

## Giorgio Agamben

A., 1942 in Rom geboren, studierte an der dortigen Universität Jura und schloss sein Studium mit einer Arbeit über Simone Weil ab. 1966 und 1968 nahm er an Heideggers Seminaren in Le Thor teil. Er ist Herausgeber der italienischen Gesamtausgabe der Schriften Walter Benjamins, von dem er wichtige, bis dahin als verschollen geltende Manuskripte aufgefunden hat. A. unterrichtete zunächst an den Universitäten Macerta und Verona und ist seit 2003 Professor für Ästhetik an der Facoltà di Design e Arti der IUAV in Venedig. Er war von 1986–93 Mitglied des Collège International de Philosophie in Paris und hatte in vergangenen Jahren oftmals Gastprofessuren in den Vereinigten Staaten und in Deutschland inne.

### *Werk*

DAS ERFAHRUNGSPROBLEM ALS EXPERIMENTUM LINGVAE. A.s frühe Schriften bemühen sich vor allem um die Formulierung eines den Kultur-, Sprach- und Kunstwissenschaften angemessenen Erfahrungsbegriffs, d. h. um eine Erkenntnis, die über ihren Gegenstand nicht verfügt, sondern dem Umstand Rechnung trägt, dass dieser grundsätzlich vom Subjekt nicht angeeignet werden kann. Unter Aufnahme von Motiven Benjamins und Heideggers entwirft A. diesem Erfordernis entsprechend in *Stanze* (1977) und *Infanzia e storia* (1978) eine Topologie des Imaginären, die das Reale nicht als Funktion des Wissens, sondern als durch eine Phantastik konstituiert begreift. Er zeigt in höchst materialreichen Studien zur Mythologie, Bildenden Kunst und Literatur, wie die Unmöglichkeit der Aneignung des Objekts einerseits den Raum des Phantasmas eröffnet und andererseits die Subjektivität, die in diesen Raum eingeschrieben ist, der Identität mit sich selbst beraubt. In der Darstellung dieser doppelten Grenze liegt die Möglichkeit einer nicht objektivierenden Erfahrung beschlossen. Ihr entspricht eine Geschichtskonzeption, der es um die »Kindheit des Ereignisses«, um das in aller Tradition Nicht-Tradierbare und immer schon Vergessene zu tun ist. A. weist nachdrücklich jeglichen Historizismus zurück: Indem dieser im Ereignis ein bloß empirisches Vorkommnis erblickt, das einer extensiven, epochalen Totalität untersteht, leugnet er dessen Drängen und neutralisiert seinen politischen und ontologischen Gehalt. Die anfängliche, an den Gebilden der Einbildungskraft sich entzündende Erörterung des Erfahrungsbegriffs wird von A. später zur Frage nach einer transzendentalen Erfahrung – kantisch gesprochen, nach einer Erfahrung der Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung – erweitert und radikalisiert. Das Erfahrungsproblem wird von der Gnoseologie zur Ontologie hin verschoben und als »experimentum linguae« interpretiert. Anders gesagt, die Frage nach

den Bedingungen der Erfahrung wird von A. als Erfahrung des Faktums von Sprache verstanden.

In *Il linguaggio e la morte* (1982) gelingt A. in dieser Weise eine höchst instruktive Analyse der grundlegenden Setzungen der abendländischen Ontologie. Indem er auf die Befunde der strukturalen Linguistik, insbesondere Emile Benvenistes, zurückgreift, reduziert er die ontologische Differenz von Sein und Seiendem auf die Differenz von Indikation (Deixis) und Signifikation (Begriff) und zeigt, dass die abendländische Spracherfahrung vor allem dadurch gekennzeichnet ist, dass ihr das indikatorisch, d. h. singular und unqualifiziert eingeführte Sein als unaussprechlich erscheint. Es kann nur ausgesagt werden, sofern es in den Begriff übersetzt und vergegenständlicht wird. A. holt dergestalt die Seinsvergessenheit Heideggers und die wittgensteinsche Disjunktion von Sich-Zeigen und Sagen sprachphilosophisch ein und weist nach, dass die Sagbarkeit metaphysisch an eine übergeordnete Instanz – die Stimme – gebunden ist. In der Stimme sind Deixis und Signifikation je schon verbunden, denn sie ist nicht bloßer Laut, sondern artikulierte Verlautbarung, *phone semantike*. Aber zugleich ist der Stimme eine irreduzible Negativität eingeschrieben: die des Todes des Sprechenden und die Abwesenheit des in der Sprache Vermeinten. Nur weil der Mensch einem solchen negativen, unsagbaren Grund der Sagbarkeit überantwortet ist, kann er sich als *zoon logon echon* – als ein Lebewesen, das Sprache hat – konstituieren. A. interpretiert so die abendländische Metaphysik als Selbstbegründung des Seins vermöge eines negativen Fundaments und kritisiert all jene Versuche der zeitgenössischen Philosophie, die – als Denken der Differenz, als Grammatologie oder als Negative Dialektik – ihrem Selbstverständnis nach zwar kritisch sind, in Wahrheit jedoch die Negativität nur verschieben, nicht aber als Struktur begreifen und tilgen.

