

Dem Geschriebenen eine Stimme geben

Kommunikation als Antworten auf ein Ereignis (Derrida, Badiou, Levinas, ...)

Peter Zeillinger, Wien

»Politische Kommunikation und die Macht der Kunst« – Manchmal drängt sich einem der Wunsch auf, auch einmal anderswo zu Hause sein zu können, weil bekanntlich das eigentlich Spannende immer anderswo geschieht. – Umso mehr freue ich mich, zu einem Vortrag im Rahmen dieses Forschungsschwerpunkts eingeladen worden zu sein – und ich werde versuchen, mich bei meinem Thema von Ihrem Titel inspirieren zu lassen, wenn ich nicht gar darauf hinaus will, zu „Politischer Kommunikation und der Macht der Kunst“ einen Beitrag aus meiner Sicht bzw. aus der Sicht der Autoren, auf die ich mich beziehen werde, zu geben.

Konkret werde ich versuchen, einen Weg nachzuzeichnen, der von den Anfängen des Denkens des französischen Philosophen Jacques Derrida hin zur Entfaltung eines politischen Denkens führt, das man durchaus auch auf die Frage der Kommunikation hin auslegen kann. Und in diesem Sinne möchte ich meinen Beitrag zu Ihrem Forschungsschwerpunkt heute verstanden wissen: Kommunikation als Antworten auf ein Ereignis; Kommunikation als Antworten auf das Ereignis des Anderen, auf das Ereignis der Alterität.

Hinführung

Eine kleine Vorbemerkung zur Hinführung: Anstelle beim Verständnis von „Kommunikation“ von vornherein von einer Dialog- oder Polylog-Situation auszugehen, möchte ich vielmehr die Kommunikation aus der singulären Position des Subjekts, das wir je sind, in den Blick nehmen – und zwar aus einer meines Erachtens notwendigen alternativlosen Überlegung heraus: Die Bestimmung einer Kommunikation als Austausch zwischen zumindest zwei Kommunikanten führt unweigerlich dazu, eine weitere, also zumindest „dritte“ Position einzuführen – nämlich die des Beobachters, der die Kommunikationssituation zumeist erst als eine solche identifiziert und beschreibt. Diese *dritte* Position des Beobachters ist eine vollkommen abstrakte Einführung, die es in einer realen Situation entweder *so* gar nicht gibt oder aber die Gesprächssituation massiv beeinflusst. – Wenn ich mit meiner Geliebten spreche oder mit meinem Chef einen Hahnenkampf austrage, so wird der Kommunikationsablauf sehr wesentlich davon abhängen, wie viele Kommunikanten aktiv oder passiv, gegenwärtig oder zukünftig, in die Situation miteinzubeziehen wären. Selbst wenn einer der Kommunikanten selbst diese Beobachterrolle übernimmt, wird die gegebene Situation durch zumindest drei Positionen bestimmt. – Kurz: Die Position des überzähligen Beobachters ist ungeeignet, ein angemessenes Verständnis dessen, was Kommunikation in ihrem Kern bedeutet, zu erheben. Und ich denke, das ist nicht eigentlich eine philosophische Überlegung, sondern stimmt auch für die sog. „empirischen“ Zugänge zum Thema.

Welches aber wäre eine „angemessenere“ Position für die Frage nach der Kommunikation? – Ich werde diese Frage nicht einfach und vorschnell beantworten, sondern mich nun vielmehr ein wenig in die angekündigte Darstellung des Werkes von Derrida vertiefen, bevor ich am Ende nochmals auf die Frage nach einem daraus resultierenden (philosophischen) Beitrag für das Verständnis von Kommunikation zurückkomme.

»Es gibt kein Text-Außerhalb«

Bekanntlich betrifft eine erste Grundaussage des Werkes von Jacques Derrida die Universalität der *écriture* – im Deutschen zumeist mit „Schrift“ übersetzt. „Es gibt kein Text-Außerhalb“, es gibt nichts außerhalb des Textes, – oder vielleicht besser: Es gibt nichts, was nicht den Charakter eines Textes bzw. der Schrift besitzt. Ich möchte mich nicht im Detail mit dieser so oft missverstandenen Formulierung auseinandersetzen, sondern sie lediglich in ihrer fast banalen doch konsequenzenreichen Bedeutung in Erinnerung. Es geht bei Derrida selbstverständlich nicht einfach um einen plötzlich hereingebrochenen Primat des im engeren Sinne „Geschriebenen“ gegenüber anderen Ausdrucksformen wie der Stimme, der Geste, dem Bild oder der Skulptur. Nein, im Gegenteil, es geht vielmehr um die Infragestellung jedes Versuchs der Priorisierung bzw. des Rückgriffs auf ein letztes Fundament, einen Ursprung oder eine Unmittelbarkeit. Die „Universalität der Schrift“, das „alles ist Text / Schrift“, bedeutet daher nichts anderes, als dass es in keinem Ausdruck und in keiner Wahrnehmung einen *unmittelbaren* Zugriff auf die Bedeutung, auf das Signifikat bzw. auf den Sprecher oder Autor der vermittelten Äußerung gibt. „Es gibt nichts außerhalb des Textes“ heißt dabei soviel wie „Es gibt keine Unmittelbarkeit, keinen Ursprung, keinen angebbaren Anfang, keine *arché*, keine unmittelbare Präsenz, etc. etc.“ – Jeder Versuch, einen solchen Ursprung zu benennen oder sonstwie zu fassen, scheitert. Das ist das Ergebnis von Derridas frühen Lektüren von Husserl, Foucault, Freud, Artaud, Bataille und anderen – darunter auch Emmanuel Levinas. Und das ist auch seine fundamentale Kritik am Strukturalismus wie er Mitte der 60er-Jahre in Frankreich herrschte.

