

# Radikale Modernität bei Derrida und Nietzsche

MICHAEL STEINMANN

Stevens Institute of Technology, College of Arts and Letters  
Castle Point on Hudson, Hoboken NJ, 07030, USA  
msteinma@stevens.edu

ORIGINAL SCIENTIFIC ARTICLE / RECEIVED:17–01–2009 ACCEPTED: 18–05–2009

---

**ZUSAMMENFASSUNG:** Der Beitrag diskutiert einen der späten Texte von Jacques Derrida. Der Text erlaubt es, Derrida als einen Denker der fortgeschrittenen Moderne zu interpretieren. Systematisch lässt sich die Moderne durch die Figur der Überwindung lesen, die sowohl im Sinne des Fortschritts als der Restauration verstanden werden kann. Derridas Frage lautet: Wie kann das Freiheitspotenzial der Überwindung beibehalten werden, ohne der in ihr liegenden Teleologie anheimzufallen? Eine Antwort ergibt sich durch den Begriff einer Zukunft, die als das schlechthin Unverfügbare in keiner Geschichte mehr situiert werden kann. Allerdings misslingt Derridas Versuch, diese unverfügbare Zukunft in Anlehnung an Kants praktische Philosophie normativ aufzuladen und als eine Form der Vernunft auszuweisen. Der Begriff bleibt leer, wie in Abgrenzung zu Nietzsche gezeigt werden kann. In Nietzsches Begriff des Übermenschen entwirft sich die Moderne auf eine Zukunft, die sie aus dem Zwang der Geschichte befreit. Nietzsche reflektiert die Figur der Überwindung, ohne sie, wie Derrida, zu entleeren.

**STICHWORTE:** Geschichte, Moderne, Nihilismus, Teleologie, Unbedingtes, Übermensch, Überwindung, Vernunft, Zukunft.

---

## 1.

Eine der zentralen Gedankenfiguren, in denen sich die Moderne artikuliert, ist die Figur der Überwindung. Es ist nicht nur die Moderne überhaupt, die sich als Überwindung ihrer, wie auch immer definierten, Vorgeschichte präsentiert. Auch die einzelnen Positionen innerhalb der Moderne bestimmen sich zumeist als Überwindung einer anderen. Dabei kann diese Überwindung in zweifacher Richtung erfolgen. Modern ist nicht nur die Idee des Fortschritts hin zu größerer Rationalität und Autonomie, ebenso modern ist die Idee eines Verlustes, der sich mit dem Fortschritt ergibt.

Sie bestimmt eine Logik der restaurativen Überwindung, die auf die Eingrenzung der Rationalität und auf die Wiederherstellung des von ihr Verdrängten zielt. In diesem Sinn war sich die Moderne von Anbeginn an stets selbst ein Gegenstand der Überwindung. Der Aufklärung war die Aufklärungskritik verbunden, so wie die Moderne zuletzt eine Postmoderne entspringen ließ. Die Figur der Überwindung lässt sich offenbar in unendlicher Weise iterieren: Nichts in der Moderne ist so geartet, dass es nicht durch eine andere Position oder eine andere Einsicht überwunden werden könnte.

In philosophischer Hinsicht bleibt diese Logik der Überwindung freilich zutiefst unbefriedigend. Nicht nur erscheint sie, gerade angesichts der Postmoderne, als eine leere Geste, die im Lauf ihrer Iterationen zunehmend an Inhalt verliert und sich als Überwindung nur um der Überwindung willen präsentiert. Überdies erweist es sich bei näherer Betrachtung als durchaus fraglich, inwiefern eine Position des Denkens überhaupt durch eine andere überwunden werden kann. In praktischer bzw. in empirischer Hinsicht mag dies ohne weiteres möglich sein. Sollte es der modernen Medizin etwa gelingen, ein Medikament gegen die AIDS-Krankheit zu finden – die, in bitterer Ironie der Geschichte, selbst eine moderne Krankheit ist – so wäre damit eine Überwindung gelungen, die in der Tat als Fortschritt anzusehen wäre. Ganz anders steht es aber mit der Philosophie und den Grundlagen der Wissenschaft. Offensichtlich unterliegt die Überwindung hier einer kaum zu vermeidenden Kontamination: Sie braucht das andere, das überwunden werden soll, um sich als Überwindung überhaupt zu vollziehen. Ohne ein zu Überwindendes verlöre sie ihren Sinn. Daher ist nicht auszuschließen, dass es sich bei ihr nur um eine Fortsetzung des zu Überwindenden handelt; dass sie es nur in eine andere Gestalt verwandelt und dadurch gerade perpetuiert.

Dieser Aporie ist es zu verdanken, dass sich die Überwindung in der Moderne immer wieder radikalisiert und in den Versuch einmündet, sich von jeglicher Kontamination mit dem bestehenden Denken zu befreien: etwa als Versuch der totalen Rationalisierung (wie es neuerdings im Computerbegriff des Denkens geschieht) oder als Auflösung jeglicher Verbindlichkeit. Beide Versuche sind jedoch gleichermaßen zum Scheitern verurteilt und bilden keinen eigentlichen Maßstab für die Philosophie. Das schlechterdings Rationelle wie das schlechterdings Unverbindliche liegen jenseits der Philosophie. Philosophie weiß in der Regel um ihre Kontamination mit dem Gegebenen, mit ihrer eigenen Geschichte oder mit der Wirklichkeit, die sie begreifend reflektiert. Die Auflösung allen Inhalts in formale Logik wie auch die Aufhebung aller Normativität bilden keinen Weg, auf dem sie sich entfalten kann, da sie ihr jede Relevanz und jeden Gegenstandsbezug entziehen.

Die Problematik, die im Anspruch radikaler Überwindung liegt, lässt sich aber auch im Bezug auf einige Themen in einer der letzten Schriften von Jacques Derrida erweisen. Doch bevor dies geschieht, soll noch eine dritte Schwierigkeit in der Figur der Überwindung angesprochen werden. Die erste Schwierigkeit, um noch einmal zu erinnern, liegt in der Inhaltslosigkeit, die die Überwindung im Lauf ihrer Iterationen erlangt. Die zweite Schwierigkeit ist die Verflochtenheit mit dem Gegebenen. Als dritte Schwierigkeit lässt sich die Frage stellen, auf welchen Prämissen die Logik der Überwindung beruht. Unabhängig davon, ob sie sich als Hoffnung auf Befreiung oder als Verlangen nach der Wiederherstellung eines Verlorenen definiert, liegt ihr eine geschichtliche Orientierung zugrunde. Die Logik der Überwindung ist, wie rudimentär auch immer, eine Logik der Entwicklung, der zufolge sich die Gegenwart selbst transzendiert oder transzendieren muss, um sich in einer zukünftigen Form zu vollenden. Auch die Verfallsgeschichten, die die Moderne hervorgebracht hat, folgen dieser Logik der Entwicklung und der Perfektion. Auch sie zehren von einer mehr oder weniger ausdrücklichen Teleologie.