Die Frage, die das *experimentum linguae* aufwirft, muss mithin positiv gewendet werden. Das Intervall zwischen Deixis und Begriff darf nicht durch eine Metaphysik der Stimme transzendiert werden, sondern muss voraussetzungslos, als Unverborgenheit und leerer Raum gedacht werden. Die Philosophie wird damit zur Erkundung der Weisen, in denen sich das Stattfinden von Sprache in der Sprache ausspricht. In *Idea della prosa* und *La comunità che viene* – das letztere Werk greift in die Diskussion ein, die J.-L. → Nancys *Communauté désœuvrée* (Paris 1986) ausgelöst hat – versucht A., diese Modi in einer Ontologie der Singularität, einer Poetik der Inspiration und einer Ethik, die das Gute nicht als Korrelat eines Sollens oder Wollens, sondern als Ergreifen des Daseins in seiner Faktizität, als reines Vermögen, versteht, zu konkretisieren.

DAS BLOSSE LEBEN. Eine entscheidende Erweiterung erfährt das Werk von A., als zu Beginn der 90er Jahre das Erfahrungsproblem nicht mehr nur im Hori-

zont der Sprache, sondern auch in seiner politischen Dimension aufgerollt wird. Zwei Prämissen sind hierbei für A. zentral: (1) Das Politische bezieht sich nicht nur, wie im Anschluss an Aristoteles immer wieder betont wird, auf das gesellschaftliche Leben (bios), sondern auf das natürliche Leben schlechthin (zoe). (2) Es ist folglich strictu sensu nicht Gegenstand des Rechts oder der (empirischen) Gesellschaftswissenschaft, sondern der Ontologie. Die erste These erweitert den Begriff der Biopolitik des späten → Foucault, die zweite These zieht daraus die Konsequenz für den Begriff der Souveränität, in dem traditionell Ursprung und Legitimation der Macht thematisiert sind. A. zeigt, dass die Trennung von Politik und Leben, wie sie den abendländischen Staatskonzeptionen bis hin zur Erklärung der Menschenrechte zugrunde liegt, eine Art von *proton pseudos* ist: Entgegen seiner Ideologie greift der Souverän – und dies nicht nur im Ausnahmezustand – unmittelbar in das natürliche Leben ein, durch dessen Wertung oder Entwertung, Organisation oder Exekution (Krieg). Wenn der Nazismus, ob nun wissenschaftlich verbrämt oder nicht, das Leben der eigenen Rasse als Ursprung und Ziel seines Handelns und das fremde Leben als das zu Vernichtende erklärt, offenbart er nur die innere Tendenz der abendländischen Politik und hebt damit die Unterscheidung von Politik und Nicht-Politik, Politik und Leben ausdrücklich auf. Das Leben, ob individuell oder kollektiv, erscheint dergestalt in der Form des *homo sacer*, die A. aus der römischen Rechtsgeschichte entnimmt: Es ist der Tötung freigegeben, ohne dass diese juristisch geahndet werden könnte, und ist, mit einem Wort Benjamins, bloßes Leben.

A. gelangt auf diese Weise – im Gegenzug zu den neueren Bemühungen um den Demokratiebegriff (→ Rawls, → Habermas) – zu einer prinzipiellen Kritik des Rechts als Organon des Politischen: Die Paradoxien der Souveränität (C. Schmitt) und die Hilflosigkeit der Menschenrechte angesichts der Totalitarismen werden biopolitisch erklärbar, wenn man erkennt, dass das Recht Gewalt nicht aufhebt, sondern nur institutionalisiert oder – wie es seit dem 19. Jahrhundert im Zuge der staatlichen Inanspruchnahme der Wissenschaften (Biologie, Medizin, Demographie, Genetik usw.) geschieht – die staatlich-administrativen Bemühungen um das Leben bzw. das Überleben von Bevölkerungen sanktioniert.

