

Dekonstruktive Metaphysik

Zur wissenschaftlichen Erschließung
des Archivs Negativer Theologie »nach« Derrida

Johannes Hoff

Ich habe diesen Text also unter ein hölzernes Eisen gestellt – zur Verärgerung der Apologeten eines „nachmetaphysischen Denkens“ und zum Befremden jener, die ihn mit „Anything goes“ überschrieben hätten. Symptomatisch für den blinden Fleck der erstgenannten Position ist die Derridarezeption von Bernhard Waldenfels: Derridas Metaphysikkritik zehre „von einer massiven Voraussetzung, nämlich davon, dass es so etwas wie *die* Metaphysik, *den* Logos, *die* Episteme überhaupt gibt.“ (Waldenfels 1985, 541) Dieser Einwand trifft insofern, als Derrida in der Tat daran festhält, nach *der* Vernunft, *der* Metaphysik, *der* Ordnung des Wissens zu fragen und gelegentlich sogar an *die* Vernunft appelliert. Im Unterschied zu transzendentalpragmatischen „Letztbegründungskonzepten“ (vgl. AA) steht dabei allerdings eine apophatische Intention im Vordergrund: Eine Philosophie, die letzte Fragen stellt, wird der Versuchung, sich auf metaphysische Vorurteile zu stützen, eher widerstehen, als ein Denken, das metaphysisches Gedankengut weitertradiert in der Überzeugung, den „Ballast“ der Tradition längst abgeworfen zu haben.¹

Immanuel Kant, Vater des metaphysikkritischen Denkens der Moderne, wusste noch um die Aussichtslosigkeit des Versuchs, sich von dieser Last zu befreien. Gegen Ende der Methodenlehre der *Kritik der reinen Vernunft* warnt er seine Leser. Es sei illusorisch zu glauben, man könne aus dem Bannkreis metaphysischer Diskurse ausbrechen, ohne mit der Strenge des philosophischen Arguments zu brechen: „Man kann also sicher sein, so spröde, oder geringschätzend auch diejenigen tun, die eine Wissenschaft nicht nach ihrer Natur, sondern allein aus ihren zufälligen Wirkungen zu beurteilen wissen, man werde jederzeit zu ihr [scil. der Metaphysik, JoH], wie zu einer mit uns entzweiten Geliebten zurückkehren, weil die Vernunft, da es hier wesentliche Zwecke betrifft, rastlos, entweder auf gründliche Einsicht oder Zerstörung schon vorhandener guter Einsichten arbeiten muß.“ (Kant, KrV, A 849f./B 877f.) Eine Philosophie, die in der kritischen Prüfung von Geltungsansprüchen *gründlich* verfährt, kann sich nicht der Verantwortung entheben, nach *letzten Grün-*

¹ Hierzu und zu der im Folgenden skizzierten Interpretation der derridaschen Dekonstruktion: Hoff (1999).

den zu fragen. Nur um den Preis einer Entschärfung dieses Anspruchs ließe sich das Erbe der Aufklärung auf ein „nachmetaphysisches“ Unternehmen reduzieren.²

In gewisser Weise markiert die Radikalität der philosophischen Forderung nach einer *rückhaltlosen* Prüfung von Geltungsansprüchen die Grenzlinie, die moderne philosophische Positionen in der Tradition der kantischen Vernunftkritik von der Postmoderne scheidet: Sollte sich das Denken aus der Verantwortung letzter Fragen zurückziehen? Oder sind metaphysische Fragen noch einer intersubjektiv ausweisbaren kritischen Analyse zugänglich? Kann die Philosophie das Erbe der klassischen Metaphysik bewahren? Oder müssen letzte Fragen in den vorwissenschaftlichen Bereich partikulär-weisheitlicher oder religiöser Traditionen verwiesen werden, wie dies hermeneutische oder prophetisch-divinatorische Ansätze zur Wiederbelebung der Gottesfrage im Stile von Gianni Vattimo oder Johann Baptist Metz postulieren?³

Orientiert man sich an der skizzierten Grenzlinie, so entdeckt man, dass einige im Bildungsjargon als „postmodern“ etikettierte Philosophen sich weder der einen noch der anderen Position eindeutig zuordnen lassen. Das gilt unter gewissen Vorbehalten für das Werk Michel Foucaults, uneingeschränkt aber für die Philosophie Jacques Derridas.⁴ Im Unterschied zur philosophischen Postmoderne zielt der vernunftkritische Impuls der derridaschen Dekonstruktion nicht auf eine Relativierung, sondern eine kritische Selbstbesinnung aufgeklärten Denkens, die eine begrifflich differenziertere Erörterung metaphysischer Problemstellungen einschließt.

Wenn ich mich im Folgenden – unter Zugrundelegung eines noch näher zu bestimmenden theologischen Erkenntnisinteresses – an dieser metaphysischen Dimension des derridaschen Denkens orientiere, bringt mich dies in eine gewisse Nähe zur Derrida-Rezeption Joachim Valentins (vgl. Valentin 1997). Valentin knüpft an Derridas Arbeiten zur vernei-

² In der transzendentalen Methodenlehre verortet Kant die Metaphysikkritik seines eigenen Aufklärungsprojekts dezidiert im Rahmen einer metaphysischen Propädeutik (vgl. Kant, KrV, A 841/B 869).

³ Vgl. Vattimo (1997 und 2001). Einen an die derridasche Dekonstruktion anknüpfenden Ansatz zur Reformulierung der metzschen Theologie, die den uneingestanden Postmodernismus derselben zu überwinden versucht, hat Peter Zeillinger (2002) vorgelegt.