Diese nachträgliche Erkenntnis des Scheiterns jedes Versuchs, den je eigenen Diskurs in irgendeinem letzten Grund – oder auch in sich selbst – zu fundieren, könnte nun fast banal erscheinen, wenn die Konsequenzen daraus nicht so weitreichend wären. Und Derrida ist nicht der Einzige, der diese Konsequenzen erkannt hat. Im Bereich der Grundlegung der Mathematik hat etwa schon 1931 der Wiener Kurt Gödel gezeigt, dass schon in einem kleinen Teilbereich der Mathematik – der Arithmetik der natürlichen Zahlen – eine Grundlegung allein mit den Mitteln der Mathematik scheitern muss. – Vor diesem Hintergrund formuliert dann später auch Jean-François Lyotard seine Rede vom „Ende der großen Meta-Erzählungen“, die nicht allein den wissenschaftlichen Bereich, sondern gerade eben auch die Grundlagen unseres Zusammenlebens betrifft. Und ich denke, dass in den letzten Jahren keine einzige Wissenschaft und auch keine politische Praxis von der Wahrnehmung dieser universalen Grundlagenkrise verschont geblieben ist. – Nicht zuletzt ist auch in der Theologie eine solche Krise – die zunächst nicht eine Krise des Glaubensinhalts, sondern der angemessenen politisch-theologischen Sprach- und Ausdrucksform meint – von dem Münsteraner Theologen und Rahner-Schüler Johann Baptist Metz formuliert worden. „Gott kommt in unserer Sprache substanziell nicht mehr vor“, formulierte Metz anlässlich seiner Emeritierung zu Beginn der 90er-Jahre und ist nicht erst seitdem bemüht, die christliche Gottesrede nicht allein auf einer satzhaften Glaubensüberzeugung, sondern auf einer konkreten politischen Praxis zu gründen, die nicht im eigenen Namen, sondern im Namen des leidenden Anderen, also aus der biblischen *memoria passionis* heraus, handelt. „Befreiungstheologie“, „Theologie nach Auschwitz“, „Feministische Theologie“, sowie grundsätzlich noch: die *Anerkennung der Anderen in ihrem Anderssein*, wären hier die politischen Schlagworte. – Doch damit habe ich bereits viel

zu weit vorgegriffen, und noch viel zu wenig Ernsthaftes gesagt – und kehre daher zu meinem Ausgangspunkt beim frühen Derrida zurück.

Derridas Wahrnehmung eines „ursprünglichen Zu-spät-kommens“ oder einer „ursprünglichen Nachträglichkeit“ beim Versuch, den je eigenen Diskurs zu begründen, hat selbstverständlich zur Folge, dass sich auch sein eigenes Denken nicht einfach dieser Nachträglichkeit zu entziehen vermag. Wie aber wäre dann eine sinnvolle Aussage zu gestalten, wenn sie sich auf keinen unhinterfragbaren Ausgangspunkt, auf kein letztes Fundament beziehen lässt? Wie lässt sich dasjenige zum Ausdruck bringen, was sich grundsätzlich gerade *nicht* auf den Begriff bringen lässt?

Das, was wir heute als Derridas Werk kennen, findet letztlich erst mit dieser Fragestellung ab Mitte der 60er-Jahre seinen eigenständigen Ausgangspunkt. Die zuvor publizierten Arbeiten dagegen waren allesamt eingehende „Lektüren“, die die Fragwürdigkeit der Voraussetzungen strikt phänomenologischer oder strukturalistischer Ansätze herausarbeiteten. Diese Ansätze bleiben, obwohl sie sich ja gerade traditionellen metaphysischen Voraussetzungen zu entziehen trachten, dennoch immer noch in eine Fiktion der Präsenz oder der Unmittelbarkeit verstrickt. Derridas Lektüren zeigen auf, wie diese Texte letztlich notwendigerweise ihren eigenen Voraussetzungen zu widersprechen beginnen. – Selbst der Versuch von Emmanuel Levinas (dessen Spätwerk in vielerlei Hinsicht mit dem Derridas vergleichbar sein wird), [*Selbst der Versuch von Emmanuel Levinas,*] aus dem Kreislauf der Identifizierungen und Voraussetzungen auszubrechen und eine Alterität *jenseits des Seins* zu denken, scheitert noch in seinem ersten Hauptwerk *Totalität und Unendlichkeit*, das 1961 erschienen ist. Levinas hatte darin versucht, *das* oder *den* Anderen (die Alterität) als Exteriorität – d.h. sich dem Sein und der phänomenalen Beschreibung entziehend – zu bestimmen. Doch wenn sich das „Antlitz des Anderen“ der phänomenalen Beschreibung entzieht und eben nicht mit einem „Gesicht“ gleichzusetzen ist – woher weiß ich dann, dass tatsächlich ein Antlitz „da“ ist?