VON DER AUSNAHME ZUM MESSIANISMUS. A. hat die Ambiguität des Rechts ebenso wie die Situationen bloßen Lebens in zahlreichen Einzelanalysen zur Religionsgeschichte, politischen Anthropologie und Rechtsgeschichte aufgezeigt. Vor allem die Monographie zur Shoah – *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone* – hat Aufsehen erregt. In ihr werden die nazistische Judenverfolgung als Praxis biopolitischer Segregation und die Tötungsmaschinerie der Lager ausgehend von der Figur des Muselmann – als dem Emblem der Reduktion der Potenz des Lebens auf ein bloßes, dem organisierten

Siechtum und Tod anheim gegebenes Leben – untersucht. Im zweiten Teil des Buchs wird im Anschluss an Primo Levis literarisches und essayistisches Werk der Begriff der Zeugenschaft als Matrix einer genuinen literarischen Ausdrucksform ›nach Auschwitz‹ herausgearbeitet. In *Stato di eccezione* interpretiert A., ausgehend von Analysen des römischen Rechts, des nachrevolutionären, republikanischen Verfassungsrechts des 19. und 20. Jahrhunderts und unter Berücksichtigung jüngster Entwicklungen, die Ausnahmegesetzgebung und ihre Praxis als integralen Bestandteil moderner Demokratien. Sie bildet den Grund für deren Anfälligkeit für und Unabtrennbarkeit von Totalitarismen jedweder Art, entgegen dem liberalistischen Selbstverständnis und nicht unähnlich dem Grundzug von Horkheimer/Adornos *Dialektik der Aufklärung*. In *Profanazioni* schließlich geht es um Praktiken der Abtrennung, wie sie in Gestalt des Opfers den Religionen – wie auch der als Ökonomie verbrämten Religion des Kapitalismus – zugrunde liegen, und um die Restitution des Abgetrennten in einem integralen Gebrauch. Eine Strukturanalyse des Messianismus und seiner eigentümlichen Zeiterfahrung schließlich hat A., Anregungen von Taubes aufgreifend, in einer eingehenden Studie zum Paulinischen Römerbrief – *Il tempo che resta* – vorgelegt.

### Rezeption

Die Schriften von A. stellen einen ebenso wesentlichen wie eigenwilligen Beitrag zur produktiven, über die Form des bloßen Kommentars hinausgehenden Auseinandersetzung mit der heideggerschen Fundamentalontologie dar, indem sie deren Setzungen kritisch mit den Erkenntnissen von Linguistik, Kunstgeschichte und politischer Philosophie konfrontieren. Sie sind darin als Parallelbewegung zu der in den 60er Jahren einsetzenden Dekonstruktion → Derridas zu betrachten, auch wenn A. die Akzente anders verteilt und statt der Polysemie des Signifikanten die Philologie ins Spiel bringt. Seine breit gefächerten Analysen, deren Rezeption im deutschen Sprachraum erst mit großer zeitlicher Verzögerung eingesetzt hat, beginnen, der aktuellen Diskussion in der Literatur-, Kultur- und Politikwissenschaft wesentliche Anstöße zu erteilen, und haben mitunter – wie insbesondere das Auschwitz-Buch – heftige Reaktionen ausgelöst. Der gezielt antiökonomistische Ansatz von *Homo sacer* ist von marxistischer, die Infragestellung der Menschenrechte von liberaler Seite kritisiert worden.