⁴ Vgl. hierzu Hoff (1999). Wie sehr der unzweideutig moderne Fragehorizont der Dekonstruktion Vertreter der Postmoderne irritiert, dokumentiert auf eloquente Weise Richard Rortys Kritik an den aus seiner Sicht „romantischen“ Zügen des derridaschen Denkens. Vgl. Rorty (1996) sowie Derridas entwaffnende Replik (DP); zu Foucault: vgl. Hoff (2003).

nenden Gottesrede an, um die Dekonstruktion als Beitrag zu einer kritischen Fortschreibung der christlichen und jüdischen Tradition Negativer Theologie zu rezipieren. Unklar bleibt allerdings, auf welcher Grundlage diese Tradition wieder reanimiert werden kann, wenn die Negative Theologie weder auf eine Form von Dekonstruktion zu reduzieren, noch das derridasche Denken (wie Valentin in möglicherweise allzu generöser Ritterlichkeit hervorhebt), „als eine Abart der Gattung ‚Negative Theologie zu enttarnen“ (Valentin 1997, 152) ist.

Dass die derridasche Philosophie nicht ohne eine Konzeption des transzendentalen Subjekts auskommt und diese transzendente Dimension eines bloßen „Dass“ an Subjektivität für das Absolute offen ist, wie Valentin in Orientierung an der „anthropologischen Wende“ der Theologie des 20. Jahrhunderts geltend macht, beantwortet diese Frage noch nicht.⁵ Vor dem Hintergrund der Dekonstruktion stellt sich vielmehr in bisher nicht gekannter Schärfe die Frage: Wie kann sich jenes verschwindende, von Derrida als „abgedriftete(r) Effekt einer Wendung“ umschriebene „fast nichts“ (vgl. R¹ 265) an Subjektivität, das für sich genommen nicht einmal das Selbstbewusstseinsphänomen einschließt, in meine Geschichte *als* Moment *meiner* Subjektivität einschreiben? Wenn schon diese Frage nicht leicht zu beantworten ist, so gilt das *a fortiori* für die Frage, unter welchen Bedingungen die Struktur dieser Einschreibung offen ist für das, was die theologische Tradition als *potentia oboedientialis* bezeichnet – die Gabe, einen Ruf *als* Ruf einer (im religiösen Sinne) „bindenden“ Offenbarung zu vernehmen.

Valentin (dessen Derridarezeption dem „nachmetaphysischen“ Denken des 20. Jahrhunderts zweifellos näher steht als der vorliegenden Text) weicht dieser komplexen Problematik aus, indem er eine uneingestanden metaphysische Vorentscheidung zugunsten der theologischen Tradition trifft. Die metaphysische Dimension des damit vollzogenen „Glaubenssprungs“ lässt sich an seiner Strategie ablesen, die Theologie „gegenüber“ der a-theologischen Haltung der derridaschen Dekonstruktion zu rechtfertigen. Valentin argumentiert zweistufig: 1. Im Unterschied zum klassischen Atheismus bestreite Derrida nicht das Existenzrecht der Theologie. 2. Folglich sei die Dekonstruktion offen für einen theologischen Diskurs, der mit der Dekonstruktion in einen kritischen Dialog eintrete.

Derrida bestreitet in der Tat nicht das Existenzrecht der Theologie. Problematisch an Valentins Argumentation ist der zweite Schritt. Denn

⁵ Vgl. hierzu den Beitrag von J. Valentin in diesem Band; zum Subjektproblem: Hoff (1999, 65-82).

er setzt voraus, dass zwischen einem genuin theologischen und einem philosophischen Diskurs, einer Sphäre des *Eigenen* und einer Sphäre des *Fremden* hinreichend deutlich unterschieden werden kann. Valentin operiert also mit einer „Metaphysik des Raumes“, die zwischen einem „Innen-“ und einem „Außenbereich“ unterscheidet, und restauriert damit eine Grundfigur jener logozentrischen Denkkoperationen, die Derrida seit seinen frühesten Anfängen zu dekonstruieren versucht.⁶

Dass auch Derrida in der Sprache des Gebets Spuren Gottes entdeckt, erklärt noch nicht das Existenzrecht der Theologie als eines „eigenständigen“ Diskurses – wenn es denn überhaupt stimmt, dass es einen *bestimmbaren Unterschied* zwischen Negativer Theologie und Dekonstruktion gibt. *Gibt es ihn* noch, diesen Unterschied? *Gibt es sie* noch – die *Gabe*, die den Glauben zur Unterscheidung der Geister ermächtigt? Gewiss, kein bekennender Christ würde dieses „es gibt“ in Zweifel ziehen. Aber wenn es diese Gabe gibt, wenn das „es“ dieses „es gibt“ sogar für eine religiöse Lesart offen ist: wird es der Kontamination durch die aporetische Lexik, Syntax und Pragmatik entkommen, die Derrida in seinen jüngeren Arbeiten unter den Vorzeichen einer „Ethik der Gabe“ freigelegt hat?⁷

Ich werde im Folgenden der Versuchung widerstehen, der „Gabe“ der Unterscheidung vorzugreifen, und stattdessen versuchen, den Möglichkeitsraum einer „Theologie nach Derrida“ ausgehend von den methodologischen Prämissen des derridaschen Diskurses selbst freizulegen. Methodisch stützt sich diese Vorgehensweise auf den Nachweis einer *genealogische Verwandtschaft* zwischen mystischen und dekonstruktiven Diskurspraktiken, der an anderer Stelle unter Anknüpfung an Arbeiten von Michel Foucault und Michel de Certeau geführt wurde (vgl. Hoff 2003). Theologie „nach“ Derrida heißt dem entsprechend weder *post* noch *secundum* Derrida. Das „nach“ signalisiert vielmehr eine *genealogische Nachfolge*, die die erstgenannte genealogische Bewegung unter umgekehrten Vorzeichen wiederholt⁸ – einem Computervirus vergleichbar, der ein

⁶ Zur Problematik der Metaphysik des Raumes aus architekturtheoretischer Sicht: Eisenman (1995), sowie Derrida/Eisenman (1991).