Ich werde mich aber heute einmal nicht so sehr dem Aufweis dieser „globalen Grundlagenkrise“ widmen, sondern vielmehr auf die Frage einzugehen versuchen, wie mit dieser Krise, die per definitionem nicht einfach „überwunden“ werden kann, umzugehen wäre. Ließe sich in der Situation einer „ursprünglichen Nicht-Unmittelbarkeit eines letzten Fundaments“, ließe sich in einem nicht-zu-fundierenden Denken überhaupt noch ein affirmatives, politisch relevantes und auch nicht einfach beliebiges Handeln „rechtfertigen“ – und vor allem: was könnte hier noch „Rechtfertigung“ heißen? – Oder etwas abstrakter, aber auch vereinfachter ausgedrückt: Wenn alles den Charakter eines Textes, einer Schrift hat, wenn es keinen unmittelbaren Zugriff auf den Sinn eines Textes oder einer Äußerung gibt, wie lässt sich dann überhaupt noch „sinnvoll“ von „Sinn“ sprechen? Ist es nur noch möglich, einen Text auf seine innere oder äußere Kohärenz zu prüfen und darin dann seinen Sinn zu sehen? Sind wir letztlich darauf angewiesen – in einer Art „Urvertrauen“ – der begegnenden Äußerung einen aus ihr wahrnehmbaren Sinn zu unterstellen? Vielleicht gehen viele heute diesen in gewisser Weise verzweifelten letzten Weg, um ohne letzte Fundamente dennoch zu einigermaßen haltbaren Aussagen zu kommen. ... Mir scheint allerdings in der zeitgenössischen französischen Philosophie ein hoffnungsfroherer und vor allem politikträchtigerer Weg eingeschlagen worden zu sein ...

Dem Geschriebenen eine Stimme verleihen

Anfang der 80er-Jahre verfasst Jacques Derrida auf Bitte einer feministischen Zeitschrift einen kurzen, zunächst höchst enigmatischen, gleichermaßen literarischen wie philosophischen Text mit dem Titel *feu la cendre* – auf Deutsch übersetzt als *Feuer und Asche* – der etwas einleitet, was oft als *ethische Wende* im Denken Derridas bezeichnet wurde, letztlich aber gerade keine „Wende“, sondern vielmehr eine unmittelbare Konsequenz aus seinen frühen Arbeiten zum Ausdruck bringt. Ohne auf den Inhalt hier näher einzugehen, möchte ich doch auf einige formale Details des Textes und dann auch des performativen Gestus seiner Publikation hinweisen, um damit langsam aber sicher zu der späteren Fragestellung nach der „Kommunikation als Antworten auf ein Ereignis“, die ich im Untertitel meines heutigen Vortrags genannt habe, hinzuführen.

Zunächst zur Gestalt des Textes selbst: Es handelt sich um einen Polylog mit einer unbekanntem Anzahl von Stimmen. Anscheinend nicht *sehr* viele, aber doch mehrere. Davon wiederum einige offensichtlich männlichen, andere offensichtlich weiblichen Geschlechts – dies lässt die französische Grammatik zum Teil erkennen. Manchmal jedoch ist nicht klar, ob nun eine Frau oder ein Mann spricht bzw. ob es sich um eine gänzlich neue oder bereits bekannte Stimme handelt. Der Text ist also in höchstem Maße offen gestaltet. Das gilt auch für etliche mehrdeutige Formulierungen, die den Text auszeichnen.

Ein paar Jahre nach der Erstveröffentlichung in der feministischen Zeitschrift gibt nun Derrida diesen Polylog *feu la cendre* auch in einer eigenen kleinen Buchfassung heraus und legt einigen Exemplaren zudem eine Audio-Cassette bei, auf der er und die französische Schauspielerin Carole Bouquet den Text mit verteilten Rollen lesen. Carole Bouquet ist bekannt für ihr feministisches Engagement, vor allem aber auch für die Hauptrolle in Luis Buñuels Film *Dieses obskure Objekt der Begierde*, sowie für die Rolle eines der Bond-Girls in einem James-Bond-Film. Derrida und Carole Bouquet lesen also nun den Text auf der Audio-Cassette – und mit dieser schlichten performativen Geste wird eine bemerkenswerte Konsequenz sichtbar: die Lektüre des Textes vermag nämlich den Text gar nicht unverändert zu lassen, sie verändert und interpretiert ihn – ob sie will oder nicht. Dies wird an diesem speziellen Werk vor allem durch zwei Indizien deutlich: *Zum einen* wird der Text durch die lesenden Stimmen nämlich „*mehr* eindeutig“ als es das Geschriebene war, denn an den Stimmen lässt sich nun erkennen, ob ein Mann oder eine Frau dem Geschriebenen Stimme verleiht. – *Zugleich bzw. zum anderen* wird der Text aber durch die lesenden Stimmen auch „*weniger* eindeutig“, denn einige Feinheiten des französischen Originals sind in der gesprochenen Version nun nicht mehr hörbar. So z.B. der Unterschied zwischen dem *là* und dem *la*, mit dem *feu la cendre* in vielerlei Hinsicht spielt. Das *là* (mit *accent grave* geschrieben) ist der französische Ausdruck für „da / hier“, währenddessen das *la* (ohne *accent*) einfach den weiblichen Artikel darstellt. Während die unterschiedliche Schreibweise *mit* bzw. *ohne accent* in der Buchversion jedoch erkennbar ist, geht dieser Unterschied in der gesprochenen Version verloren. – Man kann also festhalten, dass die lesende Stimme den Text zugleich sowohl *mehr*-eindeutig als auch *weniger*-eindeutig macht. – Doch was ist mit dieser performativen Geste genauerhin ausgesagt? Wozu das Ganze?

