

ALLOTRIA DAS ANTHROPOLOGISCHE APRIORI DER GASTFREUNDSCHAFT DERRIDA, ARISTOTELES, ARENDT – ANSELM HAVERKAMP

Abstract

Hospitality belongs to the „Politics of Friendship“ which has been outlined by Jacques Derrida long before the refugee problem resurfaced. That problem, however, is not new. On the contrary, it is to be reconceived, again and again, as one of the founding problems of history – an historical apriori, if ever there was one. Tragedy is one of its earliest names, and it is thus no wonder Derrida begins his consideration with a tragedy of the highest political interest, Sophocles' Oedipus on Colonus. Hospitality, therefore, is a tragical term, and the impasse of that primordial tragedy and its paleo-anthropological dimension ask for „a new sense of the political“ whose paleonym, friendship, needs revision. Allotria, Aristotle's name for what exceeds everyday communication of a given society, helps to localize on the same pragmatic grounds linguistic and, more to the point, literary education as a precondition of becoming hospitable. Reading is the basic means of coming to know what one cannot afford to know and, consequently, does not want to develop: the hospitable friendship towards those, who are not (completely like) us, a humanity always on the move, in flight. All poetics, even where it aims at an amiable empathy, is a poetics of the uncontainable other in flight.

Ich beginne mit einer historischen Fußnote: Unter dem Titel *Die Gesetze der Gastfreundschaft* hat Jacques Derrida am 20. Juni 1996 einen Vortrag zur Eröffnung eines Instituts der Europa-Universität Viadrina in Frankfurt an der Oder gehalten, mit dem er zugleich das erste Doktorandenkolleg der DFG in den (damals so genannten) „Neuen Ländern“ eröffnete. Eine deutsche Kurzfassung dieses Vortrags, die als Vorlage für das anschließende Seminar diente, blieb bis vor kurzem unveröffentlicht: bis dieser Tage der von Derrida vor zwanzig Jahren an der Oder vor Augen geführte Standort Europa in der damals bereits absehbaren, aber gescheuten Krise einem Höhepunkt zutrieb. Derrida hat sein Seminar zu diesem Thema im folgenden Jahr in Paris fortgesetzt; die 4. und 5. Sitzung Anfang 1997 ist mit einem Begleittext von Anne Dufourmantelle erschienen (der Verbleib des Gesamttextes einschließlich des ersten Teils ist unsicher). Der von Barbara Vinken übersetzte, mit dem Autor redigierte Frankfurter Text von 1996 ist inzwischen in dem Sammelband *Perspektiven europäischer Gastlichkeit* mit Texten von Kant, Arendt und Levinas gedruckt worden. Vor dem Hintergrund der erneuerten Dringlichkeit habe ich diesen Text 2015 und 2016 zum Ausgangspunkt von Vorträgen in Berlin und Wien genommen.

Dringlichkeit angesichts durchkreuzter Machbarkeit lautet der ultimative Skandal, der nach der Serie skandalöser Krisen – der kleingearbeiteten Kriege im Gefolge der weltumfassenden Kriege des Jahrhunderts und der Shoah im Auge des Orkans – das definitive Ende der Moderne bedeutet: den Rückfall hinter überwunden geglaubte vormoderne Verhältnisse. Die Rede ist von der überblickten 'Geschichte' und der Flucht seit Beginn der Geschichte – von der Flucht als dem Ursprung dessen, was wir Geschichte nennen und mit dem Ins-Bewußtsein-Treten von Geschichte als historisches Bewußtsein ausbilden. Der Mensch – wir verdrängen es

von alters, von der Urszene des verlorenen Paradieses an – ist ein *animal rationale* auf der Flucht, er wird rational, und er bleibt rational auf der Flucht: Das ist das paläo-anthropologische Apriori seiner historisch begrenzten Vernunft.

„Geschichte“ im Rückblick auf die Vorzeit von Ur- und Vorgeschichten ist das Gattungs-Gesetz der Tragödie, deren Schrecken Derrida in seinem Seminar der *Antigone* des Sophokles vom Munde abliest: „etwas Schreckliches sagt sie da, die Antigone“ in seiner letzten Tragödie, *Ödipus auf Kolonos*.¹ Der interpretative Teil von Derridas Frankfurter Seminar steht in der Pariser Fortsetzung, in der er, dem *genius loci* Paris entsprechend, die an der Ostseite von Kap Europa entworfene und dem Königsberger Kant verdankte transzendente Perspektive historisch vertieft in ihre literarische Quellenlage hinein. *Ödipus auf Kolonos* war der sublimale Höhepunkt der hochkulturellen Reaktionsbildungen, deren Höhenlage man sich im Wien Sigmund Freuds so bewusst sein musste wie in dem von der griechischen Klassik geprägten Paris des Nordafrikaners Derrida.

Derrida fügt in den Befund des „Schrecklichen, das die Antigone sagt“ am Ende dieser letzten Tragödie des Sophokles, das Stichwort ein, das in der Tragödie der *Antigone* selbst das berühmteste aller tragischen Chorlieder einleitet: *pollà tà deinà* — „ungeheuer ist viel, doch nichts ungeheurer als der Mensch“. So oder so ähnlich übersetzt man den Chor, in dem der tragische Dichter mit der Stadt Athen für dieses Mal einig erscheint (das ist er in der Regel nicht). Zu historisieren gab es immer schon viel an der *Antigone*: an der Abkehr von den im mythischen Substrat aufbewahrten und *mit* thematisierten Rechts- und Lebensverhältnissen, deren tragische Disposition kathartisch zu verarbeiten, aber kaum je zu rationalisieren schien: in Tragödien, die auf Distanz zu halten, aber auf keine Weise zu beherzigen waren. So auch der bündige, immer neu missverstandene Befund des besten Kenners der Materie Aristoteles, der noch einen Überblick über die Tragödienproduktion der Zeit besaß, und der mit dem seit Milton im 17. Jh. und seit Jacob Bernays und Friedrich Nietzsche im 19. Jh. ventilierten Begriff der Katharsis (einer Metapher aus dem kultisch-therapeutischen Bereich) die Funktionsweise der Tragödie benannte: die Lösung und Abfuhr der durch die tragische Darstellung einer unbewältigten Vorzeit erregten Affekte. Dass indessen dieses eher simplistische Erklärungsmodell nicht viel mehr als eine ungeklärte black box benannte, liegt auf der Hand. Das von Aristoteles theoretisierte poetologische Konstrukt Tragödie in der *Poetik* ist nicht ausreichend beschrieben mit dieser Erklärung. Im Gegenteil.

Denn was ist nach Aristoteles und Derrida mit Schrecken besetzt in der Tragödie und zur kristallklaren Vollendung gebracht mit Antigone auf Kolonos? Ihre eigene Tragödie mit dem Chorlied „*pollà tà deinà*“ folgt in der Ödipus-Trilogie als letzte auf Kolonos; sie beweist Antigone als die verkappte Heldin des Ödipus-Komplexes. In der Bearbeitung des Sophokles liegt *Antigone* vor dem mittleren Kolonos-Teil, so dass sie in Umkehrung des mythischen Narrativs die zwangsläufige Voraus-Setzung des absehbaren Endes der Antigone impliziert. Entscheidend scheint hier, dass es die Tochter und Schwester ist, der in der Tragödie des Ödipus die verborgene Schlüsselrolle zufällt, die sie den Schrecken der ödipalen Konstellation als das Schrecklichste aussprechen lässt. Vergegenwärtigen wir uns diese neue Dimension des Tragischen, die im Dreischritt einer weit auseinander gezogenen Trilogie das mittlere Glied an das Ende setzt und den Ödipus-Komplex als Tragödie der Nachfahren ausweist, und zwar als Tragödie der Tochter als der eigentlichen, tragischen *dramatis persona*. Der Plot ist verwickelt und undurchsichtig um ein Geheimnis gelegt, das mit einem kategorischen Verbot, geradezu einem Tabu belegt ist und auf diese Weise einen Status der Absolutheit erhält. Wird Antigone in der vorab aufgeführten, zeitlich erst nachfolgenden Tragödie in ihrem Grab eingemauert, so liegt des Ödipus Grab an einem geheimen Ort, der allein der Staatsräson vorbehalten ist, aus der heraus Antigones Grab als ein schreckliches

