

Tilman Reitz

Endlich fassbar

Zum Tode Jacques Derridas

Derrida hat öffentliche Nachrufe einmal als eine »wechselseitige Verpflichtung« von perfider Geschlossenheit dargestellt: Die »Toten« werden »herbeizitiert«, um die Lebenden zu kontrollieren – »Sie wachen noch über jene, die über sie wachen.« (1994a, 140f) Endgültige Abwesenheit wird derart verfügend in dauerhafte Präsenz verwandelt; schließlich kann der Abgeschiedene das (Vor-)Bild, das man von ihm zeichnet, nicht mehr erschüttern. Der Sonderfall bekannter Philosophen macht deutlich, dass hieran nicht allein die Fixierung, sondern auch deren Willkür fatal ist: Nachdem sie sich ein Leben lang bemüht haben, etwas sehr genau zu sagen, wird ihnen nun allerorten das Wort im verstummten Mund herumgedreht. Derrida war darauf so gut vorbereitet, wie das wohl menschenmöglich ist. Größere Erwartungen an postume geistige Treue hat er konsequent zu zerstreuen versucht: »Alles, was ich sage, weist übrigens den Ausdruck ›wahrer Erbe‹ als irrelevant bis zum Possenhaften aus.« (2002, 49) Ebenso wie für das Erbe und die Erben von Marx, die im Kontext zur Debatte stehen, gilt das auch für Derrida selbst. Was von ihm bleibt, entscheidet sich in den Texten, den Haltungen und politischen Strategien, die sich auf ihn beziehen oder sich ihm nicht entziehen können, nicht vor dem ewigen Richterstuhl der Wahrheit. Wenn die Dinge nun aber so stehen, geben die Reaktionen auf seinen Tod Anlass zur Sorge. Zu befürchten ist, dass mit dem Menschen Derrida auch die Irritation verschwindet, die seine Texte ausgelöst haben. Gerade die provokative Unverständlichkeit, die sie auf den ersten Blick darbieten – und die ihren Befremdungseffekt bei zahllosen Professoren der Philosophie nicht verfehlt hat –, wird nun als Lizenz genommen, ungenau alles Mögliche über ihren Autor zu behaupten – am ehesten natürlich das, was die hinterbliebenen Professoren und Journalisten immer schon auf der Zunge hatten. Erst recht dann, wenn es dem Buchstaben seines Werkes offenkundig entgegengesetzt ist. So hat es schon wieder eine gewisse Logik, wenn der Verteidiger der stummen Schrift gegen das gesprochene und vernommene Wort, der Verstreutheit der Zeichen gegen die Selbstgegenwart des Bewusstseins, des allgemein verfügbaren Textes gegen die exklusiv indoktrinierenden Worte des Meisters wieder und wieder mit der Formel verabschiedet wird, nun sei eine wichtige *Stimme* verklungen.¹

1 Henning Ritter tut dies sogar mit Berufung auf das (unter falschem Titel zitierte) Werk, in dem Derridas Opposition gegen den Phonozentrismus das erste Mal Gestalt annahm: »La voix et la différence« – *La voix et le phénomène* – »ließ [...] eine Stimme vernehmen, wie man sie in diesem Genre philosophischer Exegese noch nicht vernommen hatte.« (FAZ, 11.10.04) Jürgen Habermas dagegen

Andere Umdeutungen fallen handgreiflicher aus. Derrida mag religiöse Themen noch so beharrlich in weltliche Figuren wie den abstrakten Vertrauensvorschuss oder ›Kredit‹ gegenüber den unberechenbaren Anderen, die ›gespenstische‹ Präsenz des Unabgeholtenen, die zuletzt nur noch nominell ›messianische‹ Erwartung einer schlechthin nicht erwartbaren Zukunft aufgelöst haben – Jürgen Habermas stellt fest: »Zuletzt war die religiöse Botschaft kaum noch chiffriert.« (FR, 11.10.04) Er konnte noch so deutlich die Materialität der Zeichen, die Unmöglichkeit stabiler begrifflicher Abgrenzungen, die Nicht-Feststellbarkeit leitender Vorstellungen in einer stets auf- und verschiebenden Sprachpraxis betonen – Axel Honneth identifiziert als seinen Gegenstand »die Unbedingtheit aller Ideen, unter deren Geltung wir unsere Praxis vollziehen«, Christoph Menke sogar die »Unbedingtheit der Idee« im Singular (ebd.). Dass Derrida den Begriff der Idee zunächst deutlich genug ablehnt² und später höchstens in Anführungszeichen verwendet, wird dabei allein durch Betonung eines »unendlichen Überschusses« (Honneth) bzw. der »Lücken« quittiert, die zwischen der Idee (›der Wahrheit oder Gerechtigkeit‹) und »unserer Leistung, Aktivität, Subjektivität klaffen« (Menke). Judith Butler lässt sich selbst durch Derridas explizite Abgrenzung seiner in Anführungszeichen gesetzten »Idee der Gerechtigkeit« von »einer regulativen Idee im Sinne Kants« (1990, 42), nicht davon abhalten, sie als eine ebensolche zu beschreiben: »Gemeint ist allein, dass Gerechtigkeit als ein Ideal das ist, wonach wir streben, ohne jemals ans Ziel zu kommen.« (FR, 12.10.04)