Die Schwierigkeiten, die eine solche Teleologie enthält, ergeben sich in mannigfacher Weise. Am gewichtigsten ist das Problem, dass sie mit der Voraussetzung der Abgeschlossenheit operiert. Wo sich etwas zur Vollendung bringen soll – als Perfektion ins Positive oder Negative – muss es sich auf ein Wesen festschreiben lassen, dem eine solche Entwicklung als seine innere Notwendigkeit entspringt. Die Teleologie in der Geschichte oder auch im Denken setzt voraus, dass es nichts oder wenigstens nichts Entscheidendes gibt, das ihrer Tendenz entgeht. Anderenfalls bleibt die Überwindung marginal und führt das Bestehende nicht zwingend über sich hinaus.

Derridas Denken folgt der Logik der Überwindung im emphatischen Sinn. Bekanntermaßen definiert es sich in wesentlicher Hinsicht als Kritik an den Konzepten und Voraussetzungen der philosophischen Tradition. Für diese Haltung steht nicht zuletzt der Begriff der Dekonstruktion. Dass es in *wesentlicher* Hinsicht Kritik ist, soll dabei heißen, dass die Dekonstruktion nicht nur eine Vorbedingung bleibt, der dann ein anderes, gereinigtes und aufgeklärtes Denken folgt, sondern letztlich selbst zum Ziel des Philosophierens wird.

Wie weit sich Derrida jedoch der hier genannten Aporien bewusst ist, zeigt sich in einer der letzten Schriften, die von ihm erschienen sind. Beginnen wir mit dem zuletzt genannten Problem der Teleologie. Hierzu heißt es:

Es ist kein Zufall, daß ich seit der *Grammatologie* (1965) ausdrücklich erklärt habe, daß es nicht um das Ende der Metaphysik gehe und daß die Schließung (clotûre) nicht gleichzusetzen sei mit dem Ende. Eine Schlie-

ßung, die ich sehr schnell dahingehend präzierte, daß sie nicht etwas wie DIE Metaphysik im allgemeinen und im besonderen einschließe, sondern ihren heterogenen Raum nach einem Raster komplexer und nicht zirkulärer Grenzlinien durchschreite.<sup>1</sup>

Die Kritik oder Dekonstruktion versteht sich demnach nicht als der Beginn einer neuen Epoche. Sie artikuliert sich nicht als eine Position, die der Tradition im Sinn einer über sie hinausführenden Entwicklung entgegengesetzt werden könnte. Im Gegenteil versteht sie sich als Kritik gerade an der Teleologie. Mit Derrida lässt sich daher sagen, dass die Idee einer gänzlichen Überwindung der Metaphysik selbst eine metaphysische Ansicht ist und *zusammen mit der Metaphysik* einer Kritik unterzogen werden muss.

Doch Derrida reflektiert auch auf die zweite Aporie, die Aporie der Kontamination mit der Geschichte. Er geht auf sie ein, indem er sie ins Positive verkehrt: Die Philosophie, so wird in vielfacher Hinsicht gesagt, hat ihre unaufhebbare Verwurzelung in der eigenen Tradition zu erkennen. Die Überwindung ist niemals endgültig oder vollständig, sie hat, gleichsam im letzten Augenblick des Abschieds, das anzuerkennen, dem sie entstammt. Für die Tradition steht im hier gewählten Kontext der Begriff der Vernunft. Angesichts der vielfältigen Krise, die die Gegenwart durchlebt, gilt es, sie in ihrem positiven Sinn zu bewahren. Die Vernunft, so heißt es, soll in ihrer Ehre gerettet werden.<sup>2</sup> Diese Ehrenrettung folgt einem Anspruch, der durch die Vernunft selbst vorgegeben wird: Es gibt, so Derrida, „eine Verantwortung der Vernunft“, eine „Erfahrung, die darin besteht, die Vernunft zu wahren und für eine Vernunft zu bürgen, die uns [...] vererbt wurde“<sup>3</sup>. Die Instanz, die diese Aufgabe leistet, ist die Philosophie; nicht, weil sie allein es könnte, sondern weil sie ihre „Existenzberechtigung“ gerade aus der Vernunft bezieht.<sup>4</sup> Allerdings darf die Rede von der Verantwortung der Philosophie, wie zuletzt auch die Rede von der Aufklärung, die als ein Titelwort des Aufsatzes fungiert, nicht in einem einseitig affirmativen Sinn verstanden werden. Die Ehrenrettung der Vernunft basiert auf der Kritik, sie wäre nicht notwendig, wenn Vernunft nicht zugleich die Kritik ihrer selbst notwendig machen würde. Wir nehmen, so Derrida,

die verzweifelte Anstrengung auf uns [...], den letzten Rest Ehre am Ende einer für eine gerechte Sache verlorenen Schlacht zu retten, einer edlen Sa-

<sup>1</sup> Jacques Derrida, „Die ‚Welt‘ der künftigen Aufklärung. Ausnahme, Berechnung und Souveränität“, in: *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, 2 (2003), S. 1–46, hier: S. 36 (Fußnote) (frz.: Jacques Derrida, „Le ‚Monde‘ des Lumières à venir (Exception, calcul et souveraineté)“, in: *Voyous. Deux essais sur la raison*, Paris: Galilée 2003, S. 163–217).

<sup>2</sup> Ebd., S. 6.

<sup>3</sup> Ebd., S. 37, vgl. auch S. 21.

<sup>4</sup> Ebd., S. 26.

che, der Sache der Vernunft, der man mit der eschatologischen Melancholie einer in Trauer gehüllten Philosophie einen letzten Gruß zukommen ließe.<sup>5</sup>

Der Versuch der Rettung setzt die Überwindung der Vernunft voraus, die als solche keineswegs zurückgenommen werden soll. Die Philosophie muss die Schlacht gegen die Vernunft gnadenlos zu Ende führen. Nur wenn die Vernunft ihre Überwindung annimmt, erscheint sie in dem Licht, das sie letztlich doch „als eine edle Sache“ sichtbar werden lässt.

Freilich ist damit noch keineswegs gesagt, wie diese Doppelung von Überwindung und Bewahrung *in concreto* vorzustellen ist. Es scheint, als könne Derrida zumindest eine der Aporien kaum vermeiden, die Aporie der Inhaltslosigkeit. Die Ehrenrettung der Vernunft ist eine letzte Überwindung, gleichsam eine Katharsis, durch welche das zum Vorschein kommen soll, das dem Verlust entgeht. Aber bleibt diese Überwindung nicht eine leere Geste? Ist nicht die gesamte Logik der Überwindung bei Derrida längst an ihr Ende gekommen? Zeugt die Idee der Ehrenrettung nicht gerade davon, dass das Wichtigste gar nicht überwunden werden kann? Dass Kritik und Dekonstruktion eine innere Grenze haben, wenn sie nicht ihre eigene „Existenzberechtigung“ verlieren wollen? Derrida, als Philosoph nicht nur der späten, sondern eigentlich der spätesten Moderne, scheint längst zu klug geworden zu sein für die Logik der Überwindung; auch wenn er nicht bereit ist, das mit ihr verbundene Pathos, ihre Hoffnung auf Befreiung, aufzugeben. Erinnern wir uns an die zitierte Rede von „der eschatologischen Melancholie einer in Trauer gehüllten Philosophie“, so ließe sich vermuten, dass die Philosophie einer über sich selbst aufgeklärten Moderne, einer gänzlich selbstreflexiv gewordenen Moderne, im eigentlichen Sinn nicht mehr modern sein kann. Die Moderne ist zu ihrer eigenen Geschichte geworden, sie unterscheidet sich zuletzt gar nicht mehr von *der* Geschichte und darf daher keine eigene Zukunft mehr versprechen. Das Wohin ihrer Überwindung erscheint als der leere Ort eines uneinlösbaren und dennoch trotzig aufrechterhaltenen Postulats.