### Bibliographie

*Werke (Auswahl)*: L'uomo senza contenuto, Mailand 1970. – Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale, Turin 1977 (dt. Zürich/Berlin 2005). – Infanzia e storia, Turin 1978 (dt. Frankfurt/M. 2004). – Il linguaggio e la morte, Turin 1982

## Leseprobe

(dt. Frankfurt/M. 2006). – Idea della prosa, Mailand 1985 (dt. Frankfurt/M. 2003). – La comunità che viene, Turin 1990 (dt. Berlin 2003). – Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita, Turin 1995 (dt. Frankfurt/M. 2002). – Categorie italiane, Venedig 1996. – Mezzi senza fine, Turin 1996 (dt. Zürich/Berlin 2005). – Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone, Turin 1998 (dt. Frankfurt/M. 2003). – Il tempo che resta, Turin 2000 (dt. Frankfurt/M. 2006). – L'aperto. L'uomo e l'animale, Turin 2002 (dt. Frankfurt/M. 2003). – Stato di eccezione, Turin 2003 (dt. Frankfurt/M. 2004). – Profanazioni, Rom 2005 (dt. Frankfurt/M. 2005). – La potenza del pensiero. Saggi e conferenze, Vicenza 2005. – Nymphae, Berlin 2005. – Il regno e la gloria, Vicenza 2007.

*Literatur:* J. Vogl (Hg.): Gemeinschaften, Frankfurt/M. 1994. – O. Custer: Une mise à nu du politique, in: Critique 598 (1997). – Ph. Menard u. a.: G.A. à l'épreuve d'Auschwitz, Paris 2001. – M. G. Weiss: Biopolitik, Souveränität und die Heiligkeit des nackten Lebens. G.A.s Grundgedanke, in: Phänomenologische Forschungen 8 (2003). – E. Geulen: G.A. zur Einführung, Hamburg 2005. – A. Norris (Hg.): Politics, Metaphysics, and Death. Essays on G.A.'s Homo sacer, Durham/NC 2005.

C.-C. Härle



## Jacques Derrida

Der 1930 in Algerien geborene D. war Professor für Philosophiegeschichte in Paris. 1983 wurde er erster Direktor des neu gegründeten Collège International de Philosophie, einer Forschungseinrichtung, an die unabhängig von akademischer Qualifikation auch Nichtphilosophen berufen werden. D. zählt zu den aus dem Umfeld des Strukturalismus stammenden »Hommes des lettres«, deren Interessen keineswegs auf streng philosophische Themen beschränkt sind. Sein Stil wirkt zuweilen literarisch, zuweilen theologisch, was sich auch inhaltlich begründen lässt. D.s Denken wurzelt in der Phänomenologie und im Strukturalismus. Später kommen v.a. Nietzsche, Hegel, Freud, Heidegger und → Levinas als entscheidende Einflüsse hinzu. Letzterer vermittelt D. – selbst jüdischer Herkunft – wichtige Einsichten in die jüdische Mystik, was für die Entfaltung seines Denkens von großer Bedeutung ist. Nach der Entwicklung seiner philosophischen Grundgedanken beschäftigte er sich seit Mitte der 80er Jahre zunehmend mit ethischen und politischen Themen. 2001 erhielt D. den Theodor-W.-Adorno-Preis. 2004 starb er in Paris nach kurzer Krankheit.

### *Werk*

DEKONSTRUKTION ALS METHODISCHES VORGEHEN. »Destruction« bzw. später »Dekonstruktion« nennt D. sein methodisches Vorgehen, bei dem Heideggers

Destruktion der Metaphysik Pate stand. Die Dekonstruktion fragt nicht nach dem Grund, sondern einzig nach der Herkunft eines Gedankens. Sie fasst jeden Untersuchungsbereich als Teil eines unendlichen Textes auf und hält sich selbst in einem unendlichen Verweisungsgefüge auf, ohne den Anspruch zu erheben, zu irgendwelchen Ursprüngen zu gelangen. Sie soll die ontologischen Fundamente der Philosophie freilegen. D. orientiert sich dabei zum einen an strukturalistischen Gegensatzpaaren wie Signifikat/Signifikant oder Wort/Schrift und versucht, die klassischen Hierarchien, wonach beispielsweise dem Wort das Primat vor der Schrift zukommt, umzukehren; zum anderen findet das hermeneutische Konzept des Vorrangs des Rhetorischen vor dem Logischen Anwendung. Der rhetorische Bedeutungsüberschuss soll gegen den buchstäblichen Sinn des wissenschaftlichen Textes zur Geltung gebracht bzw. zu dessen Entlarvung genutzt werden. Die Konsequenz dieses Verfahrens ist, dass philosophische Texte letztlich wie literarische behandelt und dementsprechend Geltungsunterschiede eingeebnet werden.