Derrida macht auf diese Weise deutlich, dass es – obwohl es nichts außerhalb des Textes gibt, obwohl also alles letztlich den Charakter eines Textes, d.h. der Nicht-Unmittelbarkeit der Schrift hat – [*dass es*] aber dennoch niemals einen Text in Reinkultur, und damit keinen *reinen* Text gibt. Es

gibt nur Text, insofern er zugleich gelesen, d.h. ihm „Stimme verliehen“ wird. Dabei sollte jedoch auch klar sein, dass es – ebensowenig wie es bei der Schrift einfach um das (Hand-)Geschriebene ging – auch hier nicht bloß um das unmittelbare „Verbalisieren“, d.h. das Aussprechen eines Geschreibsels gehen wird. Vielmehr geht es um den Umstand, dass die ursprüngliche Nachträglichkeit, die uns zunächst von jeder Unmittelbarkeit eines Sinns fernhält, – [*dass also diese ursprüngliche Nachträglichkeit*] zugleich nur in einer „engagierten Einverleibung“, d.h. also in einem konkreten stimmlichen oder andersgearteten, aber auf jeden Fall doch in gewisser Weise präsentischen Ausdruck vergegenwärtigt ist. – Diese Transformation von einer Nachträglichkeit, in der jeder Ursprung bereits abwesend ist, in einen präsentischen und verleiblichten Ausdruck, der stets stattgefunden haben wird (denn ich kann mich der Lektüre nicht entziehen; ich kann mich ihr verweigern, aber selbst dies wird eine bestimmte Art der Lektüre gewesen sein, ...) – [*Dieser Transformation*] gilt es in weiterer Folge näher *nach*-zu-denken.

Eine erste Konsequenz dieser performativen Reflexion auf das Verhältnis zwischen der Schrift und dem ihr begegnenden Subjekt liegt offensichtlich darin, dass in Derridas Philosophie der Schrift nun doch wieder die Stimme Einzug hält. Doch ist es nicht mehr eine Stimme, die – wie zumeist in der abendländischen Philosophietradition – der Schrift vorausgeht und aus einer angeblichen Unmittelbarkeit heraus spricht, sondern es ist eine Stimme, die der Schrift erst nachfolgt, sich ihr widmet, sie liest, in ihr vielleicht sogar den abwesenden Sinn zum Ausdruck zu bringen versucht, jedenfalls aber dem Geschriebenen Stimme verleiht und es in der eigenen Stimme und im gegenwärtigen Kontext widerhallen lässt. Die Stimme der Lektüre *bezeugt* damit auf ihre je spezifische Weise den Zuruf des Textes. Jede Begegnung mit einer Schrift, d.h. schlicht und einfach *jede Begegnung überhaupt*, führt damit zu einer Inszenierung, zu einem in Szene-Setzen einer Antwort. Diese unausweichliche Inszenierung ist jedoch nicht beliebig, sondern beinhaltet zugleich eine ethische Dimension: nämlich die Angemessenheit dessen, was ich gerade das „Dem Geschriebenen eine Stimme verleihen“ genannt habe. Doch was bestimmt den Maßstab für diese Angemessenheit? Ist es die Schrift selbst? Dagegen spricht, dass die Schrift ja niemals einfach sich selbst zum Ausdruck bringt, sondern vielmehr auf etwas verweist, das sie nicht einfach selbst schon ist. Einen abwesenden Sinn sozusagen. In diesem Sinne liegt der Maßstab für die Angemessenheit des die Schrift lesenden Ausdrucks nicht in der Reproduktion des Geschriebenen, sondern im zur-Sprache-bringen des in der Schrift *als solcher* Abwesenden. Die Stimme muss zum Zeugen eben dieses Abwesenden werden, zum Zeugen dessen, was sich der Transformation in die Materialität oder Medialität der Schrift stets entzieht.

Der Ereignis-Zeuge

Der Begriff des „Zeugen“ bzw. des „Zeugnisses“ ist hier nicht einfach von mir in die Diskussion eingeführt, sondern findet sich bei zahlreichen französischen Philosophen – insbesondere bei Alain Badiou, Emmanuel Levinas und Jacques Derrida. Um diesen Begriff besser zu verstehen, schlage ich vor, auf seine juristische Gestalt, d.h. die Gestalt des Zeugen im Gerichtssaal näher einzugehen. Vor Gericht wird – so hat Jacques Derrida in einem Seminar zum Zeugnis-geben im November 2002 ausgeführt – [*Vor Gericht wird*] jede Aussage, jedes Indiz, jedes materiale Objekt, das mit dem verhandelten Fall zu tun hat, in eine Zeugenaussage verwandelt. Selbst wenn so etwas wie ein Gutachten vorgelegt wird, oder eine Tatwaffe, ein Bankauszug oder ähnliches, so wird aus