Formal gesprochen gilt es daher, angesichts von Derrida zu fragen, wie die Idee der Überwindung mit der Einsicht in die Aporien der Überwindung zusammenbestehen kann. Um hier zu einer Antwort zu gelangen, empfiehlt sich ein kleiner geschichtlicher Umweg. Ein Vergleich mit Nietzsche kann zeigen, was es für einen modernen Denker heißt, den Anspruch der Modernität auf Überwindung beizubehalten und zugleich ihre Aporien zu reflektieren. Vor diesem Hintergrund wird sich die Position Derridas besser nachvollziehen lassen.

---

<sup>5</sup> Ebd., S. 7.

## 2.

Friedrich Nietzsche hat die Moderne in einer Reihe prägnanter Textstellen reflektiert. Eine dieser Stellen ist der unveröffentlichte Text zum „europäischen Nihilismus“ aus dem Jahr 1887, der nach seinem Entstehungsort benannte Lenzer Heide-Text.<sup>6</sup> Der Nihilismus wird dort als ein Begriff für die Erfahrung der Moderne dargestellt. Er entsteht, weil die bisherige Deutung des Lebens, die „christliche Moral-Hypothese“, wie Nietzsche sie nennt, ihre Gültigkeit verliert. Diese fungierte nicht nur als Religion und Sittenlehre, sondern auch als Mittel, um mit der schmerzvollen und ungesicherten Kontingenz des menschlichen Daseins fertig zu werden. Durch die „Moral-Hypothese“ konnte der Mensch nicht nur den einzelnen Erfahrungen seines Lebens Sinn verleihen, sondern seiner Existenz überhaupt. Die Möglichkeit der Moral verhinderte, dass der Mensch sich als Mensch zu verachten begann.<sup>7</sup>

Indem die Moral in der Moderne nun aber ihre Überzeugungskraft verliert, tritt ebendiese Selbstverachtung hervor. Dabei ist entscheidend, dass der Mensch das Dasein nach wie vor am Leitbild der Moral bemisst:

Der Nihilismus erscheint jetzt, [...] weil man überhaupt gegen einen ‚Sinn‘ im Übel, ja im Dasein mißtrauisch geworden ist. *Eine* Interpretation gieng zu Grunde; weil sie aber als *die* Interpretation galt, erscheint es, als ob es gar keinen Sinn im Dasein gebe, als ob alles *umsonst* sei.<sup>8</sup>

Die Erfahrung der Moderne ist demnach in erster Linie die Erfahrung eines Nicht-mehr: Die Gegenwart versteht sich als die Überwindung einer Vergangenheit, deren Sinn sich gerade durch diesen Rückblick bestimmt; als vergangene Zeit, in der eine gewisse Weltdeutung noch gültig war, die man nun „nicht mehr schätzen“ darf.<sup>9</sup> Die Moderne, wie Nietzsche sie hier schildert, erliegt der Verführung einer Teleologie, die ihr die Gegenwart als Abschluss einer in der Vergangenheit begründeten Entwicklung erscheinen lässt. Insofern greift er in seiner Diagnose die dritte der genannten Aporien in der Figur der Überwindung auf (Überwindung als uneingestandene Teleologie). Doch auch die zweite Figur lässt sich hier wiederfinden: Die Moderne, die sich nihilistisch versteht, perpetuiert die „christliche Moral-Hypothese“, indem sie diese in der Gegenwart als verloren erfährt. Der Nihilist kann „Zufall“ und „Unsinn“ nicht als Freiheit

---

<sup>6</sup> Friedrich Nietzsche, *Kritische Studienausgabe* (KSA), hg. v. G. Colli u. M. Montinari, München: Deutscher Taschenbuchverlag, Berlin/New York: de Gruyter, <sup>2</sup>1988, Bd. 12, 5[71]; S. 211–217.

<sup>7</sup> Ebd., S. 211.

<sup>8</sup> Ebd., S. 212.

<sup>9</sup> Ebd.

von Sinn verstehen, sondern nur als seinen Verlust; er bleibt der Tradition des Christentums gerade dort verhaftet, wo er sich jenseits ihrer wähnt.<sup>10</sup>

Dass es möglich ist, die Überwindung der Moderne auch auf andere Weise zu verstehen, zeigt ein anderer prägnanter Text, der in die *Götzen-Dämmerung* aufgenommene Abschnitt „Wie die ‚wahre Welt‘ endlich zur Fabel wurde“. Dort heißt es:

Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? die scheinbare vielleicht? ... Aber nein! *mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!*<sup>11</sup>

Die wahre Überwindung der Moderne vollzieht sich demnach dort, wo sich die Überwindung nicht mehr teleologisch, von ihrer Vorgeschichte her, versteht, und wo sie das Überwundene nicht im Modus seiner Negation nur perpetuiert. Die Überwindung, so könnte man zugespitzt sagen, kommt dort an ihr Ziel, wo sie sich *als Überwindung* vergisst und die Zeitform reiner, abgelöster Gegenwart einnehmen kann. Erst in dieser Gegenwart, für die die Metapher des „Mittags“ steht, ist die christliche Tradition wirklich an ihr „Ende“ gekommen.<sup>12</sup> Eine andere Weise, diese Zeitform zu verstehen, ist der Gedanke der ewigen Wiederkehr. Von ihm heißt es im Lenzer Heide-Text, er bestünde darin, dass „Etwas innerhalb jenes Prozesses in jedem Momente desselben *erreicht* würde – und immer das Gleiche.“<sup>13</sup> Das Werden, das mit der Rede von „jenem Prozeß“ gemeint ist, muss nach dem Wegfall der Teleologie so gedacht werden, dass es sich in jedem seiner Momente vollendet bzw. vollendet hat. Jeder Moment des Werdens, und auch der unbedeutendste, ist als erfüllt zu denken. Die Überwindung der traditionellen Teleologie gelingt nach Nietzsche damit nur, wenn auch der geringste Anklang an die Idee einer Entwicklung aufgegeben wird. Nicht nur darf kein absolutes, „jenseitiges“ Ziel im Werden angenommen werden, auch die Möglichkeit relativer und begrenzter Ziele ist abzulehnen, da auch sie noch suggeriert, dass das Dasein erst durch den Bezug auf einen anderen, noch nicht erreichten Zustand Wert und Sinn erlangt.

Freilich genügt die Zeitfigur des Mittags, der vollkommenen Ablösung, nicht, um die Situation der Moderne in vollem Umfang zu verstehen. Im Gedanken der ewigen Wiederkehr verliert sich nämlich gerade das, was die Moderne zur Moderne macht: die Idee der Überwindung. Zwar bringt der Gedanke ebendiese Idee zur Vollendung, indem er jegliche Bindung an eine Tradition hinter sich lässt, doch indem ihm dies

<sup>10</sup> Ebd.

<sup>11</sup> KSA 6, S. 80 f., hier S. 81.

<sup>12</sup> Ebd.