SPIEL ALS VERFAHREN DER VERNUNFTKRITIK. »Spiel« nennt D. sein Verfahren, weil er damit Philosophiekritik als Vernunftkritik betreiben will, wohl wissend, dass philosophische Vernunftkritik nicht außerhalb der Vernunft betrieben werden kann. Er wendet deshalb die Strategie eines doppelten Spiels an und folgt den strengen Regeln der Vernunft nur vordergründig, stellt ihr dabei Fallen, indem er unentscheidbare Fälle vorlegt, eine doppelsinnige, doppelzüngige Sprache verwendet und jeden Anspruch auf Eindeutigkeit denunziert. Die Konsequenz aus diesem sich gegen den Logos verschwörenden Spiel ist der Widerstreit zwischen Tatsachen- und Vernunftwahrheit und zuletzt die Annahme der Differenz anstelle der Identität als Grundprinzip.

DIFFERÄNZ (DIFFÉRENCE) ALS GRUNDPRINZIP. »Differänz« (différance) nennt D. sein Grundprinzip aus folgenden Gründen: Das französische Kunstwort »différance« bedeutet sowohl Unterschied als auch Aufschub. D. bildet aus »différance« einen Neologismus, indem er das Wort mit einem phonetisch nicht hörbaren *a* schreibt. Zum einen tut er das, um ein doppeltes Spiel zu artikulieren, zum anderen, um die besondere Differenzierungskraft der Schrift herauszuheben. Seinen methodischen Vorgaben entsprechend kann nicht eindeutig gesagt werden, was »Differänz« (différance) heißt. Allgemein lässt sich festhalten, dass *différance* der Ermöglichungsgrund aller inhaltlichen Bestimmung ist, aus dem Wahrheit, Subjektivität und Objektivität, Intelligibilität und Sensibilität erst hervorgehen. *Différance* schiebt ihre Präsenz immer auf, ist also nicht wahrnehmbar. Einzig ihre Spur können wir erhaschen. Weil sie kein Begriff ist, kann sie nicht benannt werden. Sie kann nicht einmal exponiert werden, weil sie dann als Verschwinden verschwinden würde, indem sie erschiene. Als nicht Existierendes gehört sie nicht in die Kategorien eines an- oder abwesen-

den Seienden. Insofern ist sie älter als die benennbare ontologische Differenz Heideggers. Obwohl es naheliegt, wehrt sich D. dagegen, *différance* mit dem unaussprechlichen Gott gleichzusetzen, er nennt sie vielmehr »ein Spiel, das nominale Effekte und Namenssubstitutionen bewirkt«.

PRÄSENZ ALS CHARAKTERISTIKUM METAPHYSISCHEN DENKENS. Präsenz ist für D. das Charakteristikum des metaphysischen Denkens, das mit der Phänomenologie endet. Dem husserlschen Prinzip der Prinzipien, »daß jede originär gegebene Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis« sei, stellt D. ein Prinzip des Nicht-Prinzips entgegen, wonach am Anfang das Zeichen sei und nicht der Referent. D. erteilt damit dem Letztbegründungsanspruch, der Erfüllbarkeit der Bedeutungsintention, eine Absage. Nichts kann zur Selbstgegebenheit, zur Präsenz, gebracht werden. Im Ursprung gibt es nichts Originäres, sondern nur ein Supplement, das dieses vertritt. Als Präzentes kann nur etwas in seiner Verweisung auf Absentes erfahren werden, die Metaphysik aber versucht, diese Absenz auszulöschen. Am Anfang, sagt D., ist die Wiederholung, das Nichtursprüngliche. Wir haben immer nur die Spur als gegenwärtiges Zeichen einer abwesenden Sache, oder anders gesagt, die Spur, die die Abwesenheit begrenzt. Als logische Konsequenz aus D.s Darlegungen ergibt sich die Idee einer »Urspur« einer Vergangenheit, die nie stattgefunden hat.