⁷ Vgl. Derridas *Falschgeld* (FG), sowie den Beitrag von M. Flatscher in diesem Band.

⁸ Derrida selbst nimmt auf die Verwandtschaft von Dekonstruktion und Mystik vor allem im Kontext seiner Auseinandersetzung mit Pascal und Benjamin Bezug (vgl. GK) – sie steht aber auch im Hintergrund seiner Studien zum Isaaksopfer (vgl. TG und NJ). Dem Themenspektrum dieser Arbeiten entsprechend ist der Begriff der Mystik in einem weiteren Kontext zu verorten, der neben der Negativen Theologie die prädiskursiven, spirituellen und machtgeschichtlichen Rahmenbedingungen religiöser Diskurse in den Blick rücken lässt. Aus diesem Grund bevorzugt der vorliegende Text zur Umschreibung seines religiös-metaphysischen Erkenntnisinteresses (anders als

vorliegendes Computerprogramm im Dienste eines (sagen wir bis auf weiteres) namenlosen Codes umfunktioniert. Das klingt befremdlich, ist aber schon in der transgressiven Logik des derridaschen Diskurses selbst angelegt: Man kann dem Erbe der Dekonstruktion nur die Treue halten, indem man es „verrät“.

Die aporetische „Methode“ der Dekonstruktion als Ausgangspunkt eines radikalisierten Wissenschaftskonzepts

Einen systematischen Aufriss der Grundlinien des vernunftkritischen Denkens der Dekonstruktion bietet Derridas frühe, methodologisch grundlegende Aufsatzsammlung *Die Schrift und die Differenz*. Unter Bezugnahme auf Georges Bataille fordert Derrida dort eine *epoché* des Sinns. In der Nachfolge Michel Foucaults, als dessen „Schüler“ (SD 53) sich Derrida bezeichnet, erprobt er eine denkerische Haltung, die die hermeneutische Frage nach dem Sinn von Sprache überschreitet und von ihren Signifikanten nichts als die Spur eines Schriftzeichens zurückbehält. Sein Denken überschreitet den Sinn aber nicht, in dem es ihn für obsolet erklärt:

Die Transgression des Sinns ist weder Zugang zur unmittelbaren und unbestimmten Identität eines Nicht-Sinns, noch die Möglichkeit, den Nicht-Sinn *aufrechtzuerhalten*. Man müßte viel eher von einer *epoche* der Epoche des Sinns sprechen, von einer – geschriebenen – die Epoche des Sinns unterbindenden Einklammerung. Sie wäre das Gegenteil einer phänomenologischen *epoche*, da letztere im Namen des Sinns und im Hinblick auf den Sinn vorgenommen wird: die phänomenologische *epoche* ist eine Reduktion, die uns wieder in den Sinn einbiegt. Der souveräne Überstieg ist eine Reduktion dieser Reduktion: keine Reduktion auf den Sinn, sondern Reduktion des Sinns. (SD 406)⁹

Es geht in diesem Zitat nicht um ein theoretisches Verfahren, sondern um einen denkerischen Habitus: die philosophische Praxis der Urteilsenthaltung. In der Tradition antiker Skepsis hatte Edmund Husserl für die Philosophie eine Praxis methodischer „Zurückhaltung“ gegenüber natürlichen, theoretischen oder lebensweltlichen Vorurteilen eingefordert. Im Gefolge der diese *epoché* vorbereitenden Methode der „phänomenologischen Reduktion“ bedeutete das vor allem die „Einklammerung“ der Frage nach dem Wirklichkeits- oder Seinsgehalt von Phäno-

Valentin 1997, 149-154)) den zweifellos nicht unproblematischen Begriff der „Mystik“ als Platzhalter für eine religiöse Praktik.

⁹ Zu den Konvergenzen mit Foucault: vgl. Foucault (1981, 162) sowie den für die foucaultsche Praxis der Transgression des Sinns grundlegenden Aufsatz *Das Denken des Außen* (Foucault 1975, 54ff.).

menen.¹⁰ Derrida interpretiert diese methodologische Anweisung unter Anknüpfung an Husserls *Logische Untersuchungen* zeichentheoretisch.¹¹ Er reflektiert also nicht auf die Konstitutionsbedingungen von Phänomenen, sondern von Zeichen. Doch er geht noch einen gravierenden Schritt über diesen Substitutionsvorgang hinaus. Denn er setzt nicht nur die Frage nach dem Sach- oder Realitätsgehalt von Zeichen „in Klammern“, sondern auch die Frage nach dem ihren Gebrauch motivierenden Sinn.