Mit solchen Rückführungen aufs bereits (länger) Bekannte drohen nicht allein die Floskeln, die Derrida zum Tanzen bringt, wieder in ihre gewohnte, alt-philosophische oder bürgerliche Position zurück zu rutschen – unbedingte Ideen, unzureichende Praxis, unendliches Streben nach dem Besseren. Sie machen darüber hinaus die Stellung und Haltung unkenntlich, die er politisch und ethisch eingenommen hat. Tatsächlich ist diese Position nicht einfach zu bestimmen. Der groben Zurichtungen, die auch hier zu beobachten sind, hätte es dazu gar nicht bedurft. Sicher wird desinformiert, wenn die *Zeit* in Balibars Nachruf ausgerechnet die (im Internet publizierte) Passage zur »Université sans condition« weglässt, »die jenseits der Grenzen und Kontrollen der Macht die gesamte menschliche Arbeit neu überdenkt«,³ und der

merkt immerhin – mit fragwürdiger Traditionsbetonung – an, dass Derrida »den Vorrang der überlieferungsfähigen Schrift vor der Präsenz des gesprochenen Wortes gefeiert hat«, bevor er erklärt, dass »uns Derridas Stimme und Derridas Gegenwart fehlen werden« (FR, 11.10.04). Ohne solche Einschränkungen erklärt wiederum Honneth: »Mit Derrida ist jener konkrete Andere von uns gegangen, dessen Stimme für die Idee der Gerechtigkeit [...] konstitutiv ist« (ebd.). Schlechte Aussichten für die Gerechtigkeit.

- 2 Während er in seinen frühen Husserl-Lektüren dessen Begriff von Idealität noch subversiv nutzt (als Anzeichen dafür, dass die angeblichen Evidenzen des Bewusstseins sich immer entziehen), wäre seine Schriftkritik ohne eine Kritik der platonischen Ideenlehre kaum denkbar. Das fundamentale Missverständnis der ›abendländischen Metaphysik‹ besteht für Derrida in der Vorstellung, dass Sprache Gehalte, ›Ideen‹ oder Bewusstseinsinhalte re-präsentiert, die wir uns ursprünglich unabhängig von ihr vergegenwärtigen: »Das Wahre ist die Präsenz des signifizierten eidos« (1972, 124) – der bezeichneten Idee.

Spiegel Derridas Polemik gegen den Marx-ist-tot-Triumphalismus mit dem Satz wiedergibt, er habe »nicht nur Marx, sondern auch das Phänomen des Marxismus und Kommunismus seiner dekonstruktivistischen Kritik« unterzogen.⁴ Doch die Spezifik von Derridas politischen Stellungnahmen entzieht sich auch treueren Wiedergaben. Das zeigen etwa die prägnanten Worte, die Butler für sie gefunden hat: »Derrida hielt die Praxis der Kritik lebendig, weil er verstanden hatte, dass sozialer und politischer Wandel ein unaufhörliches Projekt ist, ein Projekt, das man nicht aufgeben kann, das mit dem Werden des Lebens selbst zusammenfällt – und mit der Lektüre jener Regeln, mittels derer sich ein Gemeinwesen durch Ausschluss oder Auslöschung selbst begründet.« (*FR*, 12.10.04) Nicht ohne Grund ist hier der Nachsatz der einzige Stachel. Mit der Mehrzahl seiner politischen Interventionen hat Derrida in der Tat »Leitmotive des guten linksliberalen Gewissens« bedient,⁵ weil er kaum Verantwortlichkeiten benennt oder Änderungsvorschläge macht, die anderen wehtun könnten. Auch wo es um die ausschließenden bzw. auslöschenden Fundamente unserer eigenen Gemeinwesen geht, bleibt die Analyse im Regelfall unspezifisch. Gerechtigkeit etwa ist laut Derrida wesentlich deshalb immer neu virulent, weil das Fundament jeder Rechtsordnung, die »Einrichtung einer Einrichtung, der Ursprung einer Konstitution, ein ›performatives‹ Ereignis ist, das nicht dem durch es begründeten, eröffneten oder gerechtfertigten Ganzen zugehören kann« (1994b, 33). So weit, so wichtig für die Kritik der Legitimationserzählungen – aber wie kommt man von hier aus zur Analyse konkreten und vor allem abwendbaren Unrechts? Noch die randständige, entrechtete und subalterne Zugehörigkeit der Kolonisierten, in der einige Nachrufe zurecht ein zentrales Motiv von Derridas Haltung und Gestus sehen,⁶ figuriert in seinen Texten (bes. Derrida 1996) zumeist als eine Art *Conditio Humana*, nicht als zu verändernder Zustand.