SCHRIFT ALS METAPHER DES PHILOSOPHIE- UND WELTVERSTÄNDNISSES. Die Schrift ist sowohl das Feld, auf dem sich D.s Einsichten artikulieren lassen, als auch die grundlegende Metapher seines Philosophie- und Weltverständnisses. Mit der Entfaltung einer Grammatologie will D. den abendländischen Logozentrismus als Phonozentrismus und damit das Präsenzdenken entlarven. Das grammatologische Denken sieht im Graphen das Wesen der Wiederholung und des Verstehens. Die Schrift als grundlegendes Verweisungssystem ist das Modell, an dem sich alles, auch der Sinn des gesprochenen, »lebendigen« Wortes, erklären lässt. Das gesprochene Wort ist Supplement des geschriebenen. In der Schrift gibt es keine singulären Elemente, sondern nur Spuren, die auf immer neue Spuren verweisen. Sogar das Subjekt ist ganz im Verweisungsgefüge der Schrift aufgegangen. Als »Urschrift« bezeichnet D. das, was die welterschließenden Differenzierungen von Subjekt und Objekt, Intelligiblem und Empirischem ermöglicht und somit sogar der Unterscheidung von Geschriebenem und Gesprochenem zugrunde liegt; sie ist der subjektlose Erzeuger der Verweisungsstrukturen, die Verstehen ermöglichen. In seinem Schriftverständnis bleibt D. der jüdischen Tradition, insbesondere der jüdischen Mystik treu, die der Schriftgelehrsamkeit streng verpflichtet ist. Die göttliche Schrift ist letztlich abwesend, es gibt keine unmittelbare Präsenz, keine Offenbarung des Wortes wie im Christentum.

*Rezeption*

Schulbildend hat D.s Methodik im philosophisch-literarischen Grenzbereich – z. B. bei den Dekonstruktivisten (de Man, Cullers) – gewirkt. Die philosophische Auseinandersetzung mit D.s Werk wird sehr kontrovers geführt. Gelegentlich wird insbesondere in der englischsprachigen Welt sein Status als Philosoph in Frage gestellt. Vor allem in der Diskussion um Letztbegründungsansprüche beruft man sich zunehmend auf Thesen von D. Beachtung fand 1989 auch eine öffentlich ausgetragene Diskussion zwischen D. und → Gadamer über Grundfragen der Hermeneutik. Die Kritik an D. konzentriert sich auf folgende Punkte: Erstens gebe es keinen Ausgang aus D.s Welt der Zeichen. Demzufolge werde auch die philosophische Idee der Wahrheit aufgegeben, was wiederum D.s eigenen dekonstruktivistischen Anspruch in Frage stelle (Strasser u. a.). Zweitens entwerfe D. letztlich ein theologisches Konzept, das in begrifflich säkularisiertem Gewand erscheine (Handelman). Drittens münde die Absicht, Heideggers ontologische Differenz zu hintergehen, in einem Zirkelschluss nach dem Muster: »Wo wohnt die *différance*? – Dort, wo Heideggers ontologische Differenz wohnt. Und wo wohnt Heideggers ontologische Differenz? Dort, wo D.s *différance* wohnt.« Zudem komme der Begriff »Ereignis«, den Heidegger in seinem Spätwerk anstelle von »ontologischer Differenz« gebraucht, dem der *différance* so nahe, dass D. seine Philosophie selbst als »vorläufige Erarbeitung des Denkens des Ereignisses« bezeichne (Taureck). Viertens verallgemeinere D. die poetischen Sprachfunktionen und übersehe dabei völlig die normalsprachliche Alltagspraxis (→ Habermas).

*Bibliographie*

*Werke (in Auswahl):* L'origine de la géométrie de Husserl, Paris 1962 (dt. München 1987). – De la grammatologie, Paris 1967 (dt. Frankfurt/M. 1974). – L'écriture et la différence, Paris 1967 (dt. Frankfurt/M. 1972). – La voix et le phénomène, Paris 1967 (dt. Frankfurt/M. 1979). – La Dissémination, Paris 1967 (dt. Wien 1995). – Marges de la philosophie, Paris 1972 (dt. Frankfurt/M. 1976). – Positions, Paris 1972 (dt. Wien 1986). – L'archéologie du frivole, Auvers-sur-Oise 1973. – Glas, Paris 1974. – Eperons, Paris 1978. – La vérité en peinture, Paris 1978 (dt. Wien 1992). – La carte postale, Paris 1980 (dt. 2 Bde., Berlin 1982/84). – Telepathie, Berlin 1982. – D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie, Paris 1983 (dt. Apokalypse, Wien 1985). – Otobiographies, Paris 1984. – Psyché. Invention de l'autre, Paris 1987. – De l'esprit. Heidegger et la question, Paris 1987 (dt. Frankfurt/M. 1988). – Comment ne pas parler. Dénégations, Paris 1987 (dt. Wien 1989). – Mémoires pour Paul de Man, Paris 1988 (dt. Wien 1988). – Mémoires II. Comme le bruit de la mer au fond d'un coquillage. La guerre de Paul de Man, Paris 1988 (dt. Wien 1988). – Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl, Paris 1990. – Force de loi, Paris 1990 (dt.