Da jedes Zeichen entweder als unmotiviert (kontingent) oder (intentional) motiviert erscheint, zwingt diese Vorgehensweise dazu, auch den Begriff des Zeichens „in Klammern“ setzen. Er wird substituiert durch antinomische Platzhalter für ein sinn-indifferentes Ungesagtes (*différance*, Graphem usw.). Manfred Frank verkennt diesen folgenreichen Substitutionsvorgang, wenn er die derridasche Dekonstruktion als eine Variante der sprachanalytischen und hermeneutischen Philosophie des 20. Jahrhunderts interpretiert, die sich auf der „Basis“ (vgl. Frank 1984, 611ff.) des *linguistic turn* vom Subjektparadigma des 19. Jahrhunderts verabschiedet. Die Dekonstruktion geht mit einer Erschütterung *jeder* philosophischen Basisannahme einher. Man verfehlt die Pointe ihrer Problemstellung, wenn man die abgründige Kluft übersieht, die sie der hermeneutischen und analytischen Philosophie des 20. Jahrhunderts entfremdet.

Im Gefolge von Hermeneutik und Phänomenologie hatte man sich darauf eingestellt, den „natürlichen“ Glauben an den Realitätsbezug von Aussagen einzuklammern, um nach den Bedingungen zu forschen, die ihrem Wahrheitsanspruch Sinn und Geltung verschaffen. Dieser Problemstellung entsprechend wurde unkritisch vorausgesetzt, *dass sie etwas sagen wollen*. Das derridasche Denken zielt nicht auf eine Verneinung der Sinnhaftigkeit von Sprache zugunsten eines „freien Spiels der Signifikanten“. Es problematisiert aber die Selbstverständlichkeit, mit der wir auf die Sinnhaftigkeit diskursiver Praktiken oder die Signifikanz von Graphemen vertrauen. Im Zuge einer experimentellen Praxis des Denkens erkundet es den Möglichkeitsraum, in dem sich der unwahrscheinliche „Glücksfall“ des Sinns ereignen *könnte*. Auf dem Spiel steht damit – so Derrida im Anschluss an Georges Bataille – der Versuch, „die Kette des diskursiven Wissens in ein Verhältnis zu einem Nicht-Wissen zu bringen, das nicht eines ihrer Momente ist, zu einem absoluten Nicht-

¹⁰ Zum Begriff der *epoché* und dem für Husserls Verständnis dieses Begriffs grundlegenden Konzept der „phänomenologischen Reduktion“: Husserl (1950, 5-10. 43ff), sowie Husserl (1950b, 64-74).

¹¹ Grundlegend dazu bei Derrida: SP, HW, PG, SD 236-258, R³ 159-174.

Wissen, von dessen Un-Grund der Glücksfall oder der Einsatz des Sinns, der Geschichte und der Horizonte des absoluten Wissens sich abheben.“ (SD 407)

Wir berühren damit den „methodologischen“ Grund, aus dem die derridasche Dekonstruktion weder auf einen szientistischen Positivismus reduziert, noch im Sinne einer Negativen Theologie oder einer „Hermeneutik des Verdachts“ gelesen werden kann. Jede dieser Optionen würde eine *Entscheidung* über die Frage des Sinns treffen, indem sie die Sinnhaftigkeit von Sprache entweder verneint oder als Verweis auf einen entzogenen Sinnhorizont interpretiert.¹² Sie würde folglich einen spezifischen *Weg* einschlagen, die Frage nach den motivationalen Wurzeln des Zeichengebrauchs zu beantworten. Ähnlich wie das germanische Wort „Sinn“ besagt der griechische Begriff „Met-hodos“ genau dies: den Weg, den man einzuschlagen hat, um zu einem bestimmten Ziel zu gelangen oder ein Problem zu lösen.¹³ Die dekonstruktive „Methode“ entspricht demgegenüber der Forderung, die komplexe Frage nach dem Weg oder Sinn unseres Denkens in der Schwebe zu halten.

So paradox wie die daraus resultierende weglose (und damit buchstäblich aporetische) Methode ist das Wissenschaftskonzept der Dekonstruktion: Sie erprobt methodisch geregelte Verfahren zur Überschreitung methodisch geregelter Problemlösungsstrategien; sie begründet eine Form von Wissenschaftlichkeit, die den Horizont des dogmatischen Methodenfetischismus der klassischen Moderne transzendiert, ohne eine Entscheidung über das Woraufhin oder den Status dieser Überschreitung zu treffen:

Die Einschreibung eines solchen Verhältnisses wird „wissenschaftlich“ sein, das Wort Wissenschaft erfährt aber eine radikale Änderung; ohne etwas von seinen eigentlichen Normen zu verlieren, erzittert es allein dadurch, daß es in ein Verhältnis zu einem absoluten Nicht-Wissen gesetzt wird. [...] Das Nicht-Wissen, das die Wissenschaft selbst exzediert, das Nicht-Wissen, das weiß, wie und wo die Wissenschaft *selbst* zu exzedieren ist, kann wissenschaftlich nicht qualifiziert werden („Wer wird jemals wissen, was es heißt, nicht zu wissen?“ schreibt Bataille in *Le petit*). Es wird das kein bestimmtes Nicht-Wissen sein, das wie eine Figur von der Geschichte des Wissens umschrieben wird, die der Dialektik ausgesetzt

¹² Vgl. hierzu Derridas grundlegende, zeitgleich mit *Die Schrift und die Differenz* erschienene Monographie zu einer „grammatologischen“ Wissenschaft (G, v.a. 106-109. 147-150). Derrida bezieht sich wiederholt auf diese Arbeit, um sich von der großen Erzählung vom „Ende der Metaphysik“ zu distanzieren (vgl. S 202f., Anm. 39).