Mal errichtet wird. Trauer muss Antigone tragen, eine Trauer, deren Unmöglichkeit sich in ihr abgrundtief vertieft. Derrida erkennt in ihr, dieser Trauer, die Antwort auf die Gretchenfrage der Antigone-Forschung: „wieso hat das Geheimnis [des Grabes] diese Kraft?“² Es ist das unbekannte Grab nicht des Gründungshelden Theseus, sondern des von diesem als Staats-Geheimnis gehüteten Fremdlings, das die Polis Athen vor der Hybris bewahrt, vor der politischen Selbstüberschätzung des Gemeinwesens, das just im Moment der Aufführung des Stücks, im Jahr 401, an seiner Selbstüberschätzung gescheitert ist und am Ende des Peloponnesischen Krieges der Rache ausgerechnet dieses Thebens gewiss sein kann. Ödipus wird in der Fremde, als Flüchtling, zu der Krypta, auf der die Polis errichtet ist, und Antigone ist der Preis, den dieses Geheimnis zuhause, in Theben, in Gestalt der Treue zu dem kriegerisch heimdrängenden Bruder verlangt. Jede Fluchtgeschichte ist zwangsläufig überschüssig darin, dass sie in der Fremde der neuen Heimat ausrichtet, was sie in der alten nicht vermag, wo ihr die Trauer verboten ist und der jungfräulichen Schwester zu nichts als zum Tode durch Einmauern gereicht. Es ist hier, dass der Chor an die von Hamlet erwogene und von Nietzsche erinnerte Weisheit des Silens erinnert, das Beste sei es, erst gar nicht geboren zu sein.

Bei Aristoteles lernen wir nicht nur (und teilen diese Voraussetzung mit Derrida), was die Tragödie politisch leistete (also was *Antigone* politisch bedeutet haben mag), sondern wir lernen bei ihm das technische Vokabular, das die soziale Situiertheit der literarischen Sphäre in ihrer *proto*-politischen, öffentlichen Funktion erfasst und auf Jahrhunderte, von Aristoteles bis Hannah Arendt und Jürgen Habermas beschreibbar macht. Gewiss, nicht ohne gravierende Missverständnisse, denn der Text der *Poetik*, der nur eine kleine Rolle als Supplement zur Rhetorik und den Ethiken gespielt hat, ist schwierig: Er ist schlecht überliefert und in seiner philosophischen Rolle unterschätzt worden. Tatsächlich enthält die *Poetik* mit der historischen Signifikanz der Tragödie – der Latenz des Schreckens der Mythen – die Spuren einer kapitalen Theorie der Grenzen von Politik (der athenischen Demokratie), und diese Spuren stehen bis heute zu lesen *in* der Tragödie.³ Das heißt, in und nach Aristoteles' *Poetik* hat die Literatur nicht nur eine ungefähre therapeutische Funktion der Affektbeherrschung, sondern bietet sie einen Aufschluss über die tragische Konstitution der Polis und ähnlich verfasster Gemeinwesen. Damit nähern wir uns in einem ersten Schritt dem, was Antigone an Schrecklichem sagt für Derrida, so wie vor ihm für Hegel in seiner berüchtigten Interpretation der *Antigone* in der *Phänomenologie des Geistes*.

Zusammen mit dem Aufschluss über das schreckensbesetzte Konstitutionsschicksal der Polis selbst in ihrer aufgeklärtesten Form, der Demokratie, bietet Aristoteles das Inventar zur Beschreibung des irredizibel tragischen Moments in dieser Konstitution an, welches die Dichtung, paradigmatisch die Tragödie – denn das ist die Urszene des Tragischen – überliefert. Unter diesen Termini ist der *un*-technische, metaphorische der Katharsis, der die Effekte auf einen mehr oder minder plausiblen Nenner bringt, vergleichsweise unwichtig im Verhältnis zu dem der Mimesis, einem Begriff, der fast im Widerspruch steht zur kathartischen Wirkung, denn die gelungene Anpassungsleistung der Mimesis – die Akkomodation der Darstellung und die nötige Feinabstimmung der Assimilation an den Erwartungshorizont des Publikums – wird in dieser Passung keinen Schrecken, sondern dessen bewährte Bannung aufrufen. So dass unmittelbar klar wird, wie unterkomplex das konventionelle Verständnis der Mimesis als ‚Nachahmung‘ ist. Nicht das angepasste oder anpassungsfähige Moment, sondern die Adaptionleistung als solche ist Gegenstand bei Aristoteles, nämlich sofern sie tragischerweise verfehlt wird, daneben geht oder verstellt bleibt. Dies wird an den nicht und nie bewältigten Krisenmomenten erfasst, welche der Mythos in der Form von Erzählungen wie den

Epen Homers überliefert und in ihrer rätselhaften Ungelöstheit weniger plausibel macht als aufbewahrt.

So dass die Mimesis der Tragödie bei Aristoteles zwar von der Idealitätsvermutung der platonischen Mimesis ausgeht, als solche aber fehlgeht und deshalb von ihm pragmatisch begrenzt und zurückbezogen wird auf das *oikeion*, das in Haus und Stadt Gebräuchliche: auf den Brauch, in dem die tragisch hervorgeholte und thematisierte Krisenlatenz schlummert und selbst im Zustand der heimischen Gebanntheit unheimlich fort-droht. Was lauert im *oikeion*, dem häuslichen Gebrauch, der als der Haupt-Gebrauch im *kyrion onoma* definiert und in der *homoiosis* von Haus und Staat ausbalanciert ist, verlangt nach Übersetzung und Einfügung in diesen *nomos*, soll die Balance nicht gefährdet, die tragische Disposition nicht virulent werden. Aristoteles führt zu dem Zweck (im Unterschied zu der ganz untechnischen Benennung der Katharsis) einen eminent technischen Terminus ein (als erster), den der Metapher, in dem die Überführung des Un-eigenen in die gesicherte Eigentlichkeit des Eigenen vollzogen wird. Der Generalbegriff für das, was es da zu adaptieren gibt, sprachlich passend zu machen und einzubürgern ist, heißt *allogtría* (*Poetik* 1457a, 58a, 59a). Das, was nicht, noch nicht, ja womöglich nie einzubürgern, nie heimisch, nie eigentlich zu machen war und den unruhigen, nie beruhigten, nur mythisch gebannten Untergrund ausmacht, der *in* der Sprache des *oikeion* als unheimlicher Resonanzraum fortbesteht und die literarische Sphäre des Tragischen in der Dichtung prägt, ist das Allotria der wilden Andersheit, von der die Fremden und die in der Fremde sich umher treibenden Handelsleute zeugen, die Migranten, die aus ihr her kommen und sie vom heimischen Brauch des Eigenen (etwa dessen, was man verzweifelt Leitkultur nennt) abweichen lässt: die Destruktion verheißen, Krankheiten und paradoxe Verschreibungen mit sich bringen, in unvermeidliche double binds ihrer Herkunft verstrickt sind, wie es die riskant eingehatete fremdländische Zauberin Medea bei Euripides ist, die zu ihrem schrecklichen Ende Familie und Staat ruiniert und beide in namenlosem Entsetzen zurück lässt, nach dem Mord der eigenen Kinder, die ihres Mannes fremde Kinder sind.

