
Linda Leskau

Vielleicht ereignet sich das Unmögliche.

Überlegungen zu Jacques Derridas „Die unbedingte Universität“

Das alte Prinzip, wonach
der Wissenserwerb
unauflösbar mit der Bildung
des Geistes und selbst
der Person verbunden ist,
verfällt mehr und mehr.

(Jean-François Lyotard, Das postmoderne Wissen)

Einleitung

Das Thema Universität ist trotz unzähliger Debatten, Diskussionen und Literatur noch immer ein aktuelles und gerät gerade in der letzten Zeit durch den viele Bewegungen und Aktionsformen umfassenden Bildungsstreik¹ erneut in den Fokus der Öffentlichkeit. Studiengebühren, Rückzug der Länder aus der Hochschulfinanzierung, Abhängigkeit von Finanzierung durch Drittmittel, Kriterium der Verwertbarkeit auf dem Arbeitsmarkt, Bildung als Ware, Anwesenheitspflicht, Modularisierung und Zugangsbeschränkungen sind nur einige Schlagwörter, mit welchen sich die derzeitige Lage der Universität beschreiben lässt.

Die Debatten um eine mögliche Lösung dieser Situation kreisen oftmals um das Problem der Einmischung der Wirtschaft in die Hochschulpolitik. Die Forderung nach Transformation der Art und Weise dieser Einmischung oder die Forderung nach Einstellung dieser kann und wird mit Rückbezug auf die klassische Idee der Universität nach Wilhelm von Humboldt und die damit einhergehende Verfechtung des Postulats der Freiheit diskutiert:

„Der wahre Zweck des Menschen – nicht der, welchen die wechselnde Neigung, sondern welchen die ewig unveränderliche Vernunft ihm vorschreibt – ist die höchste und proportionierlichste Bildung seiner Kräfte zu einem Ganzen. Zu dieser Bildung ist Freiheit die erste und unerläßliche Bedingung.“²

-
- 1 Der Aufruf zum Bildungsstreik richtet sich generell gegen die Zustände und Entwicklungen des Bildungssystems. Diese Untersuchung wird sich jedoch nur mit der Institution der Universität beschäftigen.
 - 2 Humboldt, Wilhelm von: *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*. Reclam. Stuttgart, 1995, 22.

Das Postulat der Freiheit fordert die selbstbestimmte und individuelle Bildung eines jeden Menschen. Diese negative Bestimmung der Freiheit, als Abwesenheit jeglichen Zwangs, ist damit unvereinbar mit äußeren Zwängen und Kräften, welche die Bildung ihrem Zweck entsprechend beeinflussen, abrichten, erobern oder kaufen wollen. Die zweite konstitutive Komponente des humboldtschen Bildungsideals ist, neben der genannten Freiheit, die Einsamkeit. Eröffnet die Freiheit den Raum für die autonome Selbstbildung des Menschen, ist es die Einsamkeit, welche diesen Raum nutzt. Clemens Menze definiert in seinem Artikel „Die Universitätsidee Wilhelm von Humboldts“³ die humboldtsche Einsamkeit folgendermaßen:

„Die Einsamkeit ist Abwendung von allen aufgesetzten Zwecken und von ablenkenden Inanspruchnahmen, ist Bei-sich-selbst-Sein, Muße, unbeeinträchtigte Konzentration auf die reine Wissenschaft und die damit verknüpfte Bildung.“⁴

Die ideale Universität, die ideale universitäre Arbeit, gründet somit nach Humboldt auf den beiden Elementen Freiheit und Einsamkeit und diese Konstitutiva sind es auch, die von den Gegnern der humboldtschen Idee in Frage gestellt werden: besonders der Mythos des Elfenbeinturms, d.h. die Vorstellung eines Wissenschaftlers, der sich isoliert von der Realität seiner Arbeit bzw. Forschung widmet und damit der Effektivität des wissenschaftlichen Betriebs im Wege steht, kommt hier immer wieder zur Sprache.

Eine Universität, abgeschottet von der Realität, ohne Auseinandersetzung und Infragestellung der herrschenden Diskurse ist sicherlich nicht wünschenswert und wahrscheinlich auch unmöglich. Verstanden in diesem Sinne wäre das Postulat der Freiheit und Einsamkeit wohl wirklich ein bloßes Ideal und damit weit entfernt von einer Realisierung. Jedoch soll hier die Frage aufgeworfen werden, ob es Humboldt nicht vielmehr darum ging, zu zeigen, dass die Universität eine „unbedingte, daß sie bedingungslos, von jeder einschränkenden Bedingung frei sein sollte.“⁵ Eine Universität, beruhend auf einem Unbedingtheitsprinzip, d.h. frei von Beeinflussung äußerer Bedingungen, ist nicht zwingend auch eine, die sich nicht das Recht nimmt, die äußeren Bedingungen zu beeinflussen, zu verändern, zu verschieben und in Frage zu stellen.

Doch selbst wenn man davon ausgeht, dass das humboldtsche Ideal weder jemals verwirklicht war noch verwirklicht werden kann, verschwindet nicht die dringliche Frage danach, auf welche Art und Weise, in welche Richtung, orientiert an welchen Idealen auch immer, die Universität sich in ihrer jetzigen Lage verändern muss; denn dass sich etwas ereignen muss in, mit oder durch die Universität, wird hier vorausgesetzt.

Anknüpfend an diesen Gedanken setzt sich der folgende Text zunächst mit Martin Heideggers Überlegungen zum Ereignis auseinander, da diese als Grundlage für Derridas Verständnis des Ereignisses gesehen werden können. Zusätzlich zu den Spuren Heideggers lassen sich in Derridas Erläuterungen zum Ereignis noch Verbindungen zur Sprechakttheorie John L. Austins finden. Nach einer ausführlichen Vorstellung des

3 Menze, Clemens: „Die Universitätsidee Wilhelm von Humboldts“. In: *Pädagogische Rundschau*. 43. Peter Lang Publish Group. Frankfurt/Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien, 1989, 257-273.

4 Menze, 1989, 263.

5 Derrida, Jacques: *Die unbedingte Universität*. Suhrkamp. Frankfurt/Main, 2001, 9.

Derridaschen Ereignisses als das Unmögliche, werden die Ausführungen an das Thema Universität angeknüpft, um zu klären, was und wie sich etwas in, mit oder durch die Universität ereignen muss, damit sie als eine unbedingte statt hat.

Martin Heidegger – Zeit und Sein ereignet sich im Ereignis

Das Ereignis oder ereignen, im Althochdeutschen *irougen*, heißt so viel wie: vor Augen stellen. Hieraus lässt sich auch das Alltagsverständnis des Ereignisses als Geschehnis, als das, was auftritt, d.h. vor die Augen tritt, erklären. Heidegger grenzt sich, wie zu erwarten, von dem alltäglichen Verständnis des Ereignisses ab.