¹³ „The term ‚method‘, strictly speaking, ‚following a way‘ (from the Greek ‚meta‘, ‚along‘, and ‚odos‘, ‚way‘), refers to the specification of steps which must be taken, in a given order, to achieve a given end.“ (Caws 1967, 339); zum Methodenbegriff auch: Ritter (1980); zum Begriff des Sinns vgl. Thürnau (1995).

ist und die das Eingreifen der Dialektik ermöglicht, sondern der absolute Exzeß jeder *episteme*, jeder Philosophie und aller Wissenschaft. Nur eine zweifache Fragestellung vermag dieses einmalige Verhältnis zu denken; diese doppelte Haltung ist weder ein „Szientismus“ noch eine „Mystik“. (SD 407)

Nicht anders als der Szientismus der Moderne stützt sich die klassische Mystik auf ein methodologisches Dogma: Sie interpretiert die Überschreitung der Grenzen des Wissens „dialektisch“ als Moment eines sinnorientierten *Weges*. Wenn dogmatische Vorentscheidungen dieses Typs in Klammern gesetzt werden, kann das natürlich jederzeit als eine Vorentscheidung zugunsten einer fundamentalen Sinnleere missverstanden werden. Aber damit hätte man die eine Vorentscheidung nur durch eine andere (den Dogmatismus des szientistischen Typs) ersetzt. Verglichen damit entwickelt Derrida eine differenziertere Position. Der wissenschaftlichen Skepsis der Aufklärung verpflichtet, fordert er, die Frage nach dem Weg (dem Sinn oder der Methode unseres Denkens) in der Schwebe zu halten. Statt die beschriebene Antinomie dezisionistisch zu entscheiden, rückt die Dekonstruktion die Antinomie der Entscheidung selbst in den Brennpunkt philosophischen Denkens.

Das mystische Erbe der Religionen und das antinomische Supplement philosophischer Autonomie

Wie bereits angedeutet ist diese radikalisierte Praktik der Transgression wissenschaftlicher Diskurse trotz ihrer Distanz zur Tradition Negativer Theologie der spirituellen Praxis mystischer Diskurse verwandt. Vor dem Hintergrund der christlichen Überlieferung ist man versucht, sie als einen spätmodernen Wiedergänger der mittelalterlichen *cognitio experimentalis* zu deuten. In der Tradition Bonaventuras und Thomas von Aquins versteht sich christliche Mystik allerdings als *cognitio Dei experimentalis*: Das experimentelle Denken mystischer Diskurse gründet in der kontemplativen Erfahrung eines unmittelbaren Kontaktes mit der metaphysischen Urwirklichkeit Gottes.¹⁴ Ganz anders verhält es sich mit einer experimentellen

¹⁴ Vgl. Bonaventura: In tertium librum sententiarum, Opera Omnia III (Quaracchi), Florenz 1887, d. 35 q. 1 corp.; d. 24 dub. 4 u.a.; sowie zum gelegentlichen Gebrauch der entsprechenden Terminologie bei Thomas: Thomas von Aquin: Summa theologiae. Editio Leonina, tom. IV-XII, Rom 1888-1906, I q. 43 a. 5, ad 2; II-II q. 97 a. 2 ad 2; I-II q. 112 a. 5 corp. Zum Begriff der *cognitio experimentalis* bei Bonaventura: Grünewald (1932, 84 Anm. 185). Der Begriff der „*cognitio experimentalis*“ hebt dementsprechend auf den „experimentalen“ Charakter mystischer Erfahrung ab und referiert erst in zweiter Linie auf die diskursiv-experimentellen Aspekte des Weges, der zu dieser Erfahrung führt. Vgl. Haas (1974, 73ff.); Ruh (1990, 24ff.). Unter dem Einfluss des „linguistic turn“ der Philosophie des 20. Jahrhunderts betont die jüngere Mystikforschung zwar den konstitutiven Charakter dieses Weges und widersteht da-

Praktik, die die Suche nach einem letzten Sinngrund methodisch suspendiert. Eine solche Philosophie kann uns keinen Zugang zu den Mysterien religiöser Traditionen erschließen. Sie erschließt uns aber einen denkerischen Freiraum, der das Gedächtnis der metaphysischen Dimension mystischen Denkens zu bewahren erlaubt – und dies nicht obwohl, sondern gerade weil sie zu den entsprechenden Traditionen Distanz hält.

Nicht anders als die Mystik erforscht die Dekonstruktion die Grenzen endlicher Rationalität. Sie kann aber nicht mehr unterstellen, an dieser Grenze einen letzten sinnstiftenden Grund zu berühren. Das hat weitreichende Konsequenzen für das Selbstverständnis dekonstruktiver Diskurse. Denn unter dieser Voraussetzung verliert der philosophische Diskurs die Möglichkeit, seine eigene Sinnhaftigkeit zu rechtfertigen. Weil er sich nicht mit schwächeren „nachmetaphysischen“ Rechtfertigungsstrategien zufrieden gibt, schwebt er gleichsam im luftleeren Raum.

Symptomatisch für die Aporien, die sich daraus gleichermaßen im Verhältnis zur philosophischen Tradition wie zu mystisch-religiösen Sprachspielen ergeben, ist der insbesondere von Jürgen Habermas zu Beginn der 80er Jahre verbreitete Vorwurf, Philosophen wie Foucault und Derrida propagierten einen nietzscheanisierenden Irrationalismus (vgl. Habermas 1985). Bezogen auf Derrida verbindet sich dieser Vorwurf mit einer ingeniosen religionsphilosophischen Lesart, die das Problem der Dekonstruktion dadurch zu entsorgen versucht, dass sie Derridas Werk als Ausläufer einer achtenswerten, aus der Perspektive aufgeklärter Vernunftkritik aber vernachlässigbaren partikulär-religiösen Tradition interpretiert – der Tradition jüdischer Mystik. Das derridasche Denken, so Habermas, entspreche dem Versuch, unter jüdischen Vorzeichen die „neuheidnische(n) Mystik“ (Habermas 1985, 217) der heideggerischen Ursprungsphilosophie zu restaurieren.