Soweit mein Titel, der das von Antigone gewärtigte Andere, das für Derrida, und nicht erst für ihn, für ihn aber in der größtmöglichen Aktualität zu benennen ist als das von Sophokles in Szene gesetzte Schrecklichste, das in den *allogtría* der fremden Sprachen ein unverständliches Un-Wesen treibt. Allotria ist der sprachlich vor-artikulierte Stoff für das, was der mimetische Anpassungsprozess der *metaphorá* zu verwandeln bekommt, und woran er – der Sprachstand der *allogtría* ist Zeuge – womöglich tragisch zu Schanden wird oder immer wieder neu scheitert, denn es ist ein technischer Befund, von dem die Tragödie *sprachlich* zeugt, den sie beweist, mit dem Erfolg der Erschütterung oder auch der Empörung auf Seiten der kompetenten städtischen Sprachteilnehmer. Man könnte sagen, dass die Tragödie die symbolische Form, welche der Mythos als narrative Schein-Lösung auf staats-erhaltende Dauer stellt, unterläuft und erschüttert, indem sie das Allotria der unheimischen Welt der Anderen, die es in Gestalt der Fremden manifest zu erfahren gibt, ins Spiel und auf prägnante Symptome bringt.⁴ Die *allogtría* stellen deshalb in der Dichtung nicht nur einen unvollendeten, fremd-kulturellen Sprachzustand dar; sie bieten das Symptomfeld auf, zu dem die Sprachverfassung wird in dem Moment, in dem die Anpassung auf der Kippe steht und womöglich scheitert. So wird in *Medea* für Euripides das Gewalt-Potential der *allogtría* zum alles entscheidenden Moment: „la virtuosité, avec laquelle l'étrangère parle les mots de Grecs, pour tuer.“⁵ Es ist der *sprachliche* Plot, der für die tragische Verwicklung entscheidend ist. Für Aristoteles ist die Tragödie deshalb das Paradigma für eine akute, sprachlich verfasste kognitive Dissonanz, und die *Poetik* ist das Theoriestück dazu und bleibt es bis in Hegels *Phänomenologie* hinein, wo sie in der Institution Theater die

tragische Situation verkörpert und als Verkörperung rezipierbar wird, nämlich nicht, wie in der Lyrik, nur zu Ohren kommt und ‚auricular‘ auf die schiere Lautmaterie beschränkt ist, wie das in der Renaissance der Petrarca, Shakespeare, Donne der Fall ist und bei ihren modernen Vertretern fortgeführt wird, von denen Derrida und *Tel quel* herkommen: Mallarmé, Eliot, Valéry. Sprache wird für Hegel in der Tragödie, ganz wie für Aristoteles, nämlich auf tragische Weise, *institutionell* tragend. Tragische Latenz ist ein institutioneller, institutionen-begründender, institutionen-fortschreibender, in der Tiefe unsicherer Beweggrund.

Mit der Erinnerung an die Rolle der *allogria* in der *Poetik* des Aristoteles kann ich einen ersten Teil meiner These, die ihr zugrunde liegende Hypothese, genauer formulieren. Die Dringlichkeit der Gastfreundschaft, deren Aktualität Derridas *Parcours*, beginnend mit der *Antigone* als der griechischen Ur-Tragödie, einer *unmöglichen* Lösung zutreibt, einer ihrer neuen Radikalität angemessenen Lösung, die sich als ein gesteigertes Nicht-Mögliches, eine unüberbrückbare Kluft des Eigenen zum Anderen, der Metapher zum *Allogria* herausstellt, verlangt radikale Geduld.⁶ Was das angesichts der ostentativ bloßgestellten Unmöglichkeit pragmatisch heißt, wird die nächste Frage sein. Sie im Blick haltend, fehlt noch der komplizierende Zwischenschritt der meta-historischen, proto-historischen Reflexion. Im griechischen Mythos wurde diese Unmöglichkeit als Differenz zu einer abgründigen Vorzeit vorgestellt, die in die historisch entlastete Gegenwart der Lebenswelt hineinreicht. Derrida spricht vom *a-nomos* einer „unauflösbaren, nicht dialektisierbaren A-nomie“ (73; 60). Methodisch erfordert das Thema der Gastfreundschaft deshalb eine radikalere Historisierung der Bedingungen der Möglichkeit hochkultureller Institutionen, deren Genese in „mythischen Novellen“ nachphantasiert und ausgemalt wurde.⁷ Die von Derrida durchgesehene Beispielfolge wird zusammengehalten von einem paläo-anthropologischen Apriori des frühen Austauschs und der Migration, einem Apriori, das – mythisch unvordenklich – wiederkehrt wie das von Freud damit verglichene und daraus abgeleitete Verdrängte. *Allogria* ist sein rhetorisch rationalisierter Reflex in Aristoteles’ *Poetik*, über den Freud mit seiner Diagnose des Ödipus-Komplexes hinweg ging – „*Pas d’hospitalité*“ ist Derridas Sitzung überschrieben.

„*Le langage est hospitalité*“, führt Derrida mit Lévinas die von Aristoteles angebahnte Auffassung auf den Punkt (119; 96); ich verdeutliche: „Die Sprache ist ihrem Gebrauch nach gastlich.“ Bereits im Grundriss der aristotelischen Politik war es der Sprachgebrauch („*langage*“), der im *oikeion*, dem Hausgebrauch, den *allogria* der Fremden das Gast-Recht einzuräumen befahl – was die indo-europäische Etymologie der Institutionen bei Émile Benveniste bestätigt, indem sie den Fremden mit der selben Wort-Genealogie vom präsumptiv befürchteten *hostis* zum geschützten *hospes* machte.⁸ Die Latenz der Fremde qua Gegend lässt den Fremden als Feind erscheinen, sieht ihn drohen, wiewohl er in derselben Eigenschaft, die er im Namen trägt, zum Freund werden kann durch eine in der doppelten Benennung bezeugte Vor-Bahnung im Gebrauch von Sprache, dem eine latent gehaltene Ambiguität in der Semantik entspricht. Der in der Eigentlichkeit des Hausgebrauchs, dem *proprium* der lateinischen Rhetorik selbst liegende Umschwung von der Drohung des *hostis* zum *hospes* der Hospitalität und der Hospitaler impliziert in der *selben* sprach-theoretischen Situierung die sprachpolitische Umwertung eines *in sich* ambivalent gehaltenen Sachverhalts: Das *kyrion onoma*, das Haupt-Wort oder, eigentlicher, Königs- und Hausherrn-Wort, wird metaphorisch gebeugt, seine Eigentlichkeit der Fremdheit des *Allogria* mimetisch angenähert, ja – latent – unterworfen: Die Gastlichkeit verlangt metaphorisch, qua Übertragung, Herren-Rechte. Der Gast dagegen, im *Allogria* befangen, steht in der Gefahr, die ihm auf diese Weise zugesprochenen Rechte eigentlich zu nehmen und verkörpert so recht eigentlich, was der Feind als Bedrohung bedeutet: die Übernahme des Hauses und

Staates. Im Fall des sagenhaften Königs Theseus, des Gastgebers des Ödipus auf Kolonos, dem die Tochter Antigone in untröstlich trostloser Trauer gegenübertritt, ist die Gefahr auf eine unheimliche, unheimlich verkomplizierte, womöglich in die Tagespolitik des Jahres 401 verstrickte Weise gebannt, die das Ausmaß der tragisch möglichen, im Tragischen *mit* transportierten Verwicklungen einer sublimen Lösung zuführt. Sie deutet an für die Dringlichkeit späterer Verhältnisse, wie *situativ* mythische Artikulation und politische Sprache in einer nicht nur – wie es die Aufklärung hoffte – dialektischen Logik, sondern tragischen Vertracktheit je eigener Art unauflösbar – geradezu ‚anti-nomisch‘ sagt Derrida – aneinander gebunden sind.