diesem „Gegenstand“ oder Dokument, selbst aus der Messung der Länge einer Bremsspur, eine Zeugenaussage gemacht. Der Gutachter oder derjenige, der das Indiz vorlegt, wird danach gefragt, ob es sein Gutachten sei, ob das Indiz von ihm gefunden wurde, etc. Das Dokument, die Messung, der Gegenstand – sie können nicht einfach als solche dem Gericht übergeben werden: es bedarf der Stimme einer Person, die ihren nicht-sichtbaren Gehalt bezeugt. – Was aber ist ein „Zeuge“? Das auffälligste Merkmal eines Zeugen oder einer Zeugenaussage ist wohl, dass er oder sie nicht im eigenen Namen spricht, sondern im Namen des Ereignisses, das sie bezeugt. In gewisser Weise wird der Zeuge zum Stellvertreter des abwesenden Ereignisses. Daher die Bedeutung der Unterscheidung zwischen wahren und falschem Zeugen, zwischen Zeugnis und Meineid, die von Derrida gleich in mehreren Texten untersucht wird.

Doch dies ist vielleicht noch gar nicht die erste Bestimmung des Zeugen, sondern: einen Zeugen oder ein Zeugnis gibt es nur dort, wo sich etwas ereignet oder ereignet hat, das als solches *nicht* aus der bestehenden Ordnung abgeleitet werden kann. Kurz: Der Zeuge ist stets der Zeuge eines Ereignisses, das ohne dieses Zeugnis nicht gegenwärtig oder vergegenwärtigt werden kann. Der Zeuge ist stets der Ereignis-Zeuge. – Womit ich Ihre Aufmerksamkeit in einer Art Exkurs auf den Begriff des Ereignisses lenken möchte, der sich ebenfalls bei allen drei Autoren – Badiou, Levinas, Derrida – findet und bei ihnen auch mehr oder minder den Grundbegriff allen ethischen und (wie wir sehen werden) auch allen kommunikativen und politischen Handelns darstellt.

Ereignis-Diskurse

Dennoch sind diese drei Ereignis-Diskurse (die man vielleicht an anderer Stelle noch durch eine Lektüre von Lyotard und Deleuze – und selbstverständlich vor allem durch eine weithin noch ausstehende sorgsame Lektüre der performativen Gesten, die sich mit dem Ereignis-Denken des späten Martin Heidegger verbinden – ergänzen müsste) – [*Dennoch sind die drei Ereignis-Diskurse von Badiou, Levinas und Derrida*] nicht einfach identisch. Auffallend ist vor allem der unterschiedliche Zeitmodus, in dem das Ereignis in diesen drei Diskursen angesprochen wird. Bei Alain Badiou scheint das Ereignis stets in der Vergangenheit zu liegen. Er gibt auch mehr oder minder nachvollziehbare Beispiele – wie etwa die Französische Revolution oder auch das Unentscheidbarkeitstheorem von Kurt Gödel, das das Projekt der Selbstgrundlegung der Mathematik nachhaltig erschüttert hat; oder das Werk von Paul Celan, manchmal auch von Stephane Mallarmé oder Samuel Beckett, die Rede von der Auferstehung bei Paulus und einige mehr. Sie alle wären Beispiele eines vergangenen und noch heute nachwirkenden Ereignisses, das in ihrem Bereich die gewohnte Ordnung in ihren Grundfesten nachhaltig erschüttert und revolutioniert hat. Das spezifische Interesse Badiou's liegt dabei in der Frage, inwiefern hier jeweils überhaupt von einem Ereignis gesprochen werden kann.

Bei Emmanuel Levinas hingegen scheint das Ereignis in einer gewissen Gegenwart zu liegen. Sein Begriff der „Spur“, den ich hier als „seinen“ Begriff des *Ereignisses* verstehe, bezieht sich auf eine Gegenwart, in der ein Anderer, eine Alterität jenseits der Ordnung des Seins, als ein „Vorübergegangener“ erfahrbar wird. Die Spur also als nachträgliche Gegenwart eines ereignishaften Vorübergangs.

Bei Jacques Derrida schließlich findet sich zwar ebenfalls eine Rede vom Ereignis im Blick auf eine Vergangenheit, die niemals Gegenwart war – dies wäre seine Rede von der *différance* (mit *a*),

auf den ich vielleicht in der Diskussion noch näher eingehen kann – und sein Begriff der Spur wäre dem von Levinas durchaus vergleichbar und würde die gegenwärtige Markierung eines Abwesenden zur Sprache bringen; und doch scheint die ausdrückliche Rede vom „Ereignis“, *événement*, bei ihm für ein noch im Kommen befindliches Ereignis, ein Ereignis *à-venir* reserviert zu sein. Zumindest in Derridas späteren Schriften ist dies ausdrücklich der Fall. Das Ereignis ist bei ihm ein ausständiges, aber dennoch bereits hier und jetzt ins-Werk-zu-setzendes Ereignis: eine Gabe etwa, oder das Ereignis der Vergebung, die Gastfreundschaft, die Demokratie, die Gerechtigkeit u.v.m. Bei Derrida besitzt die Rede vom Ereignis also von vornherein eine evident ethische und politische Dimension.

Ich möchte im folgenden zunächst vor allem das Ereignis-Denken von Alain Badiou kurz umreißen, weil sich bei ihm eine recht detaillierte Beschreibung der Konsequenzen der Rede vom Ereignis findet. – Auf Derridas Politik des Ereignisses werde ich dann vielleicht noch am Ende kurz eingehen.

