sollen. Doch sie schweigt, wie sie, anders als in einer teleologischen Bahn, eine ethisch fundierte Richtung behalten können. So setzt sie an ihr Ende die abstrakten Metaphern „not yet“ und „ideality of the ideal“ in der Hoffnung, die Resignifikationen mögen sich darauf zu bewegen und die Abstraktionen konkretisieren. Doch was könnte die totalisierende Gefahr eines vermeintlich reibungslosen Gelingens illokutionärer Akte besser verhindern als eine prädiskursive, ethische Sprache, die die Macht der „subjection“ bricht und Intelligibilität unterbricht, die die Verkehrung des Thematischen in das Ethische bewirkt?

Ähnlich wie Levinas verbindet Butler das Bild des seiner Freiheit beraubten Anderen „living as the trace, the spectral remainder“ mit einer Warnung vor der Rhetorik staatlicher Rechtmäßigkeit:

Who occupies the line between the speakable and the unspeakable, facilitating a translation there that is not the simple augmentation of the power of the dominant? There is nowhere else to stand, but there is no ‚ground‘ there, only a reminder to keep as one’s point of reference the dispossessed and unspeakable, and to move with caution as one tries to make use of power and discourse in ways that do not renaturalize the political vernacular of the state as the primary instrument of legitimating effects. (chu 178)

Wenn eine Erinnerungsmarke anstelle eines ethischen Fundaments aber nicht mehr überzeugen kann, gerecht zu sprechen und zu handeln, müsste es eine vorgängige Übereinkunft, ein intuitives „principle of charity“ geben, das mit den unwägbareren perlokutionären Effekten der ethischen Sprache gleichsam rechnet. Meines Erachtens geht Butler wie Levinas davon aus, dass man für oder wider ‚legitimierende Effekte‘, die mehr als rechtens sind, die sich aus einer utopischen Gerechtigkeit herleiten, nicht

argumentieren kann. Deshalb scheint es sinnvoll, Butlers Theoriemodell die ständige Herausforderung einer ethischen Gestik entgegenzusetzen. Es braucht eine prädiskursive Zäsur, die die Sprache einer selbstermächtigenden Politik, die Begriffe und Metaphern für das Gerechte unterbricht und den unsagbaren Anderen zum Vorschein bringt. Der relationslose und folglich niemals „subjected“ Andere würde ständig ein Opfer verlangen – eine Antwort fordern. Und aus der Unentscheidbarkeit und Iterabilität der einzig richtigen Antwort erwachsen unendliche Möglichkeiten verantwortungsvollen ethisch-politischen Handelns, die die Unmöglichkeit einer demokratischen Gerechtigkeit ständig herausforderten.

Zum Schluss möchte ich noch einmal kurz auf die ungelöste Schwierigkeit der Artikulierbarkeit ethisch-politischer Fragen zurückkommen. Sie spiegelt sich auch in der persuasiven Rhetorik des letzten Satzes meiner Arbeit, der lautet: „An der Kreuzung zwischen Levinas und Butler wird der *Antifoundationalism* somit aus seiner Sackgasse geleitet und als ethisch-politische Utopie fortgeführt: eine Utopie, die ebenso transzendent wie progressiv ist, die aus der Sinnkomplexion sprachlicher Akte heraus die ethische Notwendigkeit einer demokratischen Fiktion begründet.“ Es gibt hier zwei miteinander zusammenhängende Probleme. Erstens: Die gute Absicht des *Anti-foundationalism* scheint über die Konsequenzen seiner Anwendung erhaben; es besteht der Verdacht, dass in Wirklichkeit konstatierte Hypothesen mit einer eindeutigen kausalen Wirkung gleichgesetzt werden, einem „divine performative“ (Butler über Althusser). Zweitens: Sowohl bei Levinas als auch bei Butler gibt es subversive Effekte, die aus der Spannung zwischen der phänomenalen Welt, die der Text bzw. Diskurs hervorbringt, einerseits, resultieren, und einem verborgenen, noch Unrealisierten andererseits. Verbirgt diese Spannung aber nicht tatsächlich eine Kluft? Wenn der Anspruch, gerecht zu handeln, nie vollständig legitim oder lesbar ist, besteht doch der Konsens, dass es für den Theoretiker am Ende notwendig sei, eine Utopie des Gerechten zu setzen. Das impliziert jedoch, dass die Fiktivität dieses Konstrukts jenseits aller rhetorischen Unverlässlichkeiten unantastbar bleiben muss und somit eine neue Grenze zwischen einer fiktiven, essenziell metaphorischen Sprache und der Welt der Empirie gezogen wird. Denn sonst wären gerechte Handlungen nur Allegorien einer fiktiven Gesetzeskraft.



## Bibliographie

- Butler, Judith. *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. New York und London: Routledge, 1997.
- , *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford: Stanford University Press, 1997.
- Davidson, Donald. *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1984.
- de Man, Paul. *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust*. New Haven: Yale University Press, 1979.
- Derrida, Jacques. *Of Grammatology*. 1967. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976.
- , *Limited Inc.*, hrsg. G. Graff. Evanston: Northwestern University Press, 1988.
- , „Force of Law: ‚The Mystical Foundation of Authority‘“. *Deconstruction and the Possibility of Justice*, hrsg. D. Cornell, M. Rosenfeld und D. G. Carlson. London und New York: Routledge, 1992: 3-67.
- , *Politics of Friendship*. London und New York: Verso, 1997.
- Diamond, Cora. „Losing Your Concepts“. *Ethics* 98.2 (Januar 1988): 255-77.
- Felman, Shoshana. *Le scandale du corps parlant: Don Juan avec Austin ou la séduction en deux langues*. Paris: Seuil, 1980.
- Johnson, Barbara. *The Critical Difference: Essays in the Contemporary Rhetoric of Reading*. Baltimore und London: Johns Hopkins University Press, 1980.
- Levinas, Emmanuel. *In the Time of the Nations*. London: The Athlone Press, 1994.
- , *Otherwise Than Being or Beyond Essence*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1998.
- Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979.
- , *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- , *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.