Vermutlich liegt trotzdem eben hier der Keim dessen, was an Derridas Produktion politisch-ethisch irritierend oder faszinierend wirkte und sie zunehmend dissident werden ließ: die konsequente Annahme und Ausgestaltung von Nicht-Zugehörigkeit. Über lange Zeit hat sie sich in einer weitgehenden Distanz von politischen

3 Der Internet-Artikel trägt als Datum den 11.10.04 (URL: http://www.zeit.de/2004/42/Derrida_Balibar); in der Druckausgabe vom 14.10. ist nur ein kurzes Stück aus diesem Beitrag erschienen.

4 Meldung vom 9.10.04 (URL: <http://www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/0,1518,322418,00.html>)

5 So Hans-Ulrich Gumbrecht (*FAZ*, 27.10.04) über Derridas jüngere Schriften. Der abschätzigste Ton legt freilich die Lösung nahe, das fragliche Gewissen und seine Bezugsprobleme einfach zu entsorgen, und die sachliche Einschätzung basiert auf mehreren Fehldeutungen: »Er verurteilte die südafrikanische Apartheid, lobte den Klassiker Marx, pries die Werte der Freundschaft« – als hätte Derrida nicht gerade das neutralisierende Klassikerlob vermieden und die Werte der Freundschaft politisch kritisiert. Ich komme auf beide Themen, auf Marx wie die Freundschaft, noch einmal zurück.

6 Überzeichnend, aber anregend etwa Barbara Vinken: »Die universale Struktur der Sprache, die vom Anderen herkommt, bezeugt der algerische Jude Derrida [...] Sein Zeugnis verwandelt das Stigma der Geburt in eine Gnade nicht allein für sich, sondern für die Kultur Europas, in die, hineingeraten, er die Spur einer Begegnung einzog, eine Spur, die sie von ihrem Identitätsfundamentalismus und ihrer Wesensversessenheit befreite.« (*Die Zeit*, 14.11.04)

Kämpfen überhaupt niedergeschlagen. In der von Engagement, Gruppenbildung und Klassenkampfrhetorik geprägten Diskurswelt der 1960er und 70er Jahre war Derridas Konzentration auf Text und Deutung wohl eine Form des Sich-Entziehens, selbst dann, wenn man die zeitgleiche Blüte der Semiologie in Rechnung stellt. Während Baudrillard die kapitalistische Symbolwelt auseinander nimmt und Foucault die herrschaftliche Ordnung des Diskurses zu sprengen ansetzt, deckt er allenfalls die Metaphysik der Präsenz in Rousseaus Konzeption der Volkssouveränität auf. Zugleich nimmt freilich bereits die Kritik oktrozierter Zugehörigkeit Gestalt an, mit der Derrida dann zu einem Stichwortgeber für die verschiedensten Politiken der Differenz wird – noch vor dem Logozentrismus greift die *Grammatologie* (im ersten Satz nach der kurzen Vorrede) den »Ethnozentrismus« des abendländischen Sprachverständnisses an; hinzu kommt bald der Begriff des ›Phallogozentrismus‹. Über die Wortwahl und ihre Klischeeträchtigkeit mag man streiten, das Argument ist verlockend genug: Wenn ich mich restlos in einer Sprache begreifen soll, deren Normen andernorts festgeschrieben werden, deren Literatur von der Lebenswelt der fernen Hauptstadt erzählt und deren perfekte Beherrschung an Schulen gepflegt wird, auf die ich nicht gehen konnte; wenn man mir abverlangt, mich naturwüchsig in Floskeln und Codes auszudrücken, die von der Dominanz des anderen Geschlechts (oder mir fremd bleibender Geschlechtsrollen) zeugen und meine wesensmäßige Nichteignung für bestimmte Themen und Redesituationen ausweisen – sollte ich da nicht gerade meine Nicht-Übereinstimmung betonen, statt sie einzuklammern, zu kompensieren und abzuschleifen?