In „Zeit und Sein“, einem der wichtigsten Texte für das Verstehen des Spätwerks Heideggers, entwickelt dieser ein Denken des Ereignisses, welches seinen Ausgangspunkt in seinen Überlegungen zu Zeit und Sein hat. „Sein, dadurch jegliches Seiende als ein solches gezeichnet ist, Sein besagt Anwesen.“⁶ Das Seiende, „das was ist“, wird durch Sein angewest und dieses Anwesen-lassen ist ein Geben von Anwesenheit, d.h. von Gegenwart und damit auch von Zeit. Dieser Vorgang des Anwesen-lassens des Seienden durch das Sein, wird von Heidegger als Entbergung bezeichnet: Das Seiende, das „real Existierende“ erfährt bzw. erhält durch das Anwesen-lassen vom Sein Vergegenwärtigung in der Zeitlichkeit und bekommt dadurch den Status des „es ist“. Doch ist dieses Geben von Zeit des Seins vielmehr ein Schicken: „Ein Geben, das nur seine Gabe gibt, sich selbst jedoch dabei zurückhält und entzieht, ein solches Geben nennen wir das Schicken. Nach dem so zu denkenden Sinn von Geben ist Sein, das es gibt, das Geschickte.“⁷ Das Schickende selbst, das Sein, entzieht sich der Gabe: Sein gibt Gegenwart (Zeit), aber gleichzeitig entzieht das Sein sich der Entbergung, der Zeitlichkeit, die damit nur dem Seienden zukommt. Nur das Seiende „existiert“, das Sein jedoch entzieht sich den real existierenden Dingen: „Der Hörsaal ist beleuchtet.“⁸, so lautet ein Beispiel Heideggers. Der beleuchtete Hörsaal existiert, aber wo lässt sich das „ist“ unter den Dingen finden? Heideggers Antwort ist kurz: Nirgends, denn das Sein „ist“ nicht unter den Dingen, es entzieht sich der Gegenwart und Zeit, d.h. das Sein ist nichts Seiendes, nichts real Existierendes. Genauso unterliegt auch die Zeit selbst nicht der Zeitlichkeit, denn sie ist kein Seiendes und deshalb nicht gegenwärtig: „Zeit ist kein Ding, demnach nichts Seiendes, bleibt aber in ihrem Vergehen ständig, ohne selber etwas Zeitliches zu sein wie das in der Zeit Seiende.“⁹ Aus der Übereinstimmung von Zeit und Sein, sich dem Seienden, der Gegenwart und Zeitlichkeit zu entziehen, lässt sich über das Denken des Ereignisses eine Verbindung schaffen: „Was beide Sachen zueinander gehören läßt, was beide Sachen nicht nur in ihr Eigenes bringt, sondern in ihr Zusammengehören verwahrt und darin hält, der Verhalt beider Sachen, der Sach-verhalt, ist das Ereignis.“¹⁰ Doch darf dieses Zitat nicht missverstanden werden, als sei Ereignis der Oberbegriff unter den Zeit und Sein sich fassen lassen, denn wie Heidegger selbst betont: „Logische Ordnungsbeziehungen sagen hier nichts.“¹¹ Trotzdem lässt sich über den Zusammenhang

6 Heidegger, Martin: „Zeit und Sein“. In: Ders.: *Zur Sache des Denkens*. Vittorio Klostermann. Frankfurt/Main, 2007, 9.

7 Heidegger, 2007, 12.

8 Heidegger, 2007, 7.

9 Heidegger, 2007, 7.

10 Heidegger, 2007, 24.

11 Heidegger, 2007, 27.

zwischen Ereignis, Zeit und Sein etwas feststellen: „Zeit und Sein ereignet sich im Ereignis.“¹² Im Ereignis west das Sein dem Seienden Gegenwart, d.h. Zeit, an und damit eröffnet das Ereignis erst den Raum für die Verbindung zwischen Zeit und Sein. Daraus ergibt sich nun die Doppelstruktur des Ereignisses, die wir auch bei Derrida wiederfinden werden: Zum einen bekundet sich das Ereignis in der Entbergung und zum anderen in der Enteignung, denn es entzieht sich zugleich dieser Entbergung und damit der Gegenwart in der Zeitlichkeit. In Heideggers Worten: „Es [das Ereignis, A.d.V.] ereignet sich in dem genannten Sinne seiner selbst. Zum Ereignis als solchem gehört die Enteignis [...]. Durch sie gibt das Ereignis sich nicht auf, sondern bewahrt sein Eigentum.“¹³

Jacque Derrida – Die Spuren Martin Heideggers und John L. Austins

Auch Jacques Derrida grenzt sich in seinem Vortrag *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit*, vom Ereignis zu sprechen¹⁴ zunächst einmal vom Alltagsverständnis des Ereignisses ab: Die übliche Form, vom Ereignis zu sprechen, ist das konstative Sprechen nach Austin, dem Begründer der Sprechakttheorie¹⁵, ein Sprechen, bei dem die Sprache als Mittel dient, um etwas über die Welt zu sagen. Im konstativen Modus vom Ereignis zu sprechen, hieße demnach zu sagen, „was geschieht, zu sagen versuchen, was gegenwärtig ist und gegenwärtig passiert – also sagen, was ist, was kommt, was geschieht, was passiert.“¹⁶ Doch konstatives Sprechen vom Ereignis birgt das Problem, dass es stets zu spät kommt, stets erst dann statt hat, wenn das Ereignis bereits vorbei ist, schon längst geschehen ist, sich schon ereignet hat. Das Sprechen verfehlt hier immer schon das Ereignis und ist damit kein Sprechen vom Ereignis, sondern nur noch ein Sprechen nach dem Ereignis. Denn Sprechen vom Ereignis bedeutet hier so viel wie: Sprechen während des Ereignisses, und es ist diese Gleichzeitigkeit von Sprechen und Ereignis, die im konstativen Modus nicht gegeben ist. Somit scheitert das alltägliche Verständnis des Sprechens vom Ereignis als konstatives Sprechen an der einfachen Tatsache, dass das Sprechen immer schon zu spät kommt.¹⁷ Doch gibt es bei Derrida, angelehnt an Austins Dichotomie, noch ein weiteres Sprechen vom Ereignis: das performative Sprechen. Der Begriff der Performativa geht auf Austins Entdeckung zurück, dass es sprachliche Äußerungen gibt, mit denen nicht einfach nur etwas gesagt, sondern mit denen eine sprachliche Handlung vollzogen wird, d.h. die Welt verändert wird. Das performative Sprechen führt uns nach Derrida „zu all jenen Sprechweisen, wo Sprechen nicht einfach Informieren, Berichten, Beschreiben oder Feststellen bedeutet, sondern wo es darin besteht, durch das Sprechen sich etwas ereignen zu lassen.“¹⁸ Das performative Sprechen, welches etwas ereignen lässt, bildet das Hauptaugenmerk dieser Untersuchung, denn es bezeichnet den Ausgangspunkt für Derridas Überlegungen