Frankfurt/M. 1991). – Mémoires d’aveugle. L’autoportrait et autres ruines, Paris 1990 (dt. München 1996). – Spectres de Marx. L’état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale, Paris 1993 (dt. Frankfurt/M. 1995). – Apories. Mourir – s’attendre aux »limites de la vérité«, Paris 1996 (dt. München 1998). – Adieu à Emmanuel Lévinas, Paris 1997 (dt. München/Wien 1999). – De l’hospitalité. Anne Dufourmantelle invite J.D. à répondre (avec Anne Dufourmantelle), Paris 1997 (dt. Wien 2001). – Le concept du 11 septembre, dialogues à New York avec Giovanna Borradori et Jürgen Habermas, Paris 2002 (dt. Berlin 2004). – Voyous, Paris 2003. – L’animal que donc je suis, Paris 2006.

*Literatur:* E. Levinas: Tout autrement, in: Larc 54 (1973). – J. D.-Sondernummer, Research in Phenomenology 8 (1978). – J. Hörisch: Das Sein der Zeichen und die Zeichen des Seins. Marginalien zu D.s Ontosemiologie, in: J.D.: Die Stimme und das Phänomen, Frankfurt/M. 1979. – V. Descombes: Le même et l’autre, Paris 1979. – Ph. Lacoue-Labarthe/J.-L. Nancy (Hgg.): Les fins de l’homme, à partir de J.D., Colloque de Cerisy, Paris 1981. – R. Rorty: Philosophy as a Kind of Writing. An Essay on D., in: Ders.: Consequences of Pragmatism, Brighton 1982. – J. Culler: On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism, Ithaca/N.Y. 1982. – S. Handelman: J.D. and the Heretic Hermeneutic, in: M. Krapnick (Hg.): Displacement, D. and After, Bloomington 1983. – B. Waldenfels: Phänomenologie in Frankreich, Frankfurt/M. 1983. – S. Kofman: Lectures de D. Un essai d’a-théologie postmoderne, Paris 1985. – J. Habermas: Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt/M. 1985. – A. Megill: Prophets of Extremity. Nietzsche, Heidegger, Foucault, D., Berkeley u. a. 1986. – R. Gasche: The Tain of the Mirror. D. and the Philosophy of Reflection, Cambridge, Mass. u. a. 1986. – D. Novitz: The Rage for Deconstruction, in: The Monist 69 (1986). – S. Strasser: Von einer Husserl-Interpretation zu einer Husserl-Kritik. Nachdenkliches zu J.D.s Denkweg, in: Phänomenologische Forschungen 18 (1986). – K. Englert: Frivolität und Sprache. Zur Zeichentheorie bei J.D., Essen 1987. – B. Taureck: Schwierigkeiten mit D., in: Prima Philosophia 2 (1988). – L. de Vos: De/Construktion, Amsterdam 1988. – B. Taureck: Französische Philosophie im 20. Jahrhundert, Reinbek 1988. – D. P. Michelfelder/R. E. Palmer (Hgg.): Dialogue and Deconstruction. The Gadamer – D. Encounter, Albany/N.Y. 1989. – P. Völkner: D. und Husserl. Zur Dekonstruktion einer Philosophie der Präsenz, Wien 1993. – G. Bennington/J.D.: J.D. – ein Portrait, Frankfurt/M. 1994. – H. Kimmmerle: D. zur Einführung, Hamburg 1997. – B. Waldenfels/H.-D. Gondek (Hgg.): Einsätze des Denkens – Zur Philosophie von J.D., Frankfurt/M. 1997. – U. Dreischoltkamp: J.D., München 1999. – D. Krauss: Die Politik der Dekonstruktion. Politische und ethische Konzepte im Werk von J.D., Frankfurt/M. 2000. – T. Hitz: J.D.s praktische Philosophie, Karlsruhe 2002. – P. Zeillinger: J.D. – Bibliographie der französischen, deutschen und englischen Werke, Wien 2005. – A. Schubbach: Subjekt im Verzug. Zur Rekonstruktion von Subjektivität mit J.D., Zürich 2007.

K. Wiegerling