Diese Lesart ist falsch.¹⁵ Doch sie berührt einen Grundzug der derridaschen Philosophie: Als eine experimentelle Praxis des Denkens ist die

mit der logozentrischen Versuchung, die paradoxe Sprechweise mystischer Diskurse auf das bloße Ausdrucksmittel einer vorsprachlichen Erfahrung zu reduzieren. Doch es wäre kaum mit dem Selbstverständnis der mystischen Tradition vereinbar, diese experimentelle Dimension von ihrem experimentalen Fundament zu isolieren – der Impetus ihrer diskursiv-experimentellen Praxis hängt an einer den Weg mystischen Erkennens tragenden gnadenhaften Erfahrungsdimension. Vgl. hierzu: Haas (1996, 28-61, 110-188); Haug (1986, 494-508); Certeau (1985, 1031ff.); Haas (1986, 328-332) sowie McGinn (1994, 11-20).

¹⁵ Vgl. hierzu Derridas Replik in *Positionen* (P 28). Dass Habermas ein solcher Lapsus unterlaufen konnte, erklärt sich vermutlich aus der Tatsache, dass er die Dekonstruktion über den „Dekonstruktivismus“ der amerikanischen Literaturwissenschaften kennen lernte und (zumindest zum damaligen Zeitpunkt) kaum mit den Primärquellen vertraut war. Christopher Norris macht in einem Aufsatz über Habermas und Derrida

Dekonstruktion der mystischen Tradition genealogisch verwandt. Anders als die Mystik kann sie sich aber nicht auf einen letzten Sinngrund berufen und erscheint infolgedessen zugleich als Variante eines aus den Fugen geratenen neuheidnischen Irrationalismus im Stile der „Nietzsche GmbH“¹⁶.

Exemplarisch für das – verglichen mit Habermas‘ Entsorgungsstrategie – ungleich subtilere Verhältnis der Dekonstruktion zu Mystik und Irrationalismus ist Derridas Auseinandersetzung mit der judaisierenden Freudinterpretation Yosef Hayim Yerushalmis, die er einer kleinen Schrift mit dem bemerkenswerten Titel *Dem Archiv verschrieben* anvertraut hat. Derrida unternimmt in diesem Text den Versuch, der aporetischen Distanz der Psychoanalyse zur jüdischen Tradition Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Im Namen Freuds erhebt er Einspruch gegen die Tendenz Yerushalmis, die Psychoanalyse für eine partikuläre Tradition zu vereinnahmen, Freud postum „wieder zu beschneiden und so den Bund zu bestätigen“ (AV 75; vgl. 44ff.). Auf dem Spiel steht mit diesem Einspruch die klassische Frage nach den Grundlagen wissenschaftlicher Autonomie: „Eine Wissenschaft, eine Philosophie, eine Theorie, ein Theorem in der *klassischen* Struktur ihres Begriffs sind oder sollten *zumindest* von dem einzigartigen Archiv ihrer Geschichte unabhängig sein.“ (AV 81)

Derrida weiß, dass dieses Postulat auch sein eigenes Wissenschaftsverständnis berührt. Emblematisch für seine eigene Position ist die dreifache Widmung, die er seiner Auseinandersetzung mit Yerushalmi anlässlich einer Reflexion über ein Widmungsschreiben Sigmund Freuds zuspricht (vgl. AV 44): an den atheistischen Juden Yerushalmi, an Derridas gläubigen jüdischen Vater und an Derridas Söhne, von denen er an anderer Stelle bekennt, dass sie nicht beschnitten wurden (Z 233).

In gewisser Weise entspricht die Dekonstruktion dem unmöglichen Versuch, jeder dieser drei Positionen gerecht zu werden – als zielte sie darauf, im Zuge einer Multiplikation widerstreitender Bindungen die Autorität des Archivs mit seinen eigenen Mitteln zu unterlaufen. Was für Freud gilt, muss in diesem Sinne auch für Derrida gelten: Es würde seinem philosophischen Selbstverständnis widersprechen, in ihm einen postmodernen Widergänger jüdischer Mystik zu erblicken, wenngleich sein Denken – und das gilt zumal für den späten Derrida – mit Nachdruck darum ringt, dem Gedächtnis seiner jüdischen Väter Gerechtigkeit

auf die folgenreichen rezeptionsgeschichtlichen Verwerfungen aufmerksam, die aus dieser Fehllektüre resultierten. Vgl. Norris (1992) und DP (engl. 78-82).

¹⁶ Vgl. hierzu Derridas kritische Auseinandersetzung mit der Philosophie Friedrich Nietzsches in *Nietzsche, Otobiographie* (NO).

widerfahren zu lassen. Das *a* in Derridas wegweisendem Neologismus *différance* (vgl. R¹ 29-52) ist dementsprechend nur mit Vorbehalt in der Nähe des rätselhaften ersten Buchstabens des hebräischen Alphabets anzusiedeln.¹⁷ Neben dem tonlosen *Aleph* der hebräischen Sprache erinnert er zugleich an das „Objekt klein *a*“ (Lacan 1978) des atheistischen Psychoanalytikers Jacques Lacan.