Wir kennen das dialogische double bind aus harmlosen bürgerlichen Situationen: „Fühl Dich ganz zuhause“, sagt der Gastgeber, aber wir denken nicht im Traume daran (sowenig er das meint), das zu tun. Wir fühlen uns im Gegenteil *wie* zuhause im fremden Haus, weil und solange die Metaphorik sich in den erwartbaren Grenzen hält und als Abwechslung im Verhaltenslexikon genießen lässt. Derrida zeigt die domestizierte Schrumpfform, die von der harmlosen bis zur hyperbolischen Ironisierung reicht, an der re-dramatisierten Verunheimlichung des darob berühmt-berüchtigten Pierre Klossowski, einem Experiment der literarischen Thematisierung in der Romantrilogie *Die Gesetze der Gastfreundschaft*.⁹ Er widmet diesem Beispiel einige Aufmerksamkeit, weil die „Gesetze des Gebens und Nehmens“ dort als die dialektische Logik illustriert sind, in der die ödipale, als Übertragung wörtlich genommene Hypothek der bürgerlichen Ehe explizit ist und „zu einer Umkehrung führt [ich zitiere Derridas Frankfurter Einleitung], in der der Hausherr, der Gastgeber, seine Aufgabe als Gastgeber, also die Gastfreundschaft, nur erfüllen kann, indem er zuhause [in seinem eigenen Haus] der Gast des andern wird: indem er von dem empfangen wird, den er doch selbst empfangen hat, indem er also die Gastfreundschaft, die er gibt, [selbst] bekommt“.¹⁰ Es ist das von René Girard für den bürgerlichen Roman generalisierte ‚triangulierte Begehren‘, das als Hypothek der grundmythischen Latenz der ödipalen Disposition ansichtig wird – einer Geschichte (das war Derridas Punkt schon im Fall der Antigone), die ihrer ödipalen Genealogie überführt ist.¹¹ Sie exponiert den entlastenden, sublimierenden Rollentausch, der seine Funktion findet in der Bindungs-Angewiesenheit auf einen fremden Dritten als Außenhalt der dynastisch-familialen, nun klein-familialen Mimesis an die tödliche Konstitution, die Antigone das Schrecklichste sagen lässt: angesichts des Vater-Schicksals, das die Tochter gnadenlos, ungetröstet, zum Selbstmord verurteilt (105; 86): Das ist der meta-tragische Schlusspunkt der letzten Tragödie des Sophokles, den Derrida zitiert, weil er *keine* Katharsis mehr erlaubt. In *Ödipus auf Kolonos* überschreitet Sophokles das kathartische Modell im Modus der ‚bestimmten Negation‘ Hegels. Er überschreitet aber nicht die aristotelische Rekonstruktion der Tragödie, die diese Überschreitung der Wirkungsabsicht im Interesse einer tieferen Darstellungsabsicht in dem sprachtheoretischen Modell von Metapher und Allotria geradezu vorsieht.¹² Das von Derrida aus Sophokles herausvergrößerte Syndrom der Gastfreundschaft ist dafür das einzigartige Paradigma, das Aristoteles selbst nicht explizit einbezogen hat, aber latent mit transportiert hat im Grundriss seiner *Poetik*.

Damit sind wir bei dem paläo-anthropologischen Apriori der patrilinearen Gesellschaft, das durch den Fremden bedroht und durch den Gast befestigt wird. Derrida lässt keinen der Fäden aus, die wir in der Hand behalten und deren Verwirrungen wir gerecht werden müssen, ohne ihrer Entwirrung so schnell näher zu kommen. Die neuzeitliche Wieder-Aufnahme der Konstellation könnten wir an Shakespeares *Winter's Tale* studieren, das Heinrich Heine (mit Karl Marx als Nachbarn) in Paris zu der Diagnose von *Deutschland als einem Wintermärchen* brachte. Ich unterstreiche diese Art Trostlosigkeit als neuen Stand des Tragischen

jenseits aller kathartischen Lösungen bei Sophokles schon und füge den unglaublichen Trost des alten Shakespeare hinzu.¹³ Derridas überspitzte Ratlosigkeit lässt nichts als eine ungewisse Überspannung der Geduld übrig, die Benjamins barocker ‚Überspannung der Transzendenz‘ vorgeht.¹⁴ Die Aufhebung des tragisch gefallenen Weltverhaltens lässt bei aller „Zeit, die bleibt“ (Agambens Formel für die radikalisierte Eschatologie),¹⁵ nichts als die unbedingte Nötigkeit der Geduld stehen: die in der Latenthaltung immer neu zu leistende Arbeit am mythischen Restaufkommen unvollendeter Kultur.

Ein zu schneller, ein Kurz-Schluss? Die Tränen der Katharsis können wir uns sparen; wir können sie uns nur leisten, sofern sie in Pathosformeln die Geduld bestätigen, welche die Angst bannt. Doch das wäre nicht mehr als eine Modifikation in den Folgeformationen der von Aristoteles mit guten Gründen heruntergespielten kathartischen Wirkungsmuster. Deren Vordergründigkeit lag immer auf der Hand und wurde als solche sogar geschätzt. Sie änderte nichts an der Konstellation der paläo-anthropologischen, prä-historischen Wiederkehr dessen, was man, seit Europa die Völkerwanderung in den Knochen saß (seit den Galliern vor Rom), als Migration abgewehrt hat und es doch – so das kleinfamiliale Ausagieren der übernationalen Bedrohungen in symptomatischer Prägnanz – als einen kathartischen Prätext braucht.¹⁶ Derrida knüpft in seinen Termini für diese Sachlage an die strukturelle Anthropologie von Claude Lévi-Strauss an und spricht vom „modèle conjugal, paternel, et phallo-logocentrique“ (131; 106), das die Modi der Latenthaltung nach institutionen-bildenden Stationen benennt, in aufsteigender Linie von der Institution der Ehe über deren *kyrion onoma*, den Namen des Vaters, zu dessen, dem phallo-logos unterliegenden, um ihn zentrierten Prinzip der Haus- und Staats-Erhaltung. Die nicht erst Freudschen, schon antiken, hellenistischen Phantasmagorien (einschließlich der an ihnen partizipierenden christlichen Para-Mythen) schreiben die aristotelischen Termini aus, deren Funktion nirgendwo klarer als in der *Poetik* formuliert ist, und die formulierbar waren, weil es die literarische Sphäre ist, exemplarisch die des Tragischen, in welcher die Sachlage erkennbar ist (unbeschadet deren narrativer Ausmalung und kommunikativer Ausnutzung). Was poetologisch interessiert, sind deshalb nicht primär die Spielarten der Funktionalisierung, sondern deren Bindungsfähigkeit oder, in der Sprache Ciceros, ihre *religio* (in Ciceros Bestimmung *De natura deorum* wirkungsmächtig bis Benveniste).¹⁷ Der Religionsfaktor ist seither keiner des Glaubens, sondern der in der Instabilität der Bevölkerungsbewegungen um so entscheidendere Faktor der altvorderen, hausväterlich repräsentierten Bindungen. Dieser Faktor ist aus den *allogria* der Äußerungen heraus zu präparieren. Das ist die Aufgabe der Literaturwissenschaft, nicht die Ideologie oder der mehr oder weniger nachvollziehbare Glaube (das christliche Abendland).

So dass sich in der Verkürzung, die eine Problemskizze wie diese verlangt (im Blick auf die Vielfalt der Fäden, die Derrida virtuos in der Hand hält), ein Problemknoten als eine theoretische Herausforderung herausstellt, den die *Poetik* des Aristoteles zwar geschürzt, aber doch gemieden hat (womöglich als unentscheidbar), um in der Konstellierung durch Derrida in einen quasi-transzendentalen Begriff konzentriert zu werden, der wie eine Korrektur oder eine Operationalisierung des „kategorischen Imperativs“ Kants aussieht. Tatsächlich geht er in der Einleitung zu seinem Frankfurter Seminar ausführlich von dem „Dritten Definitivartikel“ von Kants *Zum ewigen Frieden* aus.¹⁸ Es ist ein Imperativ, der kategorischer nicht sein könnte ex negativo der krassen, abnormsten Ausprägung des am Alten Testament herausgestellten Postulats der „unbedingten Gabe“, welche „absolute Gastfreundschaft“ verlangt und nicht scheut: „le don sans réserve“ (119; 97). Derrida tut alles, um das in der Krassheit unbedingter Erfüllung abgewehrte Schlimmste mit hervortreten zu lassen und darin den vater-zentrierten Phallo-logos am Werk zu zeigen:

die paradoxe Logik im Umgang mit der Latenz herauszupräparieren, die als unbedingtes prä-historisches Gebot der Opfer-Bereitschaft des *homo necans* entspricht: Sie soll im Aller-Schlimmsten die Bedrohung nicht nur rituell bannen, sondern sie im Ritus ihrer Bannungsnotwendigkeit überführen und institutionenförmig machen.