Derrida hat vielfältige Strategien entwickelt, die eine solche Betonung – im Medium der philosophischen Rede – beispielhaft artikulieren. Am bekanntesten ist diejenige des Aufschubs geworden, der zeitlichen Dimension von *différance*. Aussagen des Typs: ›Das werde ich (vielleicht) später sagen‹ oder ›Ich möchte mich da noch nicht genau festlegen‹ durchziehen seine Texte vorrangig als Signal dafür, dass er sich (intellektuell wie existenziell) nicht mit den Bedingungen seiner Rede abfinden kann, und geben zugleich den Impuls, diese Bedingungen wieder und wieder durcharbeiten. Das Letztere führt dann unmittelbar zu einer komplementären Strategie, der besonders im Spätwerk zentralen Bemühung, bis in die letzten Winkel unserer Tradition und Gesellschaft Gemeinschaftsideologie freizulegen. Wo immer politische Zugehörigkeiten die Form stabiler Nähe annehmen – die klassisch »auf *Homogenität* [...], auf einer festen und unverbrüchlichen [...], weil durch gemeinsame Herkunft und Geburt, durch eine angeborene Gemeinschaft ins Leben gerufenen Affinität« beruht (1994a, 137), sich aber in jeder neuen Abgrenzung eines Gemeinwesens neuartig herzustellen droht –, führt Derrida vor, wie bruchstückhaft und mehrdeutig zumeist die in Anspruch genommene Erfahrung ist und welcher Anstrengungen es bedarf, sie symbolisch auf Dauer zu stellen. Meine Mitbürger sind *nicht* meine Brüder und Freunde, nicht einmal im Wechselspiel meiner eigenen Rollen gelingt die Bestimmung des mir wirklich Eigenen. Der Kritik von Eigentlichkeit und Pseudokonkretion wachsen hier starke Analyseinstrumente zu. Derrida kontert sämtliche Imperative des Mitmachens, ohne die liberale Illusion subjektiver Selbstmächtigkeit

zu vermitteln (denn zu begreifen ist ja gerade die eigene Bedingtheit), und leitet zur Uneigentlichkeit an, ohne diese bloß spielerisch, als Ironie und Intellektuellenluxus zu pflegen (denn man sucht sich zumeist nicht aus, wo man nicht hingehört oder nur mühselig Fuß fassen kann). Insgesamt bildet seine politische Haltung ein denkbar kluges Angebot, sich einer Verortung in fremdbestimmten Strukturen zu entziehen. Die Nicht-Fassbarkeit wird, ins Werk gesetzt, zur Opposition.

Dies gilt freilich nur, weil sie neben der entortenden auch eine gegenhegemoniale Dynamik entfaltet hat. Spätestens zu Beginn der 1990er Jahre stellte sich heraus, dass man in Derrida jemanden hatte, auf den man nicht bauen kann. Welcher drohenden Identifikation er sich in dieser Zeit zu entziehen, welcher Metaphysik der Präsenz er hier zu begegnen hatte, entnimmt man am anschaulichsten seinen eigenen Worten: »Eine Dogmatik versucht, ihre weltweite Hegemonie zu errichten, unter paradoxen und verdächtigen Bedingungen. Es gibt heute in der Welt einen *herrschenden* Diskurs – oder vielmehr einen Diskurs, der im Begriff ist, dominierend zu werden – über das Werk und das Denken von Karl Marx, über den Marxismus (der vielleicht nicht dasselbe ist) [...] Dieser herrschsüchtige Diskurs nimmt oft die manische, jubulatorische und beschwörende Form an, die Freud der sogenannten Phase des Triumphs in der Trauerarbeit zuschrieb. Die Beschwörung wiederholt sich und ritualisiert sich [...] Im Rhythmus des Gleichschritts ruft sie: Marx ist tot, der Kommunismus ist tot, ganz und gar tot, mit seinen Hoffnungen, seinem Diskurs, seinen Theorien und seinen Praktiken, es lebe der Kapitalismus, es lebe der Markt, es überlebe der ökonomische und politische Liberalismus!« (1993, 89)⁷ Die besagte Dogmatik behauptet weiterhin schlecht und recht ihre Vorherrschaft und ihre Herrschaftsfunktion. Schon mit der angeführten Beschreibung war jedoch klar: Wenn das Gespenst des Kommunismus derart beschworen wird, wird es die Agenten und Interessenten seiner Austreibung weiterhin heimsuchen.