12 Heidegger, 2007, 27.

13 Heidegger, 2007, 28.

14 Derrida, Jacques: *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen*. Merve Verlag, Berlin, 2003.

15 Austin, John L.: *Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with Words)*. Reclam, Stuttgart, 2002.

16 Derrida, 2003, 18.

17 Vgl.: Derrida, 2003, 21.

18 Derrida, 2003, 24.

„[v]on etwas, das im doppelten Sinne des Wortes durch die Universität kommen, aus ihr und über sie kommen, durch sie hindurchgehen, sie passieren und ihretwegen passieren mag, von etwas, das dank ihrer sich ereignete, in dem und in das einträte, was man die Universität nennt [...]“¹⁹

Derrida nennt fünf Beispiele des performativen Sprechens bei welchem sich vielleicht etwas ereignet – namentlich etwas gestehen, etwas geben bzw. schenken, jemandem vergeben bzw. verzeihen, etwas erfinden und als letztes jemanden willkommen heißen. In diesen Beispielen, die jeweils verschiedene Merkmale des Ereignis deutlich werden lassen, zeigt sich auch, dass Derrida nicht einfach einen Aspekt einer anderen Theorie, hier der Sprechakttheorie, übernimmt, sondern ihn entscheidend transformiert, denn in der Möglichkeit des performativen Sprechens vom Ereignis, so sei hier angedeutet, liegt bereits seine Unmöglichkeit:

Das Geständnis

Gestehen, mittelhochdeutsch *gestēn* oder althochdeutsch *gistān*, bedeutet stehen bleiben und hat demnach etwas Statisches. Erst im Neuhochdeutschen bekommt es die uns heute geläufige Bedeutung des Einräumens, Zugabens oder Bekennens eines Sachverhalts. In seiner konstativen Form, etwa als Feststellung „Ich habe es (den Mord, den Raub, den Einbruch etc.) getan“, hat das Geständnis seine Anbindung an das statische *gestēn* oder *gistān* noch nicht verloren: Der Sprecher bleibt bei einem konstativen Geständnis indifferent, er bleibt stehen, es findet keine Veränderung statt; der Sprecher bleibt Sprecher, Informant, Mitteilender, aber er wird nicht zum Schuldigen oder Täter²⁰. Derrida weicht hier merklich vom juristischen Diskurs ab, in dem die konstativen Äußerungen „Ich habe es getan“ oder „Ich bin schuldig“ natürlich als Geständnisse aufgefasst werden und somit auch zu einer Verurteilung des geständigen Verbrechers führen können. Doch für Derrida ist ein Geständnis in seiner konstativen statischen Form eben kein reines Geständnis, denn zu diesem gehört konstitutiv die Veränderung des Sprechers und die Veränderung der Beziehung des Sprechers zum Hörer: „Es [das Geständnis, A.d.V.] handelt sich darum, meine Beziehung zum anderen und mich selbst zu verändern, indem ich mich schuldig bekenne.“²¹ Im juristischen Diskurs wird die Schuld von außen herangetragen. Der Sprecher stellt seine Schuld oder sein Verbrechen fest und wird damit als schuldig erklärt. Im reinen Geständnis hingegen verändert sich der Sprecher selbst, er selbst gesteht sich die Schuld zu und er selbst verändert damit seine Beziehung zur Außenwelt, die ihn nun als Schuldigen wahrnehmen kann. In diesem Gestus des performativen Sprechens vom Ereignis, welches über ein bloß konstatives, mitteilendes und informierendes Sprechen hinausgeht, eröffnet sich der Raum für ein vielleicht kommendes zweites Ereignis: „Ein Sprechen des Ereignisses, ein Sprechen, das das Ereignis jenseits des Wissens hervorbringt.“²² Das Sprechen vom Ereignis ist zu einem Sprechen des Ereignisses geworden. Nicht mehr der Sprecher scheint hier zu

¹⁹ Derrida, 2001, 32.

²⁰ Vgl.: Derrida, 2001, 25-27.

²¹ Derrida, 2003, 26.

²² Derrida, 2003, 26.

sprechen, sondern das Ereignis selbst ist es, das spricht. Damit entzieht sich das zweite, das reine Ereignis dem Bereich des Sagens und gelangt, wie schon Heidegger betonte, in den Bereich, der außerhalb der Logik liegt. Über oder vom Ereignis lässt sich nichts sagen, „solange wir das Gesagte als einen bloßen Satz hören und ihn dem Verhör durch die Logik ausliefern.“²³ Das Sprechen des Ereignisses eröffnet vielmehr die Dimension des Nicht-Wissens, ein Wissen, welches sich der logischen Ordnung des Wissens entzieht und somit nicht in der metaphysischen Dichotomie von Wissen/Unwissenheit aufgeht. Die Dekonstruktion der Dichotomie führt Derrida aufgrund des Doppelcharakters der dekonstruktivistischen Geste nicht zu einer bloßen Zerstörung der Dichotomie oder Umkehrung der Hierarchie, die mit einer Aufwertung der Unwissenheit einherginge, sondern zu einer Auflösung der Dichotomie und zugleich zu einer Konstruktion eines Bereichs, der die Dichotomie durchbricht und deshalb ihre Auflösung bedingt: der Bereich des Nicht-Wissens, „das nicht einfach Unwissenheit ist, sondern einer Ordnung angehört, die mit der Ordnung des Wissens nichts mehr zu tun hat.“²⁴

Die Gabe

Marcel Mauss entwickelt in seinem Essay *Die Gabe* die These, dass Gaben stets die Doppelstruktur der „Antinomie von Freiheit und Nützlichkeit“²⁵ aufweisen. Eine Gabe ist damit zugleich ein Ausdruck von Freiwilligkeit oder Selbstlosigkeit wie auch von Zwang oder Eigennutz:

„Fast immer nehmen sie [die Gaben, A.d.V.] die Form des Geschenks an, des großzügig dargebotenen Präsents, selbst dann, wenn die Geste, die die Übergabe begleitet, nur Fiktion, Formalismus und soziale Lüge ist und es im Grunde um Zwang und wirtschaftliche Interessen geht.“²⁶

Um die gegensätzlichen Seiten der Gabe zu verdeutlichen, macht Mauss auf das Wort Gift aufmerksam. Je nach Sprache hat es die verschiedenen, gegensätzlichen Bedeutungen von Geschenk und Giftstoff:

„Seine Bedeutung als Giftstoff ist fast einzig dem modernen Deutsch vorbehalten. Seine Bedeutung als Geschenk und Gabe ist allein dem Englischen vorbehalten. Das Holländische hat zwei Wörter, das eine neutral, das andere weiblich, um bei dem einen den Giftstoff, und beim zweiten das Geschenk, die Mitgift zu bezeichnen.“²⁷

23 Heidegger, 2007, 29.

24 Derrida, 2003, 26.

25 Hetzel, Andreas: „Derridas Ethik der Gabe und Marions Phänomenologie der Gabe“. In: *Gift – Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe*. Hrsg. von Moebius, Stephan/Papilloud, Christian. VS Verlag für Sozialwissenschaften. Wiesbaden, 2006, 274.