Zunächst also zu **Alain Badiou**: Das „Ereignis“ ist *der* Schlüsselbegriff für Badiou's Werk – und doch nichts „Benennbares“. Es ist vielmehr eine absolute Singularität, das Nicht-Zählbare, Nicht-Berechenbare, das Unvorhersehbare, dasjenige, was sich in keiner Weise einer bereits bestehenden Ordnung oder Situation einfügen oder aus ihr ableiten lässt – auch nachträglich nicht. Das Ereignis ist also nicht einfach das Plötzliche, das unerwartet eintritt, aber mit dessen Möglichkeit man hätte rechnen können. Es ist auch nicht das Zufällige, das zumindest statistisch oder chaostheoretisch „beherrschbar“, d.h. berechenbar wäre. Der herkömmliche Würfelwurf wäre demnach *kein* Ereignis im Badiou'schen Sinn, selbst dann nicht, wenn der Würfel plötzlich einmal auf der Kante oder auf einer Ecke zu stehen käme.

Das Ereignis ist vielmehr das im wörtlichen Sinne unter keine wie auch immer geartete Ordnung Subsumierbare. Es ist kein Element der Menge jener Elemente, die im Sinne der Badiou'schen Ontologie eine gegebene Situation ausmachen. Dennoch ist das Ereignis stets auf eine konkrete „Situation“ bezogen. Es ist dasjenige, was eine Situation und alle daran anschließenden Situationen in ihrer Bedeutung von Grund auf ändert. – Was aber lässt dann überhaupt die *positive* Rede vom Ereignis zu?

So paradox dies klingen mag: Nach Badiou kann man von einem Ereignis nur sprechen, *nachdem* und *insofern* es stattgefunden hat – und ein Ereignis hat nur stattgefunden, insofern es *im Nachhinein* als ein solches bezeugt wird. Peter Hallward wählt in seiner Einführung zu Badiou in diesem Zusammenhang eine etwas weniger paradox klingende, im letzten jedoch identische Formulierung:

„An event is something that can be said to exist (or rather, to have existed) only insofar as it somehow inspires subjects to wager on its existence (EE 214).“ (Hallward 115)

Nur dort, wo ein Subjekt es wagt, sich zu einem Ereignis zu bekennen, auf es „zu wetten“, nur dort wird das Ereignis als ein solches sichtbar. – Ohne hier ins Detail gehen zu können, möchte ich die Schritte, die die Rede vom Ereignis bei Badiou ermöglichen, in vier Punkten kurz zusammenfassen: (1.) Ein Ereignis kann niemals als solches ausgewiesen, sondern nur behauptet und bezeugt werden. Dabei gilt es zu beachten, dass ein solches *Zeugnis*, insofern es nicht entlarvt werden kann, d.h. nicht auf ein bestimmtes Interesse in Bezug auf eine bereits bestehende Situation bzw.

Ordnung zurückgeführt wird, selbst schon *ereignishaft* ist. Das Ereignis spiegelt sich gewissermaßen in dem von ihm begründeten Diskurs. – (2.) Das Ereignis bringt dort, wo es als solches bezeugt wird, eine ganz spezifische Instanz hervor: nämlich das *Subjekt* im Sinne eines „Ereignis-Zeugen“. Badiou's Philosophie des Ereignisses ist also zugleich eine *Theorie des Subjekts*, in der dieses dem Ereignis nicht vorausgeht, sondern sich erst im Akt der notwendig gewordenen Benennung, also in der Antwort auf den Anruf des Ereignisses *als Subjekt* konstituiert. – (3.) Den Akt des Benennens eines Ereignisses durch ein Subjekt bezeichnet Badiou als *Intervention*. Denn das Subjekt, das sich erst von einem Ereignis her als ein solches versteht und von diesem Ereignis Zeugnis gibt, vermag selbstverständlich nicht, das Ereignis *als solches* „unmittelbar“ zum Ausdruck zu bringen. Das Ereignis ist und bleibt *als Ereignis* das Unnennbare. Vielmehr muss das Subjekt innerhalb der gegebenen Ordnung „intervenieren“, d.h. diese Ordnung „um-schreiben“ und in ihr, in einer die gegebene Situation *verändernden* Sprache, das Ereignis zum Ausdruck zu bringen zu versuchen. – Dieser „Versuch“ bleibt dabei ein gewagter Entwurf, insofern es auch für das *Zeugnis* des Ereignisses (gemäß Punkt 1) keinen „Beweis“ geben kann. Erst im Sinne dieses Wagnisses ereignet sich das Subjekt. – (4.) Das zunächst unnennbare Ereignis wird durch den benennenden Akt des Ereignis-Zeugen in eine positive, folgenreiche, und damit in einer gegebenen Situation immer auch politisch wirksame *Wahrheit* transformiert. Einer Wahrheit allerdings, die ohne letzte Sicherheit, ohne Wissen, ohne objektive Legitimation auskommen muss und doch in dem Zeugnis des in seiner Treue zum Ereignis engagierten Subjekts affirmativ zum Ausdruck gebracht ist. „Im Grunde ist eine Wahrheit die materielle Spur des ereignishaften Zusatzes in der Situation.“ (Badiou, E 63)