Derrida hat sich in *Spectres de Marx* und der Folgediskussion gegenüber den Marxisten nicht wesentlich anders verhalten als zuvor und danach gegenüber den Sprechakttheoretikern oder der Hermeneutik – als höflicher Gast, der sich die Sprache der Gastgeber teils anzueignen versucht, sie teils nicht mitzusprechen vermag und in beträchtlichem Ausmaß umfunktioniert. Er hat sie damit sicher bereichert, ist aber ebenso sicher nicht in ihr heimisch geworden. Was zählt und zur Fortsetzung einlädt, ist die spürbare Erschütterung der re-akademisierten, auf Textexegese oder auf Differenz als solche zusammengezogenen Subversion, die sich damals von einem ihrer Vorsprecher darauf aufmerksam gemacht sah, dass auch draußen in der Welt gesprochen und geschrieben wird, besonders im Dienst der ökonomischen Macht und der politischen Hegemonie.

Wer *dieses* Erbe antreten will, wird allerdings einige offene Posten bemerken. Derrida hat bis zum Ende eher die Texte als die Verhältnisse analysiert, und er

7 Dass Derrida anders als Habermas dem Kuratorium des 1996 gegründeten, mit der Herausgabe des *Historisch-kritischen Wörterbuchs des Marxismus* befassten Berliner Instituts für kritische Theorie (InkriT) beigetreten ist, entspricht dieser Stellungnahme. (Anm. d. Red.)

hat im Sinne eines zuweilen expliziten ›Alles ist Text‹ oft zu unmittelbar von den ersteren auf die letzteren geschlossen. Wie bei Heidegger schien auch bei ihm vor allem die Metaphysik der Philosophen (statt etwa diejenige des Alltagshandelns) die Struktur einer Epoche zu bestimmen. Im Zuge derartiger Lagebeschreibungen sind dann auch Handlungsvorschläge entstanden, denen man bei einigem Nachdenken kaum folgen kann. Nicht aller Unsinn und Kitsch in den Nachrufen wird Derrida einfach angetan. Allem voran gibt der Kult um den ganz Anderen, das Abwesende und Unverfügbare, der sozusagen die Kehrseite der Präsenzkritik darstellt, Anlass zu Skepsis. Er erstreckt sich von einer Beschwörung konkreter Alterität in Bereichen, in denen faktisch gleichförmige Schemata vorherrschen müssen (etwa vor Gericht, wo laut Derrida »jeder Fall« einer »vollkommen einzigartigen Deutung« bedarf; 1990, 48), über die Heroisierung des intellektuellen Fremdseins in der Welt bis hin zur Messianisierung des Unerwartbaren, das die Stelle bestimmter politischer Entwürfe besetzt. Die zuletzt immer öfter verlangte »Öffnung auf die Zukunft hin, auf das Kommen des anderen als widerfahrende Gerechtigkeit, ohne Erwartungshorizont, ohne prophetisches Vorbild, ohne prophetische Vorausdeutung und Voraussicht« (Derrida 1994b, 32), hat sich verdächtig der Schicksalsergebenheit des späten Heidegger angenähert, der gleichfalls nichts mehr von menschlicher Planung erwartete. Mehr noch: Was soll man von der Faszination für Entortung und Nicht-Zugehörigkeit halten, wenn täglich mehr Unternehmer ihre Indifferenz gegenüber raumzeitlich situierten Belegschaften unter Beweis stellen? Wenn die »Opfer [...] entweder darunter« leiden, »dass es ihnen an einer Arbeit fehlt, die sie bräuchten, oder darunter, dass sie zuviel arbeiten für einen Lohn, den sie auf einem Weltmarkt, auf dem eine zutiefst gewalttätige Ungleichheit herrscht, im Austausch für ihre Arbeit erhalten« (Derrida 2002, 60)? Wenn politische Entscheidungen auf Verwaltungsebenen getroffen werden, die keinem Boden und keiner Blutsgemeinschaft, aber auch keinem sich selbst regierenden Volk mehr zuzuordnen sind? Außer relativ kraftlosen Appellen an die Solidarität der Nicht-Zugehörigen als solcher (und damit aller Menschen als in letzter Instanz Nicht-Zugehöriger) bietet Derrida kaum Ansätze dafür, mit Problemen dieser Art nicht-ideologisch zurechtzukommen.