26 Mauss, Marcel: *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. Suhrkamp. Stuttgart, 1990, 18.

27 Mauss, Marcel: „Gift-Gift“. In: Moebius/Papilloud, 2006, 13.

Die enge Verwandtschaft von Gift und Gabe verdeutlicht, was oben bereits mit der Antinomie von Freiheit und Nützlichkeit gezeigt wurde: Gaben gehen auf in der Gemeinsamkeit von Elixier und Gift, Wohltat und Kampfansage.²⁸

Derrida entwickelt in Anlehnung an Mauss' Überlegungen seine Idee der reinen Gabe, welche diesen Zirkel der Freiheit und Nützlichkeit, der Freiwilligkeit und Zwanghaftigkeit, kurz: den „ökonomischen Zirkel des Tauschs“²⁹ durchbricht. Weder dem Geber, noch dem, der die Gabe erhält, darf die Gabe als Gabe erscheinen: Der Sender der Gabe darf keinen Dank, keine Gegenleistung oder Anerkennung erwarten oder voraussetzen, er darf kein Ziel, keinen Zweck mit seiner Gabe verbinden und der Empfänger der Gabe darf keinerlei Verpflichtung haben, die Gabe zu erwidern oder gar zu übertreffen und es darf keine Situation entstehen, in welcher der Empfänger in der Schuld des Senders steht. Doch geht Derrida noch einen Schritt weiter. Für ein Ereignis der reinen Gabe darf diese weder dem Sender noch Empfänger bewusst sein, sie darf beiden nicht einmal als Gabe erkennbar sein; die Gabe darf als Gabe nicht in Erscheinung treten: „Es reicht, dass die Gabe dem anderen oder mir selbst als solche erscheint, dass sie sich dem Beschenkten oder dem Schenkenden als Gabe präsentiert, um sie auf der Stelle zunichte zu machen.“³⁰ Die Gabe darf nicht bewusst sein und nicht bewusst gemacht werden, sie darf nicht sagbar, nicht sichtbar, nicht erfassbar, nicht erkennbar sein, denn jeder dieser Vorgänge würde sie auf der Stelle zerstören. Die Gabe muss unmöglich sein, erst dann kann sie als reine Gabe sich ereignen: „Geben“ heißt also das Unmögliche tun.³¹

Die Vergebung

„[D]as, was geschehen ist, ist im buchstäblichen Sinne unsühnbar.“³² Für den französischen Moralphilosophen Vladimir Jankélévitch sind die Verbrechen (Hitler-) Deutschlands, die „Orgien des Hasses“³³, die „überwältigenden Massaker“³⁴, unverjährbar, unvergesslich und unverzeihlich. Auch Derrida beginnt seine Ausführungen zur Vergebung mit der These, dass diese maßlosen Verbrechen nicht vergeben werden können. Jedoch führt er weiter aus: „Wenn ich nur vergebe, was lässlich ist, das heißt entschuldigbar, verzeihlich, ein geringer Verstoß, eine begrenzte und messbare Schuld in einer begrenzten Angelegenheit, dann vergebe ich nichts.“³⁵ Vergebung nach Derrida kann es demnach nur bezüglich der Verstöße, Verbrechen, Schuldigkeiten geben, die ich nicht verzeihen kann, die damit unverzeihlich sind, wie es der Holocaust ist. Angesichts derartiger Verbrechen kann nicht gesagt werden „Ich vergebe“ oder „Ich verzeihe“: „Ein Satz wie 'Ich vergebe' oder 'Ich habe vergeben' ist absurd, und vor allem ist er obszön.“³⁶ Das Unverzeihliche steht außerhalb der sprachlichen Möglichkeiten, die Vergebung ist hier unmöglich. Das Ereignis der Vergebung besteht deshalb darin, das Unmögliche zu tun. Das Unmögliche steht, um noch einmal die Verbindung zu Heideggers Verständnis

28 Vgl.: Caillé, Alain: *Anthropologie der Gabe*. Campus Verlag. Frankfurt/Main, 2008, 62.

29 Derrida, 2003, 27.

30 Derrida, 2003, 28.

31 Derrida, 2003, 28.

32 Jankélévitch, Vladimir: *Verzeihen?* Suhrkamp. Frankfurt/Main, 2006, 22.

33 Jankélévitch, 2006, 9.

34 Jankélévitch, 2006, 21.

35 Derrida, 2003, 29.

36 Derrida, 2003, 30.

des Ereignisses zu betonen, außerhalb der logischen Ordnung und deshalb ist jeder Versuch, die Vergebung als Ereignis sprechend zu erfassen, zum Scheitern verurteilt, weil er das Ereignis in eine Ordnung bringt, der es nicht angehört.³⁷

Die Erfindung

Im Gegensatz zur Entdeckung, die stets etwas bereits Vorhandenes betrifft, geht die Erfindung einher mit der Vorstellung des Neuen, noch nicht Dagewesenen. Dieser Aspekt des Noch-nicht-Vorhandenen betrifft jedoch Derrida zufolge nicht nur die Erfindung, das Ereignis des Erfindens, sondern auch den Erfinder: seine Kompetenzen für die Erfindung dürfen nicht vorhanden sein, denn „wenn ich erfinde, was ich erfinden kann, was zu erfinden mir möglich ist, erfinde ich nicht.“³⁸ Die Erfindung des Buchdrucks mit beweglichen Lettern von Johannes Gutenberg oder die Erfindung des Telefons von Alexander Graham Bell waren in diesem Sinne nur Erfindungen, wenn sie die Kriterien der Singularität und Unvorhersehbarkeit erfüllten, d.h. absolut einzigartig und darüber hinaus nicht vorhersehbar, in ihrem Erscheinen unmöglich waren. Die Erfindung muss nach Derrida unmöglich sein, sowohl in Bezug auf ihr Erscheinen als auch in Bezug auf das Können des Schöpfers. Somit wäre eine Erfindung, die zwar etwas Neues hervorbringt, trotzdem kein Ereignis, wenn der Urheber, der Erfinder oder Schöpfer in der Lage war, diese Erfindung hervorzubringen. Erik Ode fasst diese Bedingungen für das Ereignis der Erfindung in seinem Text *Das Ereignis des Widerstands* folgendermaßen zusammen:

„Die Bedingung der »Ereignishaftigkeit des Ereignisses« bleibt [...] ihre Unmöglichkeit – hier reflektiert auf ein Können, eine Potenz oder aktuell hoch im Kurs – eine Kompetenz. Ist die Möglichkeit der Erfindung bereits latent im Inneren des potentiellen Erfinders vorhanden, so resultiert aus dieser, wenn sie an den Tag kommt, eben kein Ereignis.“³⁹

Die absolute Überraschung des Ereignisses betrifft nicht nur die Außenwelt, Gesellschaft, die Anderen, sondern auch den Erfinder selbst: Das Ereignis der Erfindung bricht als Überraschung, als das zuvor absolut Unmögliche, völlig unvorhersehbar – selbst für den Schöpfer – über alle herein. Diese Unmöglichkeit ist es dann auch, die für Derrida die Bedingung der Möglichkeit für das Ereignis der Erfindung ist:

„Diese Erfahrung des Unmöglichen ist Bedingung für die Ereignishaftigkeit des Ereignisses. Was als Ereignis eintritt, kann nur da eintreten, wo es unmöglich ist. Wenn es möglich oder vorhersehbar wäre, könnte es nicht eintreten.“⁴⁰

37 Vgl.: Ode, Erik: *Das Ereignis des Widerstands. Jacques Derrida und »Die unbedingte Universität«*. Königshausen & Neumann. Würzburg, 2006, 145/146.

38 Derrida, 2003, 32.

39 Ode, 2006, 148.

40 Derrida, 2003, 33.

Die Gastlichkeit

Das letzte Beispiel performativen Sprechens ist die Gastfreundschaft: die Einladung eines Gastes oder das Willkommen-heißen eines Gastes. Derrida bricht auch hier mit dem Alltagsverständnis von Gastlichkeit, denn

„[d]er absolute Gast, das ist dieser Ankömmling, für den es noch nicht einmal einen Horizont der Erwartung gibt, der, wie man sagt, den Horizont meiner Erwartung sprengt, während ich noch nicht einmal darauf vorbereitet bin, den zu empfangen, den ich empfangen werde.“⁴¹

Derridas absoluter Gast ist damit eben kein geladener, eingeplanter, vorhergesehener Gast, auf den man sich vorbereiten konnte, sondern er ist ein ungeladener, unvorhersehbarer und ungefragter Gast, der ankommt bzw. über den Gastgeber hereinbricht. Der absolute Gast kann nicht eingeschätzt werden, über ihn ist nichts bekannt und es kann nicht vorhergesagt werden, ob der Gastgeber ihn überhaupt empfangen kann. Der Aspekt des Nicht-empfangen-Könnens verweist auf Derridas Unterscheidung zwischen bedingter Gastfreundschaft bzw. Toleranz und unbedingter Gastfreundschaft.

„Toleranz steht immer auf der Seite der „Vernunft des Stärkeren“, sie ist ein zusätzliches Zeichen der Souveränität; sie ist das gute Gesicht der Souveränität, die von oben herab dem anderen bedeutet: Ich lasse dich leben, du bist nicht unerträglich, ich lasse dir einen Platz bei mir; aber vergiß nicht, ich bin bei mir zu Hause ...“⁴²

Wenn ich jemanden als Gast – und damit auch etymologisch betrachtet als Fremden⁴³ – empfangen, dann ist die Haltung der Toleranz die Haltung des Souveräns. Der Gastgeber als Souverän toleriert den Fremden in seinem Haus, in seiner Stadt, in seinem Staat, in seiner Nation, solange der Fremde die Toleranzschwelle nicht überschreitet und damit unerträglich, nicht mehr tolerierbar wird. Damit ist Toleranz das Gegenteil von unbedingter Gastfreundschaft:

„Reine oder unbedingte Gastfreundschaft, die Gastfreundschaft selbst, öffnet sich, sie ist von vorneherein offen für wen auch immer; der weder erwartet noch eingeladen ist, für jeden, der als absolut fremder Besucher kommt, der ankommt und nicht identifizierbar und nicht vorhersehbar ist, alles andere als das.“⁴⁴

41 Derrida, 2003, 34.

42 Habermas, Jürgen/Derrida, Jacques: *Philosophie in Zeiten des Terrors*. Hrsg. von Borradori, Giovanna. Philo Verlag. Berlin, Wien, 2004, 168.

43 Vgl.: Kluge, Friedrich: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Bearb. von Seebold, Elmar. 23. Erw. Aufl. De Gruyter. Berlin, New York, 1999, 300.

44 Habermas/Derrida, 2004, 170.

In diesem Zitat zeigt sich, dass die Gastlichkeit mit der hier genannten unbedingten Gastfreundschaft zusammenfällt: Das Ereignis der Gastfreundschaft oder Gastlichkeit empfängt den Anderen, den Fremden, den Gast, der über den Gastgeber hereinbricht und ihn überrascht, obwohl der Gast nicht empfangen werden kann, d.h. obwohl Gastlichkeit hier unmöglich ist.

Fassen wir die Ergebnisse zusammen. Ausgehend von Austins Überlegungen zur Sprechakttheorie gibt es zwei Formen des Sprechens vom Ereignis: konstatives und performatives. Durch letzteres wird vielleicht ein zweites Ereignis hervorgerufen, welches kein Sprechen mehr vom sondern des Ereignisses ist. Dieses reine Ereignis wurde in den vorangegangenen fünf Beispielen erläutert, und die dort genannten Eigenschaften sollen nun noch einmal zusammengefasst werden. Das reine Ereignis geht sowohl über konstatives wie auch über performatives Sprechen hinaus und eröffnet damit die Dimension des Nicht-Wissens, eine Dimension, die sich nach Derrida in Anlehnung an Heidegger jeglicher logischen Ordnung entzieht; das reine Ereignis liegt außerhalb der sprachlichen Möglichkeiten, es gibt kein Sprechen vom Ereignis mehr. Das reine Ereignis darf niemandem, auch nicht seinem Urheber, bewusst sein, es darf für niemanden möglich, erkennbar, erfassbar oder vorhersehbar sein und doch verändert das Ereignis, um als dieses zu gelten, seinen Sprecher und auch die Beziehung des Sprechers zum Hörer; das reine Ereignis lässt weder Sprecher noch Hörer indifferent. Die absolute Unvorhersehbarkeit, Überraschung und damit auch Singularität des Ereignisses verknüpft Derrida mit seinen Überlegungen zur Iterabilität. Zu dieser führt Derrida in *Limited Inc.* aus:

„Die Iterabilität des Zeichens [marque] lässt keinen der philosophischen Gegensätze intakt, die die idealisierende Abstraktion regeln [...]. Die Iterabilität verwischt a priori die lineare Grenze, die zwischen diesen gegensätzlichen Werten verlief, sie „korrumpiert“ sie, wenn man so will, kontaminiert oder parasitiert sie als Grenze selbst.“⁴⁵

Welche Gegensätze werden nun bezüglich des Ereignisses verwischt? Damit ein reines Ereignis statthaben kann, muss es nach Derrida innerhalb seiner Singularität, seiner absoluten Einzigartigkeit, stets wiederholbar sein: Singularität und Wiederholung greifen im Ereignis zusammen: „[I]n der Singularität des Ereignisses [muss] die Wiederholung schon am Werk sein, und mit der Wiederholung muss die Auslöschung des ersten Erscheinens schon begonnen haben [...].“⁴⁶ Das Ereignis bricht als absolut einzigartiges, überraschendes und nicht erwartbares über uns herein und doch ist schon in diesem Hereinbrechen des Singularen angelegt, dass es sich wiederholen kann und muss, um überhaupt als Ereignis zu erscheinen. An dieser Stelle lässt sich erneut Heidegger heranziehen, denn dieser betont, dass sich das Ereignis innerhalb einer einzigen Geste einerseits entbirgt, d.h. sich innerhalb der Zeitlichkeit vergegenwärtigt, und sich andererseits enteignet, d.h. sich dieser Vergegenwärtigung entzieht; das Ereignis

45 Derrida, Jacques: *Limited Inc.* Hrsg. von Engelmann, Peter. Passagen Verlag, Wien, 2001, 115.

46 Derrida, 2003, 40.

erscheint und zugleich erscheint es auch nicht. Und dieses Nicht-Erscheinen, die Unmöglichkeit des Ereignisses, ist es auch, was Derrida hervorhebt: „Es [das Ereignis, A.d.V.] bleibt unmöglich – auch wenn es vielleicht stattgefunden hat, bleibt es doch trotzdem unmöglich.“⁴⁷ Wer ein Ereignis sich ereignen lässt, tut somit das Unmögliche.

Die unbedingte Universität

Derridas Forderung für eine moderne Universität: „[E]ine unbedingte, daß sie bedingungslos, von jeder einschränkenden Bedingung frei sein sollte.“⁴⁸, wurde oben bereits erwähnt, und es wurde auch angedeutet, dass sich diese Forderung mit Humboldts Bildungsideal der Freiheit und Einsamkeit durchaus verbinden lässt. Die akademische Freiheit, so formuliert Derrida, sollte eine unbedingte Freiheit sein; gewissermaßen das bedingungslose, uneingeschränkte Recht, alles in Frage zu stellen:

„Ich berufe mich auf das Recht auf Dekonstruktion als unbedingtes Recht, nicht allein die Geschichte des Begriffs Mensch, sondern die Geschichte des Kritikbegriffs selbst, ja noch die Form und Autorität der Frage [...], die Form des Denkens als Befragung, kritischen Fragen auszusetzen.“⁴⁹

Die unbedingte Freiheit wird von Derrida mit dem Recht auf Dekonstruktion gleichgesetzt. Dekonstruktion ist stets eine doppelte Geste: das Zerstören, Auflösen und Verschieben von überlieferten Begriffen und die Konstruktion, bei der neue, die Hierarchien unterlaufene Begriffe durch Transformation geschaffen werden. Angewendet auf die unbedingte Universität kann somit festgehalten werden, dass das Recht auf Dekonstruktion eine subversive Praxis ist, d.h. ein Recht auf Widerstand: „Dieses Prinzip unbedingten Widerstands ist ein Recht, das die Universität selbst zugleich reflektieren, erfinden und setzen müsste [...]“.⁵⁰ Durch das Prinzip des Widerstands, welches sich u.a. gegen die außerakademischen Kräfte zur Wehr setzt, d.h. die Unbedingtheit der Universität sichern soll, eröffnet sich dann auch der Raum für die von Humboldt geforderte Einsamkeit, die Erik Ode folgendermaßen versteht:

„Die Humboldtsche »Einsamkeit« resultiert in diesem Zusammenhang nicht in einem von der Welt abgerückten »Eremitendasein« in völliger Isolation, [...] sondern richtet sich lediglich gegen bildungsfeindliche Ablenkungen und konzentrationsstörende Beeinträchtigungen durch äußere Machtgruppen, die den Wissenschaften ihr zweckgerichtetes Interesse aufzuoktroieren suchen.“⁵¹

47 Derrida, 2003, 37.

48 Derrida, 2001, 9.

49 Derrida, 2001, 12/13.

50 Derrida, 2001, 13.

51 Ode, 2006, 44.

Der Ort der Präsentation, der Erfindung und Reflektion des Unbedingtheitsprinzips, in welchem Humboldts Postulat der Freiheit und Einsamkeit aufgeht, ist nach Derrida die Fakultät der Humanities⁵²: „Die Humanities sind der privilegierte Ort seiner [des Unbedingtheitsprinzips, A.d.V.] Präsentation, seines Hervortretens und seiner Darstellung, seiner Bekundung und seiner Bewahrung [...].“⁵³ Warum, kann nun gefragt werden, sind es gerade die Humanities, die von Derrida derart ausgezeichnet werden? Immanuel Kant versuchte in seinem Werk *Der Streit der Fakultäten*, die herkömmliche Einteilung der Universität in drei obere Fakultäten, namentlich theologische, juristische und medizinische Fakultät, und eine untere Fakultät, die philosophische, umzukehren und einer Privilegierung der philosophischen Fakultät das Wort zu reden, denn die vorherrschende Einteilung der Universität sei Symptom eines bloßen Regierungsinteresses. Kants Forderung lautete:

„Es muß zum gelehrten gemeinen Wesen durchaus auf der Universität noch eine Fakultät geben, die, in Ansehung ihrer Lehren vom Befehle der Regierung unabhängig [...], keine Befehle zu geben, aber doch alle zu beurteilen die Freiheit habe, die mit dem wissenschaftlichen Interesse, d. i. mit dem der Wahrheit, zu tun hat, wo die Vernunft öffentlich zu sprechen berechtigt sein muß [...].“⁵⁴

Kants philosophische Fakultät ist demnach eine, die unabhängig von außeruniversitären Ansprüchen sich dem Interesse der Wahrheit widmet und dazu berechtigt ist, dieses öffentlich zu äußern. Das bedingungslose und öffentliche Recht, alles in Frage zu stellen, wurde schon bei Derrida erwähnt. Aber wie lässt sich Kants Aspekt des „Wahrheitsinteresses“ mit Derridas unbedingter Universität zusammenbringen? Ode macht dabei auf folgende Problematik aufmerksam:

„Während die klassische Philosophie und Erkenntnistheorie stets nach Einheit und Ordnung strebt, macht Derrida das ›Andere‹ und in einer ethischen Dimension ›den Anderen‹ als nicht subsumierbar Fremdes, radikal Differentes in seiner unaufhebbaren Anderheit [sic!] stark und stellt so die Grundlage dieser Tradition, die sich auf eine verlässliche Wahrheit von Bedeutungen und einer identifizierenden Ordnung durch Begriffe stützt, als unberechtigten Vereinnahmungsversuch bloß. Eine absolute, objektive und in Reinform erkennbare und vermittelbare Wahrheit, [...] wird mit dieser Denkweise unvereinbar [...].“⁵⁵

52 Der angelsächsische Begriff der Humanities umfasst neben den Geistes- auch die Gesellschafts- und Bildungswissenschaften sowie die darstellenden und bildenden Künste.