Kommunikation als Antworten auf ein Ereignis

Nach diesen zahlreichen Umwegen über Derridas frühes Verständnis der ursprünglichen Nachträglichkeit bzw. des universalen Charakters der Schrift, – *nach* seiner performativen Darstellung, dass es aber auch die reine Schrift nicht gibt, sondern immer nur bloß eine bereits von einer bestimmten Stimme zu verantwortenden Lektüre, die sich genötigt sieht, sich als Zeugnis dessen zu inszenieren, von dem schon die Schrift nur als einer Abwesenheit zeugt, – *nach* dieser Wahrnehmung des doppelten Zeugnis-Charakters, der von einem abwesenden Ereignis zu sprechen versucht, – sowie *nach* einer ersten Bestimmung dessen, was unter einem Zeugnis und einem Ereignis zu verstehen wäre und wie beide aufeinander bezogen sind, – *nach* diesen zahlreichen Umwegen komme ich also abschließend noch einmal auf die eingangs gestellte Frage nach dem Verständnis von Kommunikation in diesem Kontext zurück. – Ich habe ebenfalls eingangs schon erwähnt, dass ich es für unangemessen halte, in einem philosophischen Kontext von Kommunikation aus der Beobachterposition zu sprechen, sondern versuche Kommunikation aus der im Alltag einzig zugänglichen Innenperspektive des betroffenen Subjekts zu sehen. Für diese Bestimmung von Kommunikation ergeben sich aus den bisherigen Überlegungen aber bereits einige Konsequenzen:

1. Die Bestimmung der Kommunikationssituation: Wann findet eine Kommunikationssituation statt? Diese Frage ist nicht so trivial wie sie zunächst scheint, da der potentielle Gesprächspartner nicht so einfach identifiziert werden kann, wenn man vermeiden will, die Kommunikationssituation in eine verkapptes Selbstgespräch ausarten zu lassen, in dem der oder die Andere nur hinsichtlich ihrer von mir vorgenommenen Identifizierung wahrgenommen werden. Und selbst in diesem Fall der vorschnellen Identifizierung des begegnenden Anderen bedarf es einer vorgängi-

gen Unterbrechung, die die mögliche Begegnung und damit die Kommunikationssituation einleitet. Emmanuel Levinas gibt dafür ein eindrucksvolles Beispiel, wenn er in dem für das Verständnis seines Spätwerks zentralen Artikel *Rätsel und Phänomen* die Situation beschreibt, dass er bei sich zu Hause über seine eigenen Angelegenheit gebeugt plötzlich den Kopf hebt und fragt: „Hat es geklopft?“ – Ohne eine solche Unterbrechung der jeweils herrschenden Ordnung wird sich keine Kommunikationssituation einstellen können. *Die Kommunikationssituation ist eine Konsequenz oder Folge des ereignishaften Einbruchs eines vom Subjekt nicht vollständig zu identifizierenden Anderen.*

2. Die Bestimmung des Gesprächspartners: Da es offensichtlich per definitionem keine Kommunikation ohne einen (realen oder fiktiven) Gesprächspartner gibt, da Kommunikation gewissermaßen die Offenheit auf einen realen oder potentiellen Anderen voraussetzt, kann es nicht ausbleiben, dieses Andere, diesen oder diese Andere auch in gewisser Weise zu identifizieren – selbst auf die Gefahr hin, sie durch diese Identifizierung gerade zu verfehlen. *Der* oder *die* Andere wird sogar *notwendigerweise* durch die gleichfalls *notwendige* Identifizierung verfehlt. Wie also dennoch dem Ereignis des Anderen antworten? – Hier spielen die Überlegungen von Derrida und Badiou zum Zeugnis-geben eine Rolle. Die angemessene Rede vom und zum Anderen, wenn sie sie nicht schon von vornherein verfehlen will, ist stets durch ein gewisses Wagnis bestimmt, das auch den Sprechakt des Zeugnisses oder Bekenntnisses kennzeichnet. Eine Rede, die sich ihrer vollständig sicher ist, wird niemals eine Kommunikationssituation bestimmen können, die tatsächlich den Anderen als Anderen wahrzunehmen vermag. Eine Rede, die sich ihrer vollständig sicher ist, ist selbst dort wo es äußerlich einen Austausch von Informationen oder ein gewisses Reagieren auf den Anderen geben mag, das vorzeitige Ende einer Kommunikation, die es mit dem Anderen zu tun hat. *Kommunikation darf also die Ereignishaftigkeit des Anderen nicht durch eine unhinterfragbare Identifizierung des Anderen verstellen. ...*

3. Dies erfordert, *drittens*, eine „neue Modalität des Sprechens“, die sich nicht mehr der Vermittlung satzhafter Aussagen im Sinne eines *logos apophantikos* verschreibt, sondern die eigene Sprecherposition miteinbezieht. Levinas und Derrida nennen diesen neuen Modus des Sprechens den *Modus des Vielleicht*, wobei unter dem „vielleicht“ nicht einfach die pure Ungewissheit zu verstehen ist, sondern im Gegenteil ein engagiertes Wagnis zum Ausdruck kommt, das aber Raum lässt für die *Möglichkeit der Berufung* gegen die gewagte Behauptung. Ähnlich wie auch das Urteil des Richters erst durch die Möglichkeit der Berufung Raum dafür lässt, das Urteil als gerechtigkeits-eröffnend zu sehen und nicht unweigerlich als autoritären Gewaltakt, der es seiner Struktur nach ist. Die Möglichkeit der Berufung, d.h. der *Modus des Vielleicht* lenkt die Kraft des Urteils weg von der autoritären Machtstruktur hin zu seinem potentiell handlungsöffnenden Charakter.