Der Imperativ der Gabe wird „kategorisch“ ohne Rücksicht auf Verluste oder Risiken; die mythischen Novellen, die diese Texte bieten, könnten krasser nicht sein. Aber anders als Kant mit seinem „moralischen Gesetz in mir“ orientiert Derrida sich nicht an dem gegebenen Kosmos, dem „gestirnten Himmel über mir“ als dem Fixpunkt einer *Kritik der praktischen Vernunft*, sondern an der als traumatisch erinnerten, mit dem Begriff der Geschichte gleichursprünglich in die Welt getretenen, unbedingten Existenz des Gastes und des aus ihr folgenden Postulats der bedingungslosen „Wirthbarkeit“. Es erscheint als ein utopisches Postulat, dem an dem anderen, aufgeklärten, welthistorischen Ende der ästhetische Vorschein des „ewigen Friedens“ entspricht, der Derridas Utopie einer *Politik der Freundschaft* motiviert. Indessen – das ist das Implikat der radikalen Historisierung, von der wir hier handeln – anders als die alten Utopien ist diese keine wirkliche, ist sie alles andere als ort-los u-topisch, sondern in ihrer abgrundtiefen Verwurzelung topisch, traditional ortsgebunden in dem double bind, das die *religio* als Aufgabe bis zur Selbst-Aufgabe in sich trägt und als Hin-gabe bewahrt in apo-tropäischen, abwendenden Riten (Riten, auf welche die Tragödie unter Anrufung der Themis, des Rechts, antwortete).

„Zum ersten Mal in der Menschheitsgeschichte“, befindet Derrida, einen Brief Sandor Ferenczi an Freud zitierend, die historische Wende zu Kants „moralischem Gesetz“. ¹⁹ Er setzt auf einen radikalen Historismus, dessen *anthropo-genetische* (genauer als anthropologische) Natur jene radikale Geduld vorschreibt, die ich als eine Übertragung von Kants kategorischer Intention des moralischen Imperativs auffasse. Derridas latent-implizite Historisierung Kants und des Projekts der Aufklärung aus „unbegriffenen Mächten“ der Vorzeit im Lichte eines immerfort neu zu gewärtigenden meta-historischen Aprioris neigt in Kants ethisch-ästhetischer Parallelführung vom „gestirnten Himmel über uns“ zu literar-ästhetischen Konsequenzen, die in der aristotelischen *Poetik* vorgebildet sind. „Worum es sich auch handeln mag“, beginnt Derrida das einschlägigen Folge-Kapitel seiner *Politik der Freundschaft*, es tritt auf als ein radikal Neues, obwohl es das Älteste ist, die Wiederkehr des ältest dringlich Verdrängten, nicht Verdrängbaren:

Worum es sich auch handeln mag [...] neue Formen des Krieges [...] des ‚Religiösen‘, des Nationalismus, des Ethnozentrismus [...]; um Umwälzungen der Zahl, des demographischen Kalküls an sich oder in seiner Beziehung zur Demokratie [...]; um neuartige Erscheinungen dessen, was man nicht einmal mehr unbekümmert ‚Immigration‘ nennen kann, und aller nur denkbaren Formen der Völkerwanderung [...].²⁰

Der Katalog ist lang und erschöpfend; er läuft auf eine „begriffliche und praktische Neubestimmung“ zu, um dann vorläufig zu schließen:

Diese [begriffliche und praktische Neubestimmung] ist nicht zu leisten ohne eine systematische – und [zwar eine] *dekonstruktive* – Auseinandersetzung mit der [europäischen] Tradition, von der wir hier sprechen.²¹

Derrida nennt Kant, nennt auch dessen Anknüpfung an Aristoteles, fasst dann aber das Resümee dieser Tradition in Worte, wie sie sein nordafrikanischer Vorläufer, auf den er immer wieder Wert legt, gebraucht hätte, Augustinus von Hippo. Vergleichen

Sie seine autobiographische *Circonfession* (die man auf Deutsch als *Ein Portrait* übersetzt hat statt "Bekenntnisse eines Beschnittenen").²²

Kategorischer Imperativ also [Kant]: Die Humanität, die Menschheit und Menschlichkeit nicht verraten. Der ‚an der Menschheit verübte Hochverrat‘ [Hannah Arendts Formel für den Mord an den Juden], das ist der höchste Meineid, das Verbrechen der Verbrechen, die Sünde wider den ursprünglichen Schwur [...]. Anders gesagt [nun Augustinus]: Verraten kann man einzig seinen Bruder. Der Brudermord [primordial Kains an Abel] ist die allgemeine Form der Versuchung, die Möglichkeit des radikal Bösen, das Böse des Bösen.²³

Ich lasse es bei dieser Synthese des Sagbaren und sei es nur, um zu belegen, wie Derrida vor zwanzig Jahren die Sprachregelung der Generation nach ihm antizipiert hat. Man könnte dabei leicht die in dieses Ausgangsresumée eingebaute Problemzone übersehen, die durch das kursive ‚dekonstruktiv‘ markiert ist: die Notwendigkeit der „systematischen – [nämlich] *de-konstruktiven* – Auseinandersetzung mit der Tradition“.²⁴ Derrida hatte die kritische Schwelle in einer Parenthese erläutert, die wichtig ist, will man diese Sätze nicht mit einer Festrede, Wahlrede oder wohlfeilem Medien-Jargon verwechseln, den er als Blauhelm-Rhetorik verachtete. Der Einschub qualifiziert die „Beziehung zur Demokratie“ als „*Modell*, das der Kultur oder der Religion einer *unabsehbar wachsenden Mehrheit* [hervorgehoben] der menschlichen Bevölkerung *nie* einbeschrieben *sein wird*“.²⁵ Das Futur Zwei dessen, was da „*nie* [...] *sein wird*“, zeigt einen neuen Stand des Allotria an, an den Aristoteles nicht gedacht hat und kaum denken konnte: eine nachgerade untragische Geschichte ohne die inkommensurablen Momente von Vorgeschichte, die dereinst einmal als mythische Latenzen in die Gegenwart der Polis hineinragten und Gegenstand der Tragödie waren. Nun werden sie – Futur Eins – in der Form von depersonalisierten, medial an-ästhesierten Traumata zur verlorenen Geschichte einer Omnilatenz, wie sie Kafka zuerst ausformuliert hat; denken Sie an den Land-Streicher K in Kafkas *Schloß*. Diese General-Latenz entspricht einer neuen Art universaler Ambiguität, der mit der aristotelischen Übertragungs-Metaphorik nicht mehr beizukommen ist. Längst sind die von Aristoteles empfohlenen Metaphern-Typen kontraindiziert; sie unterstellten die universelle Kommensurabilität einer Leitkultur, während das, was Aristoteles selbst als mythischen Rest ansah, zu einem technischen Problem wird, vor dem alle *allotria* gleichgültig werden, als wären sie gleich-ursprünglich – was sie sogar sein mögen, was aber nicht mehr das ist, was sie als Bindungskraft verbindlich gemacht, verbindlich gehalten hatte.