53 Derrida, 2001, 19.

54 Kant, Immanuel: *Der Streit der Fakultäten*. Felix Meiner Verlag. Hamburg, 1959, 12.

55 Ode, 2006, 52.

Diese Einschätzung des Derridaschen Verhältnisses zur Wahrheit scheint unvereinbar mit folgender Aussage Derridas in seinem Vortrag Die unbedingte Universität: „Sie [die Universität, A.d.V.] erklärt und gelobt öffentlich, ihrer uneingeschränkten Verpflichtung gegenüber der Wahrheit nachzukommen.“⁵⁶ Doch spricht Derrida auch davon, dass sich um den Begriff der Wahrheit ad infinitum streiten lässt: Es gibt nicht die Wahrheit, im Sinne eines absoluten Anspruchs auf Wahrheit, aber es gibt einen Streit um Wahrheit, welcher nach Derrida innerhalb der Universität, genauer in den Humanities, stattfinden sollte. Damit kann nun auch die Frage beantwortet werden, warum gerade die Humanities als Ort des Unbedingtheitsprinzips genannt werden: Innerhalb der Fakultät der Humanities findet traditionellerweise die bedingungslose, alles in Frage stellende und öffentliche Auseinandersetzung mit Wahrheit statt.

Das Glaubensbekenntnis an die unbedingte Universität

Der Bereich der Wahrheit gehört Austins Sprechakttheorie zufolge dem konstativen Sprechen an. Somit wären die Humanities ein Ort des Wissens, in welchem konstative Äußerungen in Form von wahren oder falschen Feststellungen, Beschreibungen oder Behauptungen vermittelt, gelehrt und diskutiert werden. Derjenige, der innerhalb der Universität Wissen vermittelt, ist der Professor.

„Professor, dieses Wort lateinischer Herkunft (profiteor, professus sum; pro et fateor, was soviel wie sprechen meint [...]) heißt im Französischen wie im Englischen offen erklären, öffentlich erklären. Im Englischen hat es, so das Oxford English Dictionary, vor 1300 keine religiöse Bedeutung. »To make one's profession«, bedeutet seither »to take the vows of some religious order«, seine Gelübde ablegen.“⁵⁷

Etymologisch betrachtet bedeutet Professor, professor, dass man ein Gelübde ablegt, sich zu etwas verpflichtet, ein Versprechen gibt⁵⁸, d.h., dass man einen performativen Sprechakt vollzieht. Das heutige Verständnis eines Universitätsprofessors, das Lehren und Vermitteln von Wissen, welches sich in konstativen Äußerungen zeigt, gehört traditionell betrachtet nicht zum Beruf, zur profession des Professors: „Professor, das heißt einen Unterpfand hinterlegen, indem man für etwas einsteht und sich dafür verbürgt.“⁵⁹

Um nun Wissen und Glauben, konstative und performative Sprechakte in den Humanities und im Beruf des Professors zu vereinen, muss der oben behandelte Aspekt des reinen Ereignisses herangezogen werden.

Der Akt des Glaubensbekenntnisses des Professors ist ohne Zweifel ein performativer Sprechakt, jedoch ist die Lehre, das Wissen, die Wahrheit, kurz: das, wozu der Professor sich bekennt, konstativer Form. Es geht Derrida somit keineswegs um eine Verbannung des Konstativen aus der Universität oder aus den Humanities, sondern um eine Verknüpfung des Konstativen mit dem Performativen, des Wissens mit dem Glauben:

⁵⁶ Derrida, 2001, 10.

⁵⁷ Derrida, 2001, 34.

⁵⁸ Vgl.: Kluge, 1999, 648.

⁵⁹ Derrida, 2001, 34.

„In einer bestimmten Weise den Glauben ans Wissen zu binden, den Glauben in das Wissen einzubinden, heißt, Bewegungen, die man performativ, und Bewegungen, die man konstativ, deskriptiv oder theoretisch nennen könnte, miteinander zu verknüpfen.“⁶⁰

Der Beruf des Professors verlangt demnach einerseits, sich bedingungslos der Wahrheit zu widmen, sich um sie zu streiten, sie zu lehren und zu vermitteln und sich andererseits zu diesem unbedingten Interesse an der Wahrheit zu bekennen, sich dazu zu verpflichten und zu verbürgen. Es wurde schon erwähnt, dass das Glaubensbekenntnis ein Sprechakt ist, welcher dem Prototypen der Performativa, dem Versprechen nahe steht. Derrida ist sogar der Meinung, dass das Versprechen das grundlegende Element jeden performativen Sprechens ist: „Ich wäre dagegen versucht zu sagen, dass jeder Satz, jedes Performativ, ein Versprechen enthält, dass das Versprechen also kein Performativ unter anderen ist.“⁶¹ Sobald es ein Zuwenden des Sprechers zu einem Hörer gibt, hat ein Versprechen statt in der banalen Form: „Ich spreche zu dir“, das heißt „Ich verspreche dir, weiterzusprechen, bis zum Ende des Satzes, ich verspreche dir, die Wahrheit zu sagen, selbst wenn ich lüge“ [...].“⁶² Um lügen zu können, d.h. damit es die Lüge geben kann, muss es immer schon ein Versprechen auf Wahrheit gegeben haben. An dieser Stelle zeigt sich somit, dass das Versprechen immer auch verunglücken kann, denn es kann gebrochen oder unehrlich gemacht werden. Nach Derrida ist es erst diese Möglichkeit der Pervertierung, die ein Versprechen zu einem Versprechen macht und er glaubt weiterhin, dass dieser Aspekt von den Sprechakttheoretikern übersehen wurde:

„Die Sprechakttheoretiker sind seriöse Leute; „Wenn ich verspreche, pünktlich zu einer Verabredung zu kommen“, sagen sie, „und es nicht meine, if I don't mean it, wenn ich also lüge, wenn ich schon weiß, dass ich nicht dort sein werde, dass ich nicht mein Möglichstes tun werde, um dort zu sein“, dann ist es kein Versprechen.“⁶³