<sup>13</sup> KSA 12, 5[71]; S. 214.

gelingt, verliert er auch ihr kritisches Potenzial. Die Moderne im Sinn der Widerlegung der „christlichen Moral-Hypothese“ lässt sich von der Wiederkehr her nicht mehr denken, denn der Gedanke der ewigen Wiederkehr verhält sich indifferent zu den Gehalten, die wiederkehren. Ob die „Moral-Hypothese“ wiederkehrt oder widerlegt wird, bleibt sich aus der Perspektive der ewigen Wiederkehr gleich. Nietzsche ist daher gehalten, der Überwindung, die in der Moderne geschieht, einen nicht nur vorläufigen Sinn zuzusprechen, wenn immer er die Kritik an bestimmten Formen der Vergangenheit aufrechterhalten will. Es muss möglich bleiben, sich von verfehlten „Hypothesen“ zu lösen, ohne in die Aporien der Teleologie, des Entwicklungsdenkens, verstrickt zu sein.

Die Möglichkeit einer solchen Kritik lässt sich erkennen, wenn wir noch einmal auf den Nihilismus blicken. Seine Aporie besteht darin, dass er die Gegenwart von der überwundenen Vergangenheit aus versteht. Der Nihilismus blickt aus der Sicht der Moral auf seine Gegenwart; er ist „mißtrauisch“<sup>14</sup> gegenüber allen bisherigen Deutungen, er „verzweifelt, [sie] von sich abzuthun“<sup>15</sup>. In diesem Sinn ist er das Subjekt bzw. der Agent seiner Geschichte; in dem Sinn etwa, in dem sich ein Atheist als der aktive Überwinder des Christentums verstehen mag. Nietzsche schlägt dagegen eine Deutung der Moderne vor, die nicht auf einer solchen aktiven Mitwirkung beruht. Was dies heißt, wird deutlich, wenn er schreibt:

Alle grossen Dinge gehen durch sich selbst zu grund, durch einen Akt der Selbstaufhebung: so will es das Gesetz des Lebens, das Gesetz der *nothwendigen* ‚Selbstüberwindung‘ im Wesen des Lebens [...]. Dergestalt gieng das Christentum *als Dogma* zu Grunde, an seiner eigenen Moral; dergestalt muss nun auch das Christentum *als Moral* zu Grunde gehen [...]. Nachdem die christliche Wahrhaftigkeit einen Schluß nach dem anderen gezogen hat, zieht sie am Ende ihren *stärksten Schluss*, ihren Schluss *gegen sich selbst*; dies aber geschieht, wenn sie die Frage stellt „*was bedeutet aller Wille zur Wahrheit?*“<sup>16</sup>

Nietzsche schildert hier eine Reihe fortschreitender Überwindungen: vom Christentum als Dogma zum Christentum als Moral, und von der Moral zum Standpunkt des freien Geistes. Das Besondere an diesem Standpunkt ist, dass er nicht durch die aktive Kritik ebendieses Geistes eingenommen wird, sondern sich als innere Entwicklung innerhalb der christlichen Moral selbst ergibt. Die „christliche Moral-Hypothese“ nimmt sich gleichsam selbst zurück, sie erkennt die Grundlosigkeit ihrer eigenen Annahmen. Auch hierin liegt zwar eine Entwicklung und damit eine Form der Teleo-

<sup>14</sup> Ebd., S. 212.

<sup>15</sup> Ebd., S. 211.

<sup>16</sup> Zur *Genealogie der Moral* 3, 27; KSA 5, S. 410.

logie. Im Unterschied zur Teleologie, die den Nihilismus charakterisiert, schreibt diese der Gegenwart jedoch keine bestimmte Haltung vor: Die Gegenwart wird gleichsam freigelassen, indem die christliche Tradition ihre innere Verbindlichkeit verliert. Überwindung geschieht als „Selbstüberwindung“. Die Figur der Selbstüberwindung zeigt die Möglichkeit einer geschichtlichen Orientierung an, die die Gegenwart gerade nicht auf einen bestimmten Punkt in einer Entwicklung fixiert. Eine kritische Überwindung des Vergangenen wird denkbar, die nicht als bloße Negation und damit als Fortführung des Überwundenen geschieht. Eine solche geschichtliche Deutung kann mit der transgeschichtlichen Deutung, wie sie im Gedanken der Wiederkehr liegt, durchaus zusammenbestehen.

Die solchermaßen freigewordene Gegenwart bietet allerdings nur dadurch eine geschichtliche Orientierung, dass ihr auch eine bestimmte Ausrichtung auf die Zukunft entspricht. Dabei ist entscheidend, dass auch in Hinsicht auf die Zukunft jede teleologische Verstrickung in das Überwundene vermieden werden muss. Nietzsche hat auch hierfür eine prägnante Figur, die Figur des Übermenschen. So heißt es an anderer Stelle:

Aber irgendwann, in einer stärkeren Zeit, als diese morsche, selbstzweifelnde Gegenwart ist, muss er uns doch kommen, der *erlösende* Mensch [...]. Dieser Mensch der Zukunft, [...] der den Willen wieder frei macht, der der Erde ihr Ziel und dem Menschen seine Hoffnung zurückgibt, dieser Antichrist und Antinihilist [...] – *er muss einst kommen...*<sup>17</sup>

Der Selbstüberwindung der Vergangenheit entspricht demnach die Selbstüberwindung der Gegenwart auf das Kommen eines Geistes hin, der die Aufgabe der Überwindung annehmen und damit erst eigentlich ausführen wird. Dabei kann es an dieser Stelle offen bleiben, wie ein solcher Geist als „Antichrist und Antinihilist“ *in concreto* vorzustellen wäre. Ebenso ist es unerheblich, ob die Hoffnung, die hier geäußert wird, eines Tages eingelöst wird oder nicht. Sie bedarf dieser Sicherheit nicht, um sinnvoll zu sein. So geht es Nietzsche nicht darum, ein tatsächliches Ereignis in der Zukunft vorherzusagen. In diesem Sinn bliebe der Übermensch in eine Teleologie eingebunden, wie sie im Nihilismus zutage trat. Er wäre als ein Antinihilist nichts anderes als die Negation des Nihilismus und bliebe so an dasselbe Entwicklungsschema gebunden. Doch seine Überwindung ist keine Fortsetzung der Geschichte der Vergangenheit, sondern ihr Bruch: Er bricht in die Geschichte ein, um eine neue Geschichte zu eröffnen, um zu ermöglichen, dass es überhaupt eine neue Geschichte geben kann. Die Moderne entwirft sich auf eine Zukunft, um sich aus der Geschichte zu befreien. Das Kommende fungiert als die Ressource eines geschichtlich noch nicht Determinierten; es bedeutet das Zukünftige schlechthin, in sei-

<sup>17</sup> Zur *Genealogie der Moral* 2, 24; KSA 5, S. 336.

ner ganzen Unerschöpflichkeit, und verkörpert so zugleich die Offenheit der Gegenwart selbst. Die Zukunft ist nichts anderes als die Gegenwart, indem sie die in dieser liegenden, unerfüllten Möglichkeiten realisiert. Auf die Idee der Überwindung angewendet heißt dies, dass der Übermensch als Überwindung schlechthin erscheint; als eine Überwindung, die sich der Dialektik wechselseitiger Negationen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft im Ganzen entzieht.