Im Gegenteil: Vor der absoluten Väter-Macht des *demo-logischen* Phallogos (nennen wir ihn ruhig ‚*demo-kratisch*‘), zöge sich die Bindung, *religio*, zurück in unverbindliche Freundschaft, der die Verbindlichkeit der Sprache – ihre Hospitalität bei Levinas – nicht länger aufzuhelfen hätte und nicht mehr aufhelfen könnte. Wie die zunehmende Virulenz, die ersatzweise, längst nicht authentische Virulenz des von Derrida in Führungszeichen gesetzten ‚Religiösen‘ vermuten lässt, ist die „unabsehbar wachsende Mehrheit“ (von der er im zweiten Futur spricht), von dem in der Tradition von Aristoteles bis Hannah Arendt gewachsenen Modell der Demokratie unbeleckt. Aber bleibt sie auch unbeschreibbar, nur vage antizipierbar? Das ist die nach-aristotelische, radikal-poetologische Frage. Dass sie als Grundfrage weiter besteht, heißt nicht, dass man sich ihrer praktischen Dimension (wie wohlwollende Kommentare beteuern) mit einer ‚liberaleren‘ Politik, so an der Zeit diese auch sein mag, entledigen könnte. Der Begriff des Politischen und mit ihm der Begriff der Demokratie steht hier in Frage, und sei es auch nur als ein minimaler „new sense of the political“, von dem Derrida seit Beginn der 90er Jahre spricht.²⁶

Hannah Arendt, die 1943 unter dem heute wieder alarmierenden Titel „Wir Flüchtlinge“ allen Grund hatte, über die neue Dimension der „unabsehbar wachsen-

den Mehrheit“ nachzudenken, nutzte die Gelegenheit, an der zuvor unbedeutenden Kategorie der Flüchtlinge eine neue Theorie des politischen Handelns, und im Phänomen der ortlos gewordenen Parias eine neue, produktive Perspektive der Demokratie zu entwerfen, die aus der Ausgrenzung heraus zustandezubringen sei und nicht aus der Überanpassung der Parvenus resultieren sollte: „The Pariah as Rebel“ lautete ihr probater (aber irreführender) Titel.²⁷ Irreführend, weil Rebellion doch nur die Bedrohung des Fremden weiter fortschriebe, sie von außen nach innen trüge. Ich zitiere die Darstellung, die Francesca Raimondi in ihrer Dissertation, einem Produkt des damals in Frankfurt eröffneten Kollegs, *Die Zeit der Demokratie* überschrieben hat:

Die Freiheit [des mit der „unabsehbar wachsenden Mehrheit“ der Flüchtlinge neu in den Blick gekommenen Begriffs] der Politik resultiert für Arendt nicht aus dem (realen oder ideellen) Konsens, sondern [diese Freiheit, erwächst für Arendt] umgekehrt aus dem agonalen Charakter der Politik. Indessen:

Die Folgen eines solchen agonalen Wettstreits sind nicht die einer rationalen Einigung, auf die der Habermas'sche Diskurs von vorneherein ausgerichtet ist, sondern sie sind unabsehbar. Sie sind es, weil der Bezugsrahmen, in dem sie stattfinden [...], durch das Handeln *gerade nicht so transformiert wird*, wie ein Diskurs es tut, in dem Argumente für oder wider eine bestimmte Entscheidung ausgetauscht werden.²⁸

Sie hören durch Arendt, Habermas und Raimondi die post-aristotelische Crux hindurch, die unverrückt im Raume steht. Da steh'n wir nun, wir armen Toren mit Habermas in der Hand und entdecken in Arendts Revolte die aristotelische Provokation neu, die Derrida an der kruden, krassen Materie der historisch überlieferten Latenz-Aufkommen zurück in unser Gedächtnis zu rufen begonnen hat – „mémoire“ ist sein letztes Wort: „Sie legen in unserer Erinnerung endlos Zeugnis ab“ (137; 110). Sie legen, lassen Sie mich das in der Endlosigkeit Beschlossene explizit machen, in unserem Erschrecken dieses Zeugnis ab. Die *Zeit* der Demokratie, die Francesca Raimondi nach Derrida ausruft, ist eine, in der die unabsehbare, von Arendt alternativenlos gezeichnete Öffnung der heimischen, im rationalisierten *oikeion* bewährten Diskurse, die der von Platon erfundene Sokrates aufzubrechen verstand (um einen hohen Preis, Sie erinnern sich, die Hinrichtung des ungeliebten Philosophen), mit dem Latenz-Management des von Aristoteles im Spiel gehaltenen Allotria überein zu bringen ist.

Allerdings ist hier eine präzisierende Fußnote zur historischen Beschränktheit der funktionalen Skizze am Platze, die Aristoteles in der *Poetik* gibt. Sie ist nicht universalistisch, sondern wie selbstverständlich auf die griechische *koiné* beschränkt, so daß Aristoteles' Beschränktheit in der Sache seine Analyse überdeckt hat. Hannah Arendt hat an dem „postklassischen Mißverständnis“ der Rezeption immer wieder Anstoß genommen.²⁹ Dazu gehört die tragische Sphäre des Rechts, die hier nur berührt ist, an der sich aber alles entscheiden wird, wie Derridas Zitat des „an der Menschheit verübten Hochverrats“ zeigt, die in Arendts Formel für Eichmann als *hostis humani generis* in eine neue, nicht mehr aristotelische Entscheidungslage führt.³⁰

Die Politik der Freundschaft, die in der nach wie vor virulenten Gretchenfrage der Gastfreundschaft ihr ewiges Skandalon hat, wird es nicht allein mit einem unkontrollierbaren Anwachsen der Ambiguisierung, sondern mit deren Sekundärformaten zu tun haben. Das *kyrion onoma* des Phallo-logos, des Vater-Phallus als Logos der Söhne, deren double bind die Töchter und Schwestern auszubaden haben, ist ein schwankendes, schwindendes Prinzip des Politischen. Die literaturpolitische Brisanz der Übersetzungskulturen bringt an der Stelle der längst verdorbenen national-literarischen Reinheiten Bastardierungen hervor. Aber was wäre das

‚Literarische‘ je anderes gewesen, was hätte es je anderes gewesen sein können, als ein durch und durch unreines, widerspenstiges Allotria? Was ist da die Konsequenz? Ich nenne nur ein paar Stichworte.

Eine neue Sprachpolitik: weg vom fiktiven ‚native speaker‘.³¹ Eine andere Kulturpolitik: weg von der leitkulturellen Diskurshegemonie und den sie stützenden Nationalliteraturen, keiner kleinen Fiktion. Eine Menge vernachlässigter, längst überfälliger Arbeit wartet, nicht nur am Recht, dem ungleich wichtigsten Sektor, sondern an einem europäischen Begriff von Literatur, dessen weltweite, kolonialpolitisch gezeichnete Nobelpreisträger-Logik die Verlegenheiten der Vereinten Nationen oder Olympischen Komitees oder der FIFA abbildet. Tatsächlich – das macht die Sache professionell interessant – sollte es eine literatur-sprachliche, poetische Logik sein, für die Aristoteles ein seltenes Modell geliefert hat. Im Konkreten, zeigt Derrida auch hier, entscheidet sich, was über Festreden hinausgeht. Es ist ja nicht so, dass das Heil der auf die heimischen Spät-Nationalismen regredierenden Philologien oder sonstwie mit dem kulturellen Kapital befassten Disziplinen sich nun nur öffnen müsste in einem bestmöglichen „Guten Willen zur Macht“, wie ihn Derrida als den hypokriten Beweggrund von Gadamer's alteuropäischer Hermeneutik diagnostiziert hat: Mit gutem Willen ist nichts auszurichten.³² Was in der Konstellation der Debatte Derridas mit Gadamer als ein harmloses innereuropäisches Gerangel erschien, entpuppt sich in der Dringlichkeit der Gastfreundschaft, Kants „Wirthbarkeit“, als ein Abwehr-Konflikt.