8 Einem Nachruf der New York Times, der Derrida als »abstruse theorist« charakterisiert und ihm eine typisch französische Unterhöhlung klassischer Bildungsstandards zugeschrieben hatte, begegneten seine Anhänger umgehend mit einer Gedenk-Website. Unter einer Fotografie Derridas (und neben einer ständig wachsenden Unterschriftenliste) kann man hier Leserbriefe abrufen, in denen ihn namhafte Akademiker ihrerseits unter den Klassikern einreihen. In Wahrheit »rang er mit zentralen Werken der westlichen Tradition, einschließlich Platon, Shakespeare und der Declaration of Independence« (Samuel Weber/Kenneth Reinhard), stärkte unsere »ethischen« bzw. unsere »moralischen und politischen Verantwortlichkeiten« (mehrere Autoren) und widmete sich vor allem »Fragen von Wahrheit und Bedeutung, von Leben und Tod – den ewigen (perennial) Fragen der Philosophie« (Judith Butler). (URL: http://www.humanities.uci.edu/remembering_jd/) Dass der Einspruch gegen den konservativen Populismus auch in diesem Feld prinzipiell angebracht war, zeigt der hetzerische Nachruf des Economist vom 21.10. (URL: http://www.economist.com/printedition/displayStory.cfm?Story_ID=3308320)

Die Gefahren, die dem Erbe Derridas gegenwärtig drohen, sind einfacher und weniger spezifisch. Natürlich wird er im angelsächsischen Raum weiterhin als Scharlatan oder Star gehandelt werden,⁸ natürlich werden wohlmeinendere Deutsche alles das, was sie an seinen Texten nicht unmittelbar verstehen, wahlweise als »ästhetisch« oder als Zeugnis authentisch jüdischen Denkens einordnen. In dieser Subsumierbarkeit wider Willen, seltener in konkreten gedanklichen oder politisch-ethischen Überschneidungen liegt im Übrigen auch Derridas Nähe zu Adorno. Ihre Gemeinsamkeit besteht wesentlich darin, Einordnung als solche zu verweigern – und damit offenbar umso stärker herauszufordern. Während Adorno jedoch (trotz aller erklärten Verzweiflung) auf einen versöhnten Zustand hinschrieb, in dem das Nichtidentische endlich vom Zugriff des ordnenden Denkens befreit wäre, hat Derrida nicht aufgehört vorzuführen, dass jeder identifizierende Zugriff bereits von einer Logik des Unterschieds und der Verschiebung heimgesucht ist, die eine volle Versöhnung prinzipiell undenkbar macht. Sein Verfahren der ›Dekonstruktion‹ war oder ist der Versuch, die Sprache der Philosophie, der Politik und des Alltags selbst gegen das verfügende Immer-schon-Bescheidwissen zu wenden, dem sie zunächst und zumeist dient. Nun schreibt er nicht mehr und scheint endlich fassbar. Zu hoffen (und zu bewirken) ist, dass seine Texte selbst deutlich genug bleiben, um der Erfassung zu entgehen.

Literatur

- Derrida, Jacques, *La voix et le phénomène*, Paris 1967
 ders., *De la Grammatologie*, Paris 1967
 ders., *Dissemination (La dissémination)*, 1972), Wien 1995
 ders., *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität« (Force de loi. Le »fondement mystique de l'autorité«*, 1990), Frankfurt/M 1991
 ders., *Marx' Gespenster (Spectres de Marx)*, 1993), Frankfurt/M 1995
 ders., *Politik der Freundschaft (Politiques de l'amitié)*, 1994a), Frankfurt/M 2001
 ders., »Glauben und Wissen«, in: ders., u. G. Vattimo (Hg.), *Die Religion (La Religion)*, 1994b), Frankfurt/M 2000
 ders., *Die Einsprachigkeit des Anderen oder die ursprüngliche Prothese (Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse de l'origine)*, 1996), München 2003
 ders., *Die unbedingte Universität (L'université sans condition)*, 2001), Frankfurt/M 2001
 ders., *Marx & Sons* (2002), Frankfurt/M 2004