Mit diesen wenigen Bemerkungen müssen wir uns begnügen. Zu zeigen wäre noch, wie sich die Idee der Wiederkehr, als je erfüllte Gegenwart, auch mit der Idee des Übermenschen, als der Figur der unerfüllten Gegenwart, verbinden lässt. Dabei wäre darzulegen, dass der Übermensch gerade in der transgeschichtlichen Präsenz der Wiederkehr die Möglichkeit seiner permanenten, unaufhebbaren Zukünftigkeit erlangt. Doch dies kann hier nicht geschehen. Stattdessen gilt es nun, mithilfe von Nietzsches Konzeption auf die Aporien in Derridas Verständnis der Moderne zurückzukommen.

### 3.

Zu diesem Zweck gilt es allerdings, etwas genauer auf Derridas Gedankengang einzugehen. Dies wird in drei Schritten geschehen. Als Erstes ist zu zeigen, was es heißt, dass die Vernunft, nach den zuvor zitierten Worten, als eine gerechte, aber zugleich im Scheitern begriffene Sache anzusehen ist. Als Zweites ist Derridas Kritik an den Versuchen Husserls, dieses Scheitern zu bewältigen, genauer nachzugehen. Dieser Punkt betrifft die Metakritik eines Versuchs, die Vernunft zu retten. Als Drittes und Letztes wird zu zeigen sein, wie Derrida die Grundbedingungen für eine Logik der Überwindung aufrechtzuerhalten versucht; eine Logik, welcher nicht nur die Kritik, sondern auch die Rettung der Vernunft zugeschrieben werden kann.

Beginnen wir mit dem Scheitern der Vernunft. Es lässt sich in einem ersten Schritt ohne Weiteres erläutern. So scheitert die Vernunft, Derrida zufolge, als Streben nach einer einheitlichen Erfassung der Welt. Die Vernunft, so wird in Anlehnung an Kant gezeigt, ist von sich selbst her auf ein System ausgerichtet; das ihr innewohnende Interesse zielt auf die Totalität der Bedingungen von Erfahrung.<sup>18</sup> Gegen diese Totalität stellt sich in der Moderne, so Derrida, die „Geschichte und [das] Werden der Wissenschaften“. Die Pluralität der Methoden und Wissensbereiche sowie das Bewusstsein der Wissenschaften selbst, sich keinem definitiven System

---

<sup>18</sup> Derrida, „Die ‚Welt‘ der künftigen Aufklärung“, S. 4.

fügen zu können und bis in die Grundlagen hinein geschichtlich zu sein, steht dem Einheitsstreben der Vernunft entgegen.<sup>19</sup> Die Vernunft, so lässt sich mit Derridas Metaphorik sagen, hat ihre Schlacht gegen die Vielheit und Kontingenz des Wissens verloren.

Die Pointe dieser Überlegung liegt nun aber darin, dass die Überwindung, die sie beschreibt, nicht als die zeitlich-lineare Ablösung einer geschichtlichen Formation durch eine andere aufgefasst wird. Keinesfalls ist es so, dass die Pluralität nun einfach an die Stelle der Totalität getreten wäre. Vielmehr findet hier eine Selbstüberwindung statt, wie sie zuvor im Hinblick auf Nietzsche beschrieben wurde: Der Pluralität Raum zu geben, ist selbst eine „rationale Notwendigkeit“, so wie die Vielzahl der Wissenschaften selbst als eine „Vielzahl von Rationalitäten“ angesehen werden muss.<sup>20</sup> Das Projekt einer einheitsstiftenden Vernunft kann nicht einfach überwunden werden, sondern gibt sich gleichsam selbst, aus Gründen der Vernunft, der Vielheit hin.<sup>21</sup>

Freilich heißt dies, umgekehrt gesehen, keineswegs, dass die Überwindung des Vernunftanspruchs der Tradition bruchlos erfolgt. Wie zuvor schon angesprochen wurde, betont Derrida den Hiat, der sich in der Moderne eingestellt hat. Die Welt, so heißt es, sei im Begriff, „*die Vernunft zu verlieren*, vielleicht auch *sich als Welt zu verlieren*.“<sup>22</sup> Dabei handelt es sich, analog zu Nietzsche, weniger um einen Verlust, als um einen Selbstverlust, um eine innere Gefährdung der Vernunft. Derrida beschreibt sie mit einer biologischen Metapher als Auto-Immunität, als eine selbstzerstörerische Aktivität, bei der ein Lebewesen beginnt, sich gegen sich selbst zu verteidigen.<sup>23</sup> Es stirbt nicht am Eindringen eines anderen, der sein Immunsystem überwunden hätte, sondern an sich selbst. In der Auto-Immunität lässt sich so ohne Weiteres eine Fortführung der Figur des Nihilismus erkennen, wie sie zuvor erläutert worden ist. Wir erinnern uns, dass für Nietzsche die Wahrhaftigkeit in der Moral, die eigentlich dazu gedient hatte, ihren Geltungsanspruch zu bewahren, sich gegen diese wandte, um sie aufzuheben und in ihrer Unwahrhaftigkeit zu zeigen. Die Konsequenz ist der Glaube, dass ohne die Moral das gesamte Leben wertlos geworden sei. Derrida scheint diese Figur, zumindest implizit, aufzugreifen, indem er sie mit einer ebenso nihilistischen Konsequenz in Verbindung bringt: Die Vernunft geht in ihrem Anspruch rationaler Kontrolle so weit, dass sie ihren eigenen normativen Gehalt für ungenügend erklärt und zum bloßen

---

<sup>19</sup> Ebd., S. 5.

<sup>20</sup> Ebd.

<sup>21</sup> Vgl. ebd., S. 12, in Bezug auf Husserl.

<sup>22</sup> Ebd., S. 7.

<sup>23</sup> Ebd.

Mittel der Vernichtung wird. Sie beginnt, „den Sinn und die Menschlichkeit der Welt zugrunde zu richten.“<sup>24</sup> Ein Beispiel für diese Tendenz liegt im Terrorismus sowie im Versuch, diesen durch Kriege zu bekämpfen.<sup>25</sup> In beidem, im Terrorismus sowie im Krieg gegen den Terrorismus, offenbart sich eine Zerstörung bzw. ein Machtmissbrauch, der sich nur noch an der Oberfläche im Sinn traditioneller politischer Konflikte deuten lässt. Die Dynamik des Vernichtungswillens sprengt den Vernunftgehalt, der auf beiden Seiten eingefordert wird, als Kampf um Freiheit oder als Versuch, Ordnung und Sicherheit wiederherzustellen. Im einzelnen kann auf dieses Beispiel hier nicht eingegangen werden. Es ist allerdings bemerkenswert, dass die Frage nach dem Nihilismus schon für Nietzsche zur Figur des Terroristen als Paradigma einer in sich haltlos gewordenen politischen Rationalität der Moderne führt.<sup>26</sup>