Also nicht die liberale, multikulturelle Erweiterung des komparatistischen Dilemmas – in Deutschland war das selten mehr als Großgermanistik – steht an, sondern die Revision des politisch Eigenen. Tatsächlich bietet die Geschichte der Poetik und, in Baumgartens Umwidmung, die der Ästhetik eine Begleitgeschichte von Kunst und Literatur, die sich ab und an in der Lage zeigte, Widerstand aufzubringen gegen die allfälligen Ansinnen der nationalen Entwicklungslogiken von Kunst und Literatur, die nach wie vor den Kanon der Gegenstände und das Dispositiv ihrer Anordnung in der Lehre – notorisch in dem heilsgeschichtlichen Surrogat des ‚Deutschen Idealismus‘ – beherrschen. In der multikulturellen Erweiterung, so liberal sie sich gibt, ontologisiert sich ein chauvinistisches Wissen neu, das seine Antriebe hypokrit verdrängt. Dass Literatur und Kunst je etwas anderes als die Hypokrisie der heimischen Innenausstattung gewesen sein könnte – ob wir sie nun Mentalitäten, Nationalcharaktere oder kulturelles Kapital nennen, macht keinen Unterschied – ist verdrängt in einen politisch korrigierten Betrieb, in dem wir uns finden wohl unter Linden. Derridas Lektüre des Sophokles – des Phallo-Logos in der tragischen Bearbeitung des Sophokles, die in dem kanonischen Tandem, das nach Revision nur so schreit, der hellenisch-jüdischen Tradition im christlichen Gestell des globalisierten Europas – beginnt die „systematische – das heißt hier eine *dekonstruktive* – Auseinandersetzung mit der Tradition“. Sie beginnt mit jener „Logik des Produziertseins“ der Kunst, auf der Adorno prominenterweise, Valéry auf den Lippen, bestand, Peter Szondi und die reformierte Literaturwissenschaft der letzten fünfzig Jahre im Gefolge.³³ In einem Gefolge ohne Erfolg, weil unvollständig dekonstruiert – die phallo-logozentrische Diagnose Derridas eingeschlossen, von dem anthropologischen Fatalismus Girards zu schweigen. Nach Derrida gibt es eine Menge zu tun; nach Girard ist an dem als anthropologisch hypostasierten Haushalt der Latenzen nichts zu ändern. Da müssen wir durch, so oder so, aber in diametral entgegengesetzten Politiken, um deren proto-politische Einstellungen es in der Literatur geht: Das macht sie zum Gegenstand von Wissenschaft. Lassen Sie mich diese Alternative ohne Alternative zusammenfassen.

Ist die prä-historische Vorentschiedenheit, die den kategorischen Imperativ der Gastfreundschaft gegenüber dem anthropologischen Gesetz der im Phallo-Logos befangenen Verhältnisse in einem hoffnungslosen Nachteil sieht, *historisch*

auflösbar? Literatur und Kunst handeln nach Aristoteles – Platons Idealismus der Mimesis in Gottes Ohr – von nichts anderem als dieser historischen Frage. Die akademisch befassten Disziplinen, die Philologien und die Philosophie, haben sich von ihren Abnehmern, die sie ins Brot setzen, lange kompromittieren lassen. Was an der literarischen Freiheit, an der von Baumgarten und Foucault als ‚Parrhesie‘ erinnerten Standfestigkeit gefährlich war und selbst in leidlich liberalen Verfassungen – etwa der Freiheit der Kunst nach GG Art. 5 – umstritten ist, verkörpert ein evolutionäres Potential, das Aristoteles im Allotria erkannt hat, im performativen Kraftaufwand der Metapher – ‚performative force‘ nach Austin – aber unterschätzen musste. „Wo aber Gefahr ist [las der Dichter Hölderlin dem Seher auf Patmos vom Munde ab], wächst/ Das Rettende auch“. Das Allotria der Fremden ist dies Rettende, das in der Sprache uns zuwächst. Es kreierte im ‚més-entente‘ des Eigenen einen Spiel-Raum, der aber nicht der Spielraum eines ‚Unvermögens‘ ist (wie es die fatalistische Rancière-Übersetzung des „Unvernehmens“ suggeriert), sondern der Spielraum eines aus dem Fehl-Verstehen erwachsenden Neu-Vermögens. Diese Einschätzung des Aristoteles ist für die klassische Sprachsituation zutreffender als die von dem Marx-Leser Rancière für grundlegender gehaltene Eigentumsordnung des *oikeion*. Sie bestimmt den metaphern-logischen Untergrund des Haus-Eigenen in der engen Verflechtung von Sprachsituationen und Arbeitsverhältnissen, die zu den Stoßzeiten der Migration in eine kritische Phase unabsehbarer Verwicklungen eintritt.³⁴ Das Rettende, das aus dem Chiasmus, der Verflechtung von Arbeit und Sprachverhalten („Arbeit und Interaktion“) für Derrida und Arendt ganz so wie für Hölderlin und Marx erwächst, steht unabsehbar dahin.³⁵ Es verlangt passionierte, an die Wurzeln gehende Geduld in der dekonstruktiv auslesenden Analyse der überkomplexen Vorgaben einer Tradition, die sich nicht abschütteln lässt, wie es die (sei es regressive, sei es progressive) Reaktion gern möchte: Sie ist in beiden Richtungen angsterfüllt, latenzflüchtig. Da hilft ‚eigentlich‘ (im Eigenen von Haus und Staat) nur Literatur. Denn allein in Literatur werden wir des alles vorentscheidenden, aber alles andere als Schicksalshaften von alters her habhaft und, heißt das schon bei Aristoteles, eines Alltags-Sprach-Vermögens fähig, das – nein, gewiss nicht in politischem Unvermögen liegt, sondern in den andrängenden (sprachlichen) *allotria*: einer durch und durch politischen Ur-Potenz.

Empfohlene Zitierweise:

Haverkamp, Anselm. „Allotria. Das anthropologische Apriori der Gastfreundschaft. Derrida, Aristoteles, Arendt.“ *Metaphora. Journal for Literary Theory and Media*. EV 3: Flüchtling. Hg. v. Martina Süess. 2018. Web. [Datum Ihres letzten Besuches].
<<http://metaphora.univie.ac.at/volume3-haverkamp.pdf>>

Anmerkungen

- 1 Derrida, *Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida*, 103; dt. *Von der Gastfreundschaft*, in der Übersetzung gelegentlich geändert. Die Seitenzahlen im Fließtext beziehen sich auf diese beiden Ausgaben. Das von Dufourmantelle herausgegebene Seminar ist die Fortsetzung des Frankfurter Seminars (dessen 4. und 5. Sitzung von Anfang 1997), dem der Eröffnungsvortrag des DFG-Graduiertenkollegs *Repräsentation—Rhetorik—Wissen* am 20. Juni 1996 vorausging. Dessen deutsche Erstfassung, übersetzt und redigiert von Barbara Vinken und Jacques Derrida unter dem Titel „Die Gesetze der Gastfreundschaft“ ist jetzt nachzulesen in dieser Ausgabe von *Metaphora*, sowie im ersten Teil der *Perspektiven europäischer Gastlichkeit*, 125-142. Barbara Vinken und Anselm Haverkamp danken Derridas Sohn und Nachlassverwalter Pierre Alferi für die Erlaubnis zum Druck dieser Fassung.