Zumindest Austin wird hier Unrecht getan, denn Austin unterscheidet zwischen Unglücksfällen, welche den betreffenden Sprechakt nichtig machen und solchen, bei denen der betreffende Sprechakt trotz Missbrauch des konventionalen Verfahrens zustande kommt. Ein Versprechen kann unehrlich gemeint sein und es kann gebrochen werden, und trotzdem wurde der Sprechakt des Versprechens vollzogen.⁶⁴ Auch John R. Searle äußert sich in seiner Sprechakttheorie zu diesem Problem und betont in Übereinstimmung mit Austin, dass der Vollzug eines bestimmten Sprechaktes aufgrund von Konventionen als Zum-Ausdruck-Bringen eines bestimmten psychischen Zustandes gilt, ob sich der Sprecher in diesem befindet oder nicht. Zu äußern „Ich verspreche, dass ...“ gilt als Ausdruck des Versprechens, unabhängig davon, ob der Sprecher lügt

60 Derrida, 2001, 22.

61 Derrida, 2003, 52/53.

62 Derrida, 2003, 53.

63 Derrida, 2003, 54/55.

64 Vgl.: Austin, 2002, 37-39 und 58-60.

oder nicht.⁶⁵ Festgehalten werden kann demnach, dass in der Sprechakttheorie – im Gegensatz zu Derridas Annahme – schon gilt, dass ein Versprechen als Versprechen immer die Möglichkeit enthält, gebrochen oder unaufrichtig gemacht zu werden. Daraus ergibt sich nun, dass das Glaubensbekenntnis des Professors immer der Gefahr des Verunglückens im genannten Sinne unterliegt: Es besteht immer die Möglichkeit, dass der Professor nur so tut, als ob er sich zur unbedingten Universität bekennen würde, und weil die Äußerungen „Ich verspreche, dass“ oder „Ich bekenne mich zu“ etc. immer als Ausdruck des Versprechens oder Bekennens gelten, ohne dass wir die Möglichkeit haben, die „wirkliche“ Intention des Sprechers, seinen psychischen Zustand zu untersuchen, bleibt diese Gefahr eine unvermeidliche. Doch glückt der performative Sprechakt, das Glaubensbekenntnis an die unbedingte Universität, das Sprechen vom Ereignis, dann kann es vielleicht zu jenem erwähnten zweiten, reinen Ereignis kommen, zum Sprechen des Ereignisses, welches den Rahmen des performativen Glaubensbekenntnisses sowie des konstativen Wissens sprengt. Das reine Ereignis wurde oben bereits ausführlich erläutert, sodass hier nur kurz darauf eingegangen wird. Das performative Glaubensbekenntnis des Professors, der sich zur Wahrheit bekennt und sich zu ihr verpflichtet, kann vielleicht ein Ereignis zeitigen, welches in seiner absoluten Singularität und Unvorhersehbarkeit über ihn und die Universität hereinbricht. Er muss das Unmögliche tun, um sich und die Universität zu verändern und um Widerstand zu leisten:

„Diese Grenze des Unmöglichen, des »vielleicht«, »als ob« und »wenn«, ist der Ort, an dem die Universität der Realität, den Kräften des Draußen ausgesetzt ist [...]. Genau dort ist die Universität in der Welt, die sie zu denken sucht. An dieser Grenze muß sie verhandeln und ihren Widerstand organisieren. An ihr muß sie sich ihren Verantwortungen stellen.“⁶⁶

Das Ereignis des Widerstands ist jedoch keineswegs auf die unbedingte Universität oder den Professor beschränkt: „Sie [die unbedingte Universität, A.d.V.] findet statt, sie sucht sich ihre Stätte, wo immer diese Unbedingtheit sich ankündigen mag.“⁶⁷ Somit sind nicht nur Professoren, sondern auch die anderen Angehörigen der Universität, Studenten und Angestellte, und darüber hinaus die Gesellschaft von Derrida in die Verantwortung genommen und aufgefordert, sich zum Glauben an die unbedingte Universität zu bekennen und damit vielleicht das Unmögliche zu tun, ein Ereignis des Widerstands sich ereignen zu lassen, gegen jeglichen Zwang und jegliche Vereinnahmung und Eroberung von äußeren Kräften, die die Universität zur Geisel ihrer eigenen Interessen degradieren wollen.

65 Vgl.: Searle, John R.: *Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay*. Suhrkamp. Stuttgart, 1983, 95-108.

66 Derrida, 2001, 76/77.

67 Derrida, 2001, 77.

Literaturverzeichnis

Austin, John L.: *Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with Words)*. Reclam. Stuttgart, 2002.

Caillé, Alain: *Anthropologie der Gabe*. Campus Verlag. Frankfurt/Main, 2008.

Derrida, Jacques: *Limited Inc.* Hrsg. von Engelmann, Peter. Passagen Verlag. Wien, 2001.

Derrida, Jacques: *Die unbedingte Universität*. Suhrkamp. Frankfurt/Main, 2001.

Derrida, Jacques: *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen*. Merve Verlag. Berlin, 2003.

Habermas, Jürgen / Derrida, Jacques: *Philosophie in Zeiten des Terrors*. Hrsg. von Borradori, Giovanna. Philo Verlag. Berlin, Wien, 2004.

Heidegger, Martin: „Zeit und Sein“. In: Heidegger, Martin: *Zur Sache des Denkens*. Vittorio Klostermann. Frankfurt/Main, 2007.

Hetzel, Andreas: „Derridas Ethik der Gabe und Marions Phänomenologie der Gebung“. In: *Gift – Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe*. Hrsg. von Moebius, Stephan / Papilloud, Christian. VS Verlag für Sozialwissenschaften. Wiesbaden, 2006, 269-291.

Humboldt, Wilhelm von: *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*. Reclam. Stuttgart, 1995.

Jankélévitch, Vladimir: *Verzeihen?* Suhrkamp. Frankfurt/Main, 2006.

Kant, Immanuel: *Der Streit der Fakultäten*. Felix Meiner Verlag. Hamburg, 1959.

Kluge, Friedrich: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Bearb. von Seebold, Elmar. 23. Erw. Aufl. De Gruyter. Berlin, New York, 1999.

Mauss, Marcel: *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. Suhrkamp. Stuttgart, 1990.

Mauss, Marcel: „Gift-Gift“. In: Moebius / Papilloud, 2006, 13-17.

Menze, Clemens: „Die Universitätsidee Wilhelm von Humboldts“. In: *Pädagogische Rundschau*. 43. Peter Lang Publish Group. Frankfurt/Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien, 1989, 257-273.

Ode, Erik: *Das Ereignis des Widerstands. Jacques Derrida und »Die unbedingte Universität«*. Königshausen & Neumann. Würzburg, 2006.

Searle, John R.: *Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay*. Suhrkamp. Stuttgart, 1983.