Wie steht es vor diesem Hintergrund um Habermas' Irrationalismusvorwurf? In dem angeführten Zitat spricht Derrida vom unaufgebbaren Erbe der Idee wissenschaftlicher Autonomie und erinnert damit an die Tradition der Aufklärung. Wenn das Erbe wissenschaftlicher Autonomie bewahrt werden können und nicht einem „neuheidnischen Irrationalismus“ weichen soll, muss die Dekonstruktion uns zumindest einen supplementären Grenzbegriff von Autonomie zur Verfügung stellen, der den normativen Anspruch der Aufklärung über die Schwelle der „Postmoderne“ zu retten erlaubt. Ist die Dekonstruktion dazu in der Lage?

Einen Ansatzpunkt zur Beantwortung dieser Frage bietet Derridas Rezeption der moralphilosophischen Unterscheidung Kants zwischen „Handlungen aus Pflicht“ und „pflichtmäßigen Handlungen“, die den aporetischen Autonomiebegriff der Dekonstruktion exemplarisch zu profilieren erlaubt.¹⁸ Bekanntlich wird die bloße „pflichtmäßige“ Anpassung an ein System moralischer Regeln von Kant als ein Fall von Heteronomie beschrieben: Die pflichtmäßige Handlung erfolgt aus der Sache äußerlichen, „pathologischen“ Motiven, statt sich aus der aufrichtigen „Achtung fürs Gesetz“¹⁹ zur Einhaltung moralischer Normen motivieren zu lassen. Die Achtung fürs Gesetz kann nur durch das Gesetz selbst motiviert sein. Um pathologische Motive auszuschalten, fordert Kant folgerichtig, sich an der reinen Gesetzesförmigkeit einer Handlung zu orientieren. Das Gesetz (der kategorische Imperativ) verpflichtet das Subjekt *un-bedingt* und *ab-solut*, d.h. los-gelöst von allen kontingenten Motiven, die seine Geltung als *be-dingt* erscheinen lassen. Begreift man das Gesetz als eine starre, von allen Kontingenzen bereinigte Regel, so ist verantwortliches Handeln aber nicht mehr von einem juristischen Kalkül zu unterscheiden – es verwandelt sich in ein geist- und subjektloses „Marionettenspiel“²⁰. Wir geraten deshalb in die paradoxe Situation, die Au-

¹⁷ Vgl. Habermas (1985, 216) und Valentin (1997, 51f.).

¹⁸ Diese Diskussion steht im Kontext von Derridas späteren Arbeiten zu einer „Ethik der Gabe“ und seiner Auseinandersetzung mit Walter Benjamin, vgl. GK, PA, sowie TG.

¹⁹ Vgl. Kant, GMS (B/A 8-16), sowie Kant, KrV (A 144f); dazu: GK 34f. und PA.

²⁰ Kant scheint die aporetischen Konsequenzen einer überzogenen Regelkonformität geahnt zu haben. So fühlt er sich gegen Ende der Dialektik der *Kritik der praktischen*

tonomie einer Handlung nur unter der Minimalvoraussetzung garantieren zu können, dass sie nicht auf einen Akt bloßer Gesetzeskonformität reduziert werden kann. Nur eine Abweichung von der Logik des rationalen Kalküls kann die unableitbare Autonomie des Subjekts garantieren. Kants Forderung, sich bei der moralischen Beurteilung von Handlungen am Vorbild des Naturgesetzes zu orientieren,²¹ wird deshalb von Derrida durch die gegenläufige Forderung ergänzt, jede Entscheidung, die sich auf die Werte von Verantwortung oder Autonomie beruft, der „Probe der Antinomie“ (KAP 53) zu unterziehen: Nur wenn ihre Möglichkeit nicht als gesichert gelten und aus *keiner Regel* erschlossen werden kann, bleibt der Möglichkeitsraum von Autonomie gewahrt – keine *Auto-*nomie ohne *Anti-*nomie.

Jenseits des moralphilosophischen Entdeckungszusammenhangs liefert uns diese „Probe der Antinomie“ ein supplementäres Kriterium zur Beantwortung der Frage nach dem Autonomiestatus wissenschaftlicher Diskurse. Derrida macht darauf anlässlich seiner Auseinandersetzung mit dem Aufklärungsprogramm Kants, der bereits angerissenen Diskussion um das Freudsche Wissenschaftskonzept sowie in seinem unlängst erschienenen, dem Zusammenhang von Vernunft und Demokratie gewidmeten Buch *Schurken* aufmerksam.²²

Derridas aporetische Einsichten in die konstitutive Unvollständigkeit rationaler Begründungs- oder Rechtfertigungsstrategien würden sich in der Tat dem Verdacht des Irrationalismus aussetzen, wären sie nur darauf aus, die Fragwürdigkeit des Autonomieanspruchs moderner Wissenschaften bloßzustellen. Doch sie entdecken in der Fragilität dieses Anspruchs zugleich eine Möglichkeitsbedingung von Autonomie: Das Scheitern des universalen Begründungspostulats der Aufklärung wird zum treibenden Motiv einer grenzwissenschaftlichen Vernunftkritik, die das Erbe der Aufklärung gerade dort bewahrt, wo sie sich ihren Aporien und Antinomien stellt. Die derridasche „Probe der Antinomie“ erweist sich damit als eine Art *grenzwissenschaftliches Supplement*. Sie markiert den neuralgischen Punkt, an den man unablässig zurückkehren muss, wenn die Möglichkeit radikaler Vernunftautonomie nicht gefährdet und ver-

Vernunft dazu genötigt, gleichsam im Gegenzug zu seinen rigiden Ausführungen über die Achtung des Gesetzes die Bedeutung der subjektiven Gesinnung zu würdigen. Ohne diese subjektive Komponente würde das Handeln „in einen bloßen Mechanismus verwandelt werden, wo, wie im Marionettenspiel, alles gut gestikulieren, aber in den Figuren doch kein Leben anzutreffen sein würde.“ (Kant, KpV, A 265).