- 2 Reinhardt, *Sophokles*, 222 ff., zit. 229.
- 3 Vgl. Vf., *Marginales zur Metapher*, Kap. 1 und 4.
- 4 Prägnanz im Sinne von Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen* III, 222 ff.
- 5 Résumé der *Medea*-Aufführung von Avignon 2000 bei Gondicas, „Introduction“, xxi, Zitat nach dem Klappentext; meine Hervorhebungen.
- 6 Vf., „Radical Patience“.
- 7 Vgl. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, 224.
- 8 Benveniste, *Le vocabulaire*, I: 87 ff.
- 9 Klossowski, *Les lois de l'hospitalité*, Trilogie, bestehend aus den Teilen *Roberte, ce soir* (1953), *La Révocation de l'Édit de Nantes* (1959), *Le Souffleur* (1960); dt. *Die Gesetze der Gastfreundschaft*.
- 10 Siehe dazu den Beitrag in dieser Issue: Derrida, „Die Gesetze der Gastfreundschaft“, 8.
- 11 Girard, *Mensonge romantique*. Allgemeiner: *Des choses cachées*.
- 12 Vgl. Marx, *Le tombeau d'Oedipe*, 42-43, dessen archaisierender Postmodernisierungstendenz man nicht in allem folgen wird, die hier aber passt.
- 13 Vgl. Vf., *Shakespearean Genealogies*, Kap. 7. Reinhardts Vergleich am Beginn seines Kapitels „Ödipus auf Kolonos“ ist „Shakespeares Sturm“ (202).
- 14 Siehe Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, letzte Seiten.
- 15 Agamben, *Die Zeit, die bleibt*.
- 16 Vgl. das Kapitel „Schutzgewalt der Fremde“ in Arnold Gehlens Abhandlung „Asyle“ (1962), 322-330.
- 17 Vgl. Vf., „Religio“.
- 18 Kant, *Zum ewigen Frieden*.
- 19 Derrida, *Politiques de l'amitié*, Kap. 10 (ohne Heidegger-Anhang).
- 20 Derrida, *Politik der Freundschaft*, 363 ff. Die Übersetzung verstärkt die mimetisch-routinierte Geste der Schlusspassagen im Deutschen noch.
- 21 Derrida, *Politik der Freundschaft*, 364.
- 22 Vgl. den autobiographischen Subtext zu der von Geoffrey Bennington verfassten Bilanz (Augustinus im Titel) *Circonfession/ Derrida-Base*; dt. *Ein Portrait*.
- 23 Derrida, *Politik der Freundschaft*, 364/5.
- 24 Derrida, *Politik der Freundschaft*, 364.
- 25 Derrida, *Politik der Freundschaft*, 363.
- 26 Vgl. Vf., *Deconstruction Is/ In America*, Intro.
- 27 Arendt, „We Refugees“ und „The Jew as Pariah“.
- 28 Raimondi, *Die Zeit der Demokratie*, 78 (meine Hervorhebung und Ergänzungen in eckigen Klammern).
- 29 So in den Nachlass-Fragmenten aus den 50er Jahren *Was ist Politik?*
- 30 Menke, „Auf der Grenze des Rechts“, 581.
- 31 Vf., *Die Sprache der Anderen*, Einleitung.
- 32 Derrida, „Guter Wille zur Macht“.
- 33 Adorno, „Valéry's Abweichungen“, 43. Szondi, „Über philologische Erkenntnis“, 30.
- 34 Rancière, *La Méésentente*; dt. *Das Unvernehmen*. Sowie ders., *Le Partage du sensible*.
- 35 Ich erinnere an Habermas, „Arbeit und Interaktion“.

Bibliografie

- Adorno, Theodor W.** „Valéry's Abweichungen“ (1961). *Noten zur Literatur* II. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1961. 42–94.
- Agamben, Giorgio.** *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief.* Übers. v. Davide Giuriato. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006.
- Arendt, Hannah.** „The Jew as Pariah: A Hidden Tradition“ (1944). *The Jew as Pariah.* Hg. v. Ron H. Feldman. New York NY: Grove Press, 1978. 67–90.
- Arendt, Hannah.** „We Refugees“ (1943). *The Jew as Pariah.* Hg. v. Ron H. Feldman. New York NY: Grove Press, 1978. 55–66.
- Arendt, Hannah.** *Was ist Politik?* Hg. v. Ursula Ludz. München: Piper, 1993.
- Benjamin, Walter.** *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (1928), *Gesammelte Schriften* I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.
- Bennington, Geoffrey.** *Circonfession/ Derrida-Base.* Paris: Seuil, 1991; dt. *Ein Portrait.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.
- Benveniste, Émile.** *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* I-II. Paris: Minuit, 1969.
- Cassirer, Ernst.** *Philosophie der symbolischen Formen* III. Berlin: Bruno Cassirer, 1929.
- Derrida, Jacques.** „Die Gesetze der Gastfreundschaft.“ Übersetzung und Redaktion Barbara Vinken. *Perspektiven europäischer Gastlichkeit* I. Hg. v. Burkhardt Liebsch, Michael Staudigl und Philipp Stoellger. Weilerswist: Velbrück, 2016. 125–142.
- Derrida, Jacques.** „Guter Wille zur Macht.“ (Antwort auf einen Vortrag von Hans-Georg Gadamer). *Text und Interpretation: deutsch-französische Debatte.* Hg. v. Philippe Forget. München: Fink, 1984. 56–58, 62–77. Mit Gadamers Replik „Und dennoch: Macht des guten Willens“. 59–61.
- Derrida, Jacques.** *Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre ‚De l’hospitalité.‘* Paris: Calman-Lévy, 1997. dt. *Von der Gastfreundschaft*, mit einer Einladung von Anne Dufourmantelle. Wien: Passagen, 2011.
- Derrida, Jacques.** *Politik der Freundschaft.* Übers. v. Stefan Lorenzer. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.
- Derrida, Jacques.** *Politiques de l’amitié.* Paris: Galilée, 1994.
- Gehlen, Arnold.** „Asyle“ (1962). *Studien zur Anthropologie und Soziologie.* Neuwied: Luchterhand, 1962, 2. Aufl. 1971. S. 313–335.
- Gehlen, Arnold.** *Urmensch und Spätkultur.* Frankfurt am Main: Athenäum, 1956, 2. Aufl. 1964.
- Girard, René.** *Des choses cachées depuis la fondation du monde.* Paris: Grasset, 1978.
- Girard, René.** *Mensonge romantique et vérité Romanesque.* Paris: Grasset, 1961.
- Gondicas, Myrto und Pierre Judet de la Combe.** „Introduction.“ *Euripide. Médée.* Paris: Les Belles Lettres, 2012.
- Habermas, Jürgen.** „Arbeit und Interaktion: Bemerkungen zu Hegels Jenenser Philosophie des Geistes“ (1967). *Technik und Wissenschaft als Ideologie.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969. 9–47.
- Haverkamp, Anselm (Hg.).** *Deconstruction Is/ In America: A New Sense of the Political.* New York NY: New York University Press, 1995.
- Haverkamp, Anselm.** „Radical Patience: Deconstruction’s Fall into History“, Introduction. *Derrida/America.* Hg. v. Peter Goodrich und Anselm Haverkamp. *Cardozo Law Review* 27 (2005): 547–51.
- Haverkamp, Anselm.** „Religio: Zur doppelzüngigen Wurzel institutioneller Bindung.“ *Rhetorik* 33 (2015): 45–51.
- Haverkamp, Anselm.** „Einleitung.“ *Die Sprache der Anderen: Übersetzungspolitik zwischen den Kulturen.* Frankfurt am Main: Fischer, 1997.
- Haverkamp, Anselm.** *Marginales zur Metapher: Poetik nach Aristoteles.* Berlin: Kadmos, 2015.

- Haverkamp, Anselm.** *Shakespearean Genealogies of Power*. London: Routledge, 2011.
- Kant, Immanuel.** *Zum ewigen Frieden: Ein philosophischer Entwurf*. Königsberg: Nicolovius, 1795.
- Klossowski, Pierre.** *Les lois de l'hospitalité*. Paris: Gallimard, 1965. dt. *Die Gesetze der Gastfreundschaft*. Berlin: Kadmos, 2002.
- Marx, William.** *Le tombeau d'Oedipe: Pour une tragédie sans tragique*. Paris: Minuit, 2012.
- Menke, Christoph.** „Auf der Grenze des Rechts: Hannah Arendts Revision des Eichmann Prozesses.“ *Merkur* 67 (2013): 573-588.
- Raimondi, Francesca.** *Die Zeit der Demokratie: Politische Freiheit nach Carl Schmitt und Hannah Arendt*. Konstanz: Konstanz University Press, 2014.
- Rancière, Jacques.** *La Mésentente: politique et philosophie*. Paris: Galilée, 1995. dt. *Das Unvernehmen: Politik und Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002.
- Rancière, Jacques.** *Le Partage du sensible: esthétique et politique*. Paris: La Fabrique, 2000.
- Reinhardt, Karl.** *Sophokles*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1933, 4. Aufl. 1976.
- Szondi, Peter.** „Über philologische Erkenntnis“ (1962). *Hölderlin-Studien*. Frankfurt am Main: Insel, 1967. 9-30.