Die in der Vernunft gelegene Tendenz der Selbstüberwindung muss somit durchaus differenziert aufgefasst werden: als Tendenz zu größerer Pluralität, aber auch als Tendenz zur Aufhebung aller werthaften Beschränkungen im Sinn der „Menschlichkeit der Welt“. Dies führt uns auf den zweiten Punkt, Derridas Kritik an Husserls Versuch, das Scheitern der Vernunft zu überwinden. Derrida bezieht sich dabei auf Texte im Umkreis der Schrift zur *Krisis der europäischen Wissenschaften*. Wir können seine Kritik in wenigen Zügen resümieren. Auf der einen Seite schließt sich Derrida Husserls Diagnose einer Krise der Vernunft durchaus an. Mit Husserl lässt sich diese Krise ebenfalls in der Form der Selbstüberwindung denken. Es ist die Vernunft selbst, die sich in ihrer wissenschaftlichen Spezialisierung immer weiter in Naturalismus und Objektivismus verfängt. Auf der anderen Seite bleiben Husserls Lösungsversuche, Derrida zufolge, paradox. Husserl versucht, die Pluralisierung der Vernunft zugunsten einer teleologischen Einheit zurückzunehmen und verfehlt dadurch gerade den Punkt, an dem eine Rettung der Vernunft erwartet werden kann. Die Rettung kann für Derrida nur darin liegen, dass die Vernunft lernt, sich in ihrer Pluralität zu bewahren. Die Überwindung, die sie in der Moderne erfährt, muss angenommen und so zu Ende gedacht werden, dass die Vernunft gerade in ihr wiederhergestellt werden kann. Dies ist zu Anfang bereits angesprochen worden.

Um auf Husserl zurückzukommen, so bleibt sein Versuch nicht zuletzt auch deshalb paradox, weil er sich, wie Derrida zitiert, gegen den „Rationalismus der Aufklärungsperiode“ wendet.<sup>27</sup> Vernunft soll nicht im

---

<sup>24</sup> Ebd.

<sup>25</sup> Ebd., S. 42.

<sup>26</sup> Vgl. KSA 12, 5[71]; S. 215f.

<sup>27</sup> Derrida, „Die ‚Welt‘ der künftigen Aufklärung“, S. 15.

Sinn eines bloß negativ-kritischen Rationalismus beibehalten werden. Damit verfehlt er jedoch das, was die Vernunft im Inneren antreibt:

Denn die Dekonstruktion [...] bliebe in meinen Augen vor allem ein unbedingter Rationalismus, der niemals, gerade im Namen der künftigen Aufklärung, [...] darauf verzichtet, mit Argumenten und Diskussionen ganz rational alle Bedingungen, Hypothesen, Konventionen und Präsuppositionen aufzuheben, und alle Bedingtheiten, einschließlich jener, die auch noch die kritische Idee begründen, nämlich die Idee [...] vom binären und dialektischen Urteil, unbedingt zu kritisieren.<sup>28</sup>

Die Rettung der Vernunft, so lässt sich verstärkend sagen, liegt nicht nur in der Annahme der Überwindung, sondern in ihrer Radikalisierung: Nur wenn die Vernunft sich in jeder Hinsicht – „unbedingt“ und uneingeschränkt – selbst der Kritik unterzieht, kann sie *als Vernunft* aufrechterhalten werden.

Damit ist freilich immer noch nicht ersichtlich, worauf Derridas Rettungsversuch in positiver Hinsicht zielt. Es scheint, als verhielte er sich seinerseits bloß negativ zu Husserls Ansatz, als stünden sich in einer unaufhebbaren und daher fruchtlosen Dialektik Einheitsbestrebung und Vielheitsbejahung gegenüber. Derrida bezieht sich jedoch auf ein Motiv, das ihm den Übergang zu einem positiven Vernunftbegriff erlaubt. Dieses Motiv liegt in der Unbedingtheitsforderung von Husserls Konzeption. Die Unbedingtheit kommt dadurch ins Spiel, dass das Interesse der Vernunft zuletzt nur als ein praktisches, d. h. als durch sich selbst gesetztes, aufgefasst werden kann. Vernunft, so zitiert Derrida, soll in einem „Heroismus der Vernunft“ ergriffen werden.<sup>29</sup> Diese praktische Dimension ist der theoretischen vorgeordnet, wie sich auch im Rückgang auf Kant zeigen lässt: Während die theoretische Erkenntnis jederzeit bedingt ist, gilt die praktische Normativität der Vernunft im absoluten Sinn. Sie ist das Unbedingte selbst.<sup>30</sup>

Mit dem Begriff des Unbedingten scheint sich Derrida auf den ersten Blick weit von der Idee der permanenten, dekonstruktiven Selbstkritik der Vernunft zu entfernen. Dies gilt um so mehr, als er die Idee des Unbedingten im Rückgang von Husserl über Kant bis auf ihren Ursprung hin verfolgt und auf Platon bezieht. Platons Idee des Guten, als des *an-hypotheton*, des Voraussetzungslosen, wird als die Ursprungsfigur einer die Vernunft im Ganzen leitenden normativen Instanz gedeutet. Dabei geht es Derrida nicht nur um den systematischen Ort des Unbedingten im Verhältnis zu den anderen Funktionen der Vernunft. Vielmehr greift er aus-

<sup>28</sup> Ebd., S. 27.

<sup>29</sup> Ebd., S. 16.

<sup>30</sup> Ebd., S. 18.

drücklich auch seine politische Bedeutung auf, so wie Platon sie in seiner Konzeption des Philosophenherrschers exponiert. In der Idee des *anhypotheton* zeigt sich dem zufolge ein Herrschaftsanspruch. Das Unbedingte, so Derrida, ist das Souveräne, als der Ursprung allen Rechts. „Alle [...] großen Rationalismen“, so wird gesagt, „[sind] Rationalismen des Staates, wenn nicht sogar staatliche Rationalismen.“<sup>31</sup> Auf die Berechtigung dieser These soll hier nicht eingegangen werden. Entscheidend ist, dass Derrida auf diese Weise den praktischen Charakter der Unbedingtheit zu Ende denkt und die Vernunft in ihrer Selbstsetzung als das absolut Herrschen-Sollende interpretiert, als ein Ziel, dem alle anderen Ziele unterworfen sind.

Wie gesagt, mit diesem Verständnis des Unbedingten scheint sich Derrida weit von der Zielsetzung der Dekonstruktion zu entfernen. Es ist kaum auszumachen, inwiefern sich seine Konzeption des Unbedingten von den Positionen der klassischen Metaphysik unterscheidet. Wie bereits vermutet wurde, scheint die erste Aporie des Überwindungsdenkens voll auf ihn zuzutreffen: Der Gestus der Überwindung, der dekonstruktiven Erneuerung, bleibt eigentlich leer, weil er als Überwindung um der bloßen Überwindung willen, ohne inhaltlichen Fortschritt, aufrechterhalten wird. Allerdings geht es Derrida in seinem Rückgriff auf die Tradition nur um einen bestimmten Aspekt im Begriff des Unbedingten und nicht um seinen ganzen metaphysischen Gehalt. Entscheidend ist für ihn die Souveränität der praktischen Vernunft, die sich jeder Festlegung durch die theoretische Vernunft entzieht. Das Souveräne, so ließe sich sagen, ist dasjenige, über das nicht weiter verfügt werden kann. Es lässt sich als ein Unbedingtes denken, das sich letztlich auch vom Herrschaftsanspruch des platonischen *anhypotheton*, als des Wissens um das Gute in allen Bereichen des Lebens, wieder löst:

Kann man [...] nicht unterscheiden [...], zwischen *einerseits* der Zwanghaftigkeit oder der Selbstsetzung der Souveränität [...] und *andererseits* jenem Postulat der Unbedingtheit, die man [...] in der [...] dekonstruktiven Forderung *nach* Vernunft antrifft?<sup>32</sup>

In letzter Konsequenz bedeutet dies, dass die Ideen der Souveränität und des Unbedingten nur Versuche der Annäherung sind, um ein solches unbedingtes „Postulat“ zu denken; ein Postulat, das Unbedingtheit fordert, aber nicht ein Unbedingtes, im Sinn eines letzten Prinzips. Doch was ist diese „Unbedingtheit“, abgesehen davon, dass sie sich der Festschreibung entzieht? „Unbedingte“, so Derrida, „wäre in seiner wesentlichen Struktur

---

<sup>31</sup> Ebd., S. 25.