4. Der Antwort-Charakter des kommunikativen Handelns: Wahrscheinlich ist dies der entscheidendste Punkt in der Bestimmung einer konkreten Ethik oder Politik der Kommunikation: wahrzunehmen, dass Kommunikation nicht in erster Linie ein „ansprechen“ bedeutet, sondern ein *antworten* auf den immer schon ergangenen Anruf durch den Anderen. – Da es vermutlich hier zu weit führen würde, in einer detaillierten Argumentation alle Implikationen dieses Antworten-Müssens, das ja bekanntlich auch schon das Spätwerk von Heidegger prägt, zu entfalten, möchte ich mit einem längeren Zitat von Emmanuel Levinas schließen und in das Gespräch mit Ihnen eintreten. Ich bin gerne bereit zu einigen der genannten Punkte noch nähere Details nachzuliefern.

Ich habe einiges an Material, sprich: Originaltexten mit – und auch noch einiges davon im Kopf und würde mich freuen nun die eigentliche Kommunikationssituation *hier* und auch *morgen im Workshop* zu eröffnen.

Zunächst aber noch ein abschließendes Zitat aus Levinas' zweitem Hauptwerk *Jenseits des Seins oder als sein geschieht* – und zwar aus dem Kapitel über „Kommunikation“:

„In der Sühne, der Verantwortung für die Anderen, geht das Verhältnis zum Nicht-Ich jedem Verhältnis des Ich zu sich selbst voraus. Das Verhältnis zum Anderen geht der Selbstaffektion der Gewissheit voraus, auf die man die Kommunikation immer zurückzuführen sucht.

Die Kommunikation wäre aber gerade unmöglich, wenn sie im Ich beginnen müsste, dem freien Subjekt, dem jeder Andere nur Begrenzung wäre, die zum Krieg einlädt, zur Beherrschung, zur Vorsicht und zur Information. Miteinander kommunizieren heißt gewiß sich öffnen; doch ist die Offenheit nicht vollständig, wenn sie nach Anerkennung Ausschau hält. Sie ist vollständig nicht, wenn sie sich dem »Anblick« oder der Anerkennung des Anderen öff-|net, sondern wenn sie zur Verantwortung für ihn wird. Die Emphase der Offenheit ist die Verantwortung für den Anderen bis hin zur Stellvertretung – wobei das *Für-den-Anderen* der Unverborgenheit, des Sich-dem-Anderen-Zeigens umschlägt in das *Für-den-Anderen* der Verantwortung – so lautet in Kurzform die These des vorliegenden Buches. Die Offenheit der Kommunikation ist nicht eine bloße Ortsveränderung in der Absicht, eine Wahrheit nach außen zu verlegen, statt sie in sich zu behalten; das Erstaunliche ist der Gedanke oder der Wahnsinn, sie nach außen zu verlegen. Würde sich die Kommunikation dann obendrein noch einstellen? Oder ist nicht das Ich – Stellvertretung *in seiner* Festigkeit als identisches Ich – Solidarität, die damit beginnt, dem Anderen Zeugnis von ihr zu geben, und ist es nicht so vor allem Kommunikation über die Kommunikation, Zeichen für das Zeichengeben statt Übertragung von irgendetwas in eine Offenheit hinein? Man verschiebt auf sonderbare Weise das Problem wenn man sich fragt, ob das, was sich in dieser Offenheit zeigt, genau so ist, wie es sich zeigt, ob sein Erscheinen nicht Schein ist. Das Problem der Kommunikation läuft, wenn es auf das Problem der Wahrheit dieser Kommunikation für den, der ihr Empfänger ist, zurückführt, [– *Das Problem der Kommunikation läuft*] auf das Problem der Gewissheit hinaus, der Übereinstimmung des Sich mit sich selbst, als ob die Übereinstimmung das eigentliche Geheimnis der Kommunikation wäre und als ob die Wahrheit nichts anderes wäre als Unverborgenheit. Der Gedanke, dass Wahrheit Zeugnis geben vom *Unendlichen* bedeuten kann, wird so nicht einmal erahnt.“ (E. LEVINAS, *Jenseits des Seins*, 264f)

[... mündliche Erläuterungen während der Lektüre ...]

* * *

Zitierte Literatur:

- Alain BADIOU, *Ethik. Versuch über das Bewusstsein des Bösen* (Aus dem Französischen von Jürgen Brankel; Wien: Turia+Kant, 2003). [= E]
- Alain BADIOU, *L'être et l'événement* (Paris: Seuil, 1988). [= EE] – dt.: *Das Sein und das Ereignis* (Aus dem Französischen von Gernot Kamecke; Berlin: diaphanes, 2005).
- Peter HALLWARD, *Badiou. A Subject to Truth* (Minneapolis-London: University of Minnesota Press, 2003).
- Emmanuel LEVINAS, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (Übers.v. Thomas Wiemer; Freiburg/Br.-München: Alber, 1992).