<sup>32</sup> Ebd., S. 27.

zunächst einmal das Ereignis, in seiner Ereignishaftigkeit selbst.<sup>33</sup> Das so verstandene Ereignis ist die „absolute Einzigartigkeit des Unberechenbaren und Außergewöhnlichen.“<sup>34</sup> Fragt man, was diese Verbindung von Unbedingtheit und Unberechenbarkeit im Ereignis möglich werden lässt, so führt dies unweigerlich auf seine zeitliche Struktur: Das Ereignis ist dem gleichzusetzen,

*was kommt, dem Ereignis dessen, was kommt und dessen, der kommt, dem durch die Vernunft Kommenden und der Vernunft Geschehenden, jenem Kommen zufolge, [...] das das Ereignis, die Ankunft, die Zukunft und die Wandlung an eine Semantik des Kommens knüpft.*<sup>35</sup>

Worauf Derrida hier anspielt, ist der Wortstamm von *venir*, der sowohl im Wort „Zukunft“, französisch *avenir*, als auch im Begriff der Wandlung bzw. des Werdens, französisch *devenir*, liegt. Ihm zufolge ist das Unbedingte dasjenige, was aus der Zukunft kommt, was sich erst ereignen wird. Das solchermaßen Kommende ist zugleich das Einzigartige, denn insofern es kommend und zukünftig ist, bricht es in die Ordnung ein, die die Gegenwart bestimmt. Auf den ersten Blick erscheinen diese Überlegungen abstrakt und willkürlich. Derrida konkretisiert sie allerdings, indem er das Kommende auf eine Reihe von Denkfiguren bezieht: auf die Gerechtigkeit, die im Sinn von Lévinas jede positive Rechtlichkeit übersteigt, die Gastfreundschaft, die Menschenwürde, aber auch das Handeln, das nur dort authentisch ist, wo es einer selbst getroffenen, individuellen Entscheidung entspringt. Jede dieser Figuren zeigt insofern das Kommende an, als sie eine absolute Grenze der Ableitbarkeit bedeutet. Jede selbst getroffene Entscheidung ist insofern wesensmäßig kommend, als sie durch keine Ordnung vorgegeben wird und in unverbrauchter bzw. unverbrauchbarer Weise in den schon bestehenden Zusammenhang des Handelns einbrechen muss.

Derridas Bemühungen zielen letztlich also darauf, die Vernunft von der Figur der Unbedingtheit her zu retten, indem die Unbedingtheit ihrerseits in ihrem zeitlichen Charakter als die Unverfügbarkeit der Zukunft ausgewiesen wird. Die Vernunft, so versucht er zu zeigen, hat ein solches Unverfügbares von jeher als ihren Grund gedacht, aber zugleich verfehlt, da sie es als herrschendes Prinzip in eine systematische Ordnung einzu binden suchte. Die Überwindung, die sich in der spätesten, radikalsten Form der Moderne ereignet, setzt es dem entgegen frei; sie verortet es als Moment der reinen, permanenten Überwindung innerhalb der aufgesplitterten Gestalt, in der sich die plural gewordene Vernunft nunmehr erweist.

---

<sup>33</sup> Ebd., S. 28.

<sup>34</sup> Ebd., S. 33.

<sup>35</sup> Ebd., S. 20.

Die Parallele zu Nietzsches Gedanken des Übermenschen dürfte ohne Weiteres ersichtlich sein: Wie Nietzsche rettet auch Derrida die Figur der Überwindung dadurch, dass er sie auf die Figur einer unverfügbaren Zukunft bezieht. Allerdings spitzt er den Gedanken der Zukunft zu, indem er ihm jede geschichtliche Orientierung entzieht. Seine Philosophie, die sich ihres kritischen Anspruchs nicht mehr gewiss sein kann – weil sie nicht auf eine Geschichte, auf eine Zukunft, vertrauen kann, welche die Kritik positiv aufnimmt und zu einer neuen Wirklichkeit werden lässt – rettet sich vor dem Absturz in Melancholie, indem sie in der reinen Zukunft eine unverbrauchte Ressource ausmacht, die sie zwar denken, aber nicht ausschöpfen und aneignen kann. Das Denken des Ereignisses kann stets nur die „Vorbereitung“ des Ereignisses sein,<sup>36</sup> doch nur deshalb hat seine Philosophie überhaupt noch eine Zukunft, hat sie etwas vor sich, das ihr den Spielraum des Denkens offenhält. Während der Übermensch für Nietzsche der Erlöser der Gegenwart war und so die Möglichkeit bedeutete, eine andere Geschichte beginnen zu können, ist das Ereignis des Zukünftigen für Derrida gleichsam ortlos geworden: Es ist das Zukünftige schlechthin, das in keiner Geschichte mehr Platz haben kann. Derrida situiert die Vernunft im Akt der Überwindung, der Transgression, die sich angesichts einer jeden vorgegebenen Konstellation (sozial, politisch, epistemologisch etc.) einstellen kann. Der authentische Gehalt vernünftigen Denkens, und damit der Philosophie, hat seinen Ort einzig und allein in diesem Exzess.

Dies wirft unumwunden die Frage auf, inwiefern es sich bei einer solchen Radikalisierung des Unbedingten noch um eine Figur der Vernunft handeln kann. Was an der reinen Überwindung, am reinen Exzess, macht diese zu einer Gestalt der Rationalität? Auf diese Frage lässt sich in der Tat keine positive Antwort geben: Die absolut gedachte Überwindung kann in ihrer Vernünftigkeit nicht mehr ausgewiesen werden. Zwar kann sie vor dem Hintergrund der Tradition in verschiedenen Formen der Unbedingtheit angesiedelt werden, doch diese Unbedingtheit hat sich in ihrem Kern so weit von den Ordnungsformen der Vernunft entfernt, dass sie nicht mehr als ihnen zugehörig aufgefasst werden kann. Warum etwa ist das Unberechenbare, wie Derrida sagt, „eine Forderung [...] der Vernunft“?<sup>37</sup> Was genau fordert die Vernunft hier von sich selbst? Zwar gibt es einen unbedingten Anspruch, der tatsächlich der Vernunft entspringt,

---

<sup>36</sup> Die Rede von der „Vorbereitung“ des Ereignisses geht auf Martin Heideggers Ereigniskonzept zurück, dessen offenkundigen Parallelen zum Ansatz Derridas hier nicht nachgegangen werden kann (vgl. Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Gesamtausgabe, Bd. 65, hg. v. F.-W. v. Herrmann, Frankfurt a. M.: Klostermann 1989, S. 458).

<sup>37</sup> Derrida, „Die ‚Welt‘ der künftigen Aufklärung“, S. 20.

etwa die von Derrida selbst erwähnte „Forderung einer unbedingten Gerechtigkeit“<sup>38</sup>. Doch in der zugespitzten Form, die er ihm verleiht, ist die „unbedingte Gerechtigkeit“ nicht von einer unbedingten Ungerechtigkeit zu unterscheiden, so dass sich kaum sagen lässt, worin eine sozial und politisch tragfähige Form der so verstandenen Gerechtigkeit besteht.

Derrida hat diese Schwierigkeit erkannt. Er sucht sie dadurch zu umgehen, dass er das Ereignis zwar nicht als vernünftig, aber als auf Vernunft bezogen darzulegen strebt. So heißt es:

Einer jedes Mal unerhörten Transaktion zufolge schafft die Vernunft einen Durchgang und einen Kompromiß zwischen, einerseits, der durchdachten Forderung der Berechnung oder der Bedingtheit und, andererseits, der kompromißlosen [...] Forderung des Unbedingten. [...] Einer Transaktion ohne vorgegebene Regel und ohne absolute Gewißheit.<sup>39</sup>

Die Vernünftigkeit des Ereignisses liegt demzufolge darin, dass es in einen Ordnungszusammenhang einbricht und die Forderung erhebt, von diesem integriert zu werden. Es ist vernünftig, weil es vernünftig gedacht werden muss, wenn es überhaupt gedacht werden soll. Doch warum kann das Unbedingte einen solchen Anspruch auf Integration überhaupt erheben? Darf es dies überhaupt? Nur eine negative Antwort scheint hier möglich zu sein. In der Konsequenz seines Gedankens ist Derrida gezwungen, Ordnung und Ereignis möglichst streng zu unterscheiden. Die Ordnung ist die Möglichkeit der Berechnung, der Kalkulation, während das Ereignis als das schlechthin Unberechenbare geschieht. Es darf keine Ordnung geben, die das Ereignis vorwegnehmen könnte. In dieser Hinsicht muss Derrida, gerade indem er den Exzess des Zukünftigen betont, auf der Seite des Gegenwärtigen die größtmögliche Ordnungshaftigkeit annehmen. Sein Denken, das vom Exzess auszugehen versucht, gerät dadurch in eine Aporie, die man als Aporie des ungewollten Konservativismus bezeichnen könnte: Um den Exzess rein als Exzess denken zu können, muss sich die Ordnung vor ihm verschließen. Der Exzess ist nur dort authentisch, wo ihm eine Ordnung gegenübersteht, in die er einzubrechen vermag. Er darf die Ordnung also gerade nicht so transformieren, dass sie den Exzess in ihre Regeln integriert, denn als integrierter und anerkannter wäre er nicht mehr Exzess.

Derridas Versuch, die Moderne in ihrer spätesten Form *als Moderne*, als Fortschritt und Zukunftszugewandtheit, zu retten, führt auf eine radikale Überwindung, die als solche gar nicht mehr in der Moderne, verstanden als geschichtlicher Zusammenhang, angesiedelt werden kann. Das Überwindungsdenken kann die moderne Vernunft nicht mehr weiter

---

<sup>38</sup> Ebd.

<sup>39</sup> Ebd., S. 37.

über sich aufklären oder sie gar retten, weil es, wenn überhaupt, dann nur noch in wenigen, kaum vorhersehbaren Ausnahmefällen als eine Figur der Vernunft angesehen werden kann. Für Derrida darf sich die Moderne, *als Moderne*, keine Zukunft mehr versprechen und verlegt sich daher auf den leeren Ort der reinen Transgression. Die Aporie, der zufolge die Moderne Geschichte notwendig teleologisch versteht – die dritte der eingangs genannten Aporien – kann nur um diesen Preis vermieden werden, wie jetzt ersichtlich wird: Mit der Logik der Entwicklung muss auch die Hoffnung auf eine Zukunft aufgegeben werden. Derridas Versuch, die reine Transgression noch einmal normativ aufzuladen und als eine Figur der Vernunft auszuweisen, misslingt aus diesem Grund. Er hat die Moderne so weit durchreflektiert, dass er sie nur in der zugespitzten Form eines rein Zukünftigen erlösen zu können glaubt; eines Zukünftigen, von dem dann nur mehr appellativ erklärbar ist, dass es die moralische Integrität der Vernunft enthält. Die Figur der Überwindung fällt damit in der Tat der Inhaltslosigkeit anheim, wie sich jetzt abschließend zeigt; sie ist Überwindung um des bloßen Gestus der Überwindung willen. Die erste der genannten Aporien kann von Derrida nicht umgangen werden. Aber auch die zweite Aporie trifft auf ihn zu, die Aporie der Nicht-Unterscheidbarkeit der Überwindung von der Tradition. In dem normativen Inhalt, den sie besitzt, fällt die Vernunftfigur, die er vorschlägt, mit ihren geschichtlichen Vorbildern in eins. Zwar hat Derrida diesen Umstand, wie schon angeführt wurde, reflektiert. Dennoch lässt sich kaum erklären, warum die Vernunft in seiner Konzeption „gerettet“ werden muss, wenn sie gegenüber der Tradition in ihrer Geltung einfach beibehalten werden kann.

Nietzsches Konzeption entgeht diesen Schwierigkeiten, da sie sich, wie gesehen, weniger radikal verhält. Sie behält mit den Figuren der Selbstüberwindung und des Übermenschen eine modifizierte, man könnte sagen: entteleologisierte Form der geschichtlichen Orientierung bei. Dadurch entgeht sie zugleich der für Derrida unvermeidlichen Aporie des ungewollten Konservatismus. Weil Nietzsche noch die Hoffnung auf eine Zukunft hat, auch wenn diese ungewiss und offen ist, muss er die bestehenden Ordnungen nicht als abgeschlossen denken. Er kann noch damit rechnen, dass die Gegenwart sich einmal überwinden wird und der Anspruch auf Überwindung gerade keine leere Geste bleibt. Ob es freilich möglich ist, auf diese Weise der Melancholie der Moderne zu entgehen – der Trauer darüber, zu spät für jede Hoffnung gekommen zu sein – bleibt eine Frage, die sich nur jenseits von Nietzsche beantworten lässt. Derrida hat, wie gezeigt, an dieser Möglichkeit gezweifelt, und es bleibt zu sehen, wie weit sein Zweifel Bestand haben wird.

### Bibliographie

Derrida, J. „Die ‚Welt‘ der künftigen Aufklärung. Ausnahme, Berechnung und Souveränität“, in: *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, 2 (2003), S. 1–46 [frz.: Jacques Derrida, „Le ‚Monde‘ des Lumières à venir (Exception, calcul et souveraineté)“, in: *Voyous. Deux essais sur la raison*, Paris: Galilée 2003, S. 163–217].

Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Gesamtausgabe, Bd. 65, hg. v. F.-W. v. Herrmann, Frankfurt a. M.: Klostermann 1989.

Nietzsche, F. *Kritische Studienausgabe (KSA)*, hg. v. G. Colli und M. Montinari, München: Deutscher Taschenbuchverlag, Berlin/New York: de Gruyter, <sup>2</sup>1988.

—— *Nachgelassene Fragmente. Herbst 1885 bis Herbst 1887*, KSA 12.

—— *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, S. 55–161.

—— *Zur Genealogie der Moral*, KSA 5, S. 245–412.