²¹ Vgl. Kant, KpV (A 122f).

²² Vgl. neben der bereits angeführten Schrift über Freud: WID 174ff, PK 193ff, SSP, sowie mit Blick auf das kantische Aufklärungsprojekt: GW und S.

hindert werden soll, dass man sich in der Endlichkeit regionaler Rationalitäten „einrichtet“ (vgl. WID 176).

Derrida plädiert demzufolge nicht für ein gesichertes Vernunftkonzept; er ergreift aber ebenso wenig Partei für eine Form von Irrationalismus. Die Entscheidung über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit aufgeklärter Vernunft wird vielmehr bewusst in der Schwebelage gehalten — nicht aus Indifferenz oder Gleichgültigkeit, sondern weil die Vernunft einer (un-) möglichen „Ankunft“ vorbehalten bleibt, die (als ereignishafte „Gabe“ angesiedelt „zwischen dem Bedingten und dem Unbedingtem, dem Kalkül und dem Unkalkulierbaren“ (S 205)²³) nur als *nicht-antizipierbare* Zukunft anvisiert werden kann.

Aus der Perspektive der philosophischen Tradition betrachtet erscheint diese ambivalente Haltung als unbefriedigend. Wenn mit formal nachvollziehbaren Argumenten dafür plädiert wird, die Forderung nach einem begrifflich ausweisbaren Vernunftkonzept in der Schwebelage zu halten: Bringt die Dekonstruktion dann nicht spätestens an diesem Punkt doch ein begrifflich klar umschriebenes Vernunftkonzept ins Spiel, das sich im klassischen Sinne des Wortes „kritisch“ zur Diskussion stellen lässt? Warum zieht sich Derrida selbst in seinem jüngsten Appell, „die Ehre der Vernunft zu retten“ (S 215), auf idiomatisch-mehrdeutige Formulierungen zurück, die „das Vernünftige“ nur in unbestimmten Andeutungen berühren?

Strukturanalogien zum metaphysischen Vernunftkonzept des Nikolaus von Kues

Sucht man diese merkwürdige Zurückhaltung zu verstehen, so lohnt es sich, Derridas Position mit einer Position der mystischen Tradition zu vergleichen, welche die Aporien, die sich beim Überschreiten der Grenzen rational gesicherten Erkennens einstellen, unvermittelt als Kennzeichen eines radikalisierten Vernunftkonzepts deutet: der Position des Nikolaus von Kues. In seiner Anfang der 40er Jahre des 15. Jahrhunderts entstandenen Schrift *De coniecturis*, die sich um eine kritische Vertiefung von Grundgedanken seines ersten philosophischen Hauptwerks *De docta ignorantia* bemüht, unterscheidet Cusanus verschiedene Erkenntniskräfte; darunter an hervorgehobener Stelle die Kräfte des Verstandes (*ratio*) und

²³ Vgl.: „Es geht darum, die Vernunft zu denken, das Kommende ihrer Zukunft und ihres Werdens als Erfahrung dessen *was* (und dessen, *der*) kommt oder ankommt – offenkundig als anderes oder anderer, als Ausnahme oder absolute Singularität einer Andersheit, die von der Selbstheit einer souveränen Macht und eines kalkulierbaren Wissens nicht wieder angeeignet werden kann.“ (S 198)

der Vernunft (*intellectus*).²⁴ Der Verstand erscheint als ein diskursives Vermögen, das sich in begrifflichen Entgegensetzungen bewegt. Das Niveau der Vernunft hingegen wird erst in dem Augenblick erreicht, wo man das Widerspruchsprinzip außer Kraft setzt, um sich einem Punkt jenseits der begrifflichen Entgegensetzungen des Verstandes zu nähern: dem Zusammenfall der Gegensätze, der *coincidentia oppositorum*, die in seiner späteren Schrift *De visione Dei* mit der Mauer des Paradieses verglichen wird, jenseits derer sich das Absolute verbirgt.²⁵

Insofern dieses koinzidentale Vernunftkonzept darauf zielt, das Denken in distinkten Alternativen zu überschreiten, ist man versucht, die Dekonstruktion als einen nachkantischen Widergänger des cusanischen Koinzidenzdenkens zu interpretieren.²⁶ Wenn sich bei Cusanus Paradoxien im Sinne des Koinzidenzprinzips einstellen, sobald man nach den letzten Bedingungen endlichen Seins fragt, brechen strukturhomologe Koinzidenzen bei Derrida auf, sobald man auf die Bedingungen der Möglichkeit endlichen Erkennens und Handelns reflektiert. Wo Cusanus auf dem Weg zum Absoluten das Unmögliche mit dem Notwendigen koinzidieren lässt (*impossibilitas coincidit cum necessitate*)²⁷, führt das derrida'sche Autonomiekonzept zu einer Koinzidenz der apriorisch-notwendigen Bedingungen der Möglichkeit mit den Bedingungen der Unmöglichkeit endlicher Subjektivität. Nach Derrida lassen sich derartige, ins Transzendentalphilosophische gewendete Koinzidenzen geradezu als ein Leitmotiv dekonstruktiven Denkens interpretieren: Mit Nachdruck erinnern seine Schriften an die „Notwendigkeit, die transzendente Bedingung der Möglichkeit als Funktion einer Unmöglichkeit zu interpretieren.“ (DP engl. 82)

Anders als bei Derrida führt das Denken paradoxaler Koinzidenzen bei Cusanus aber nicht ins Ungewisse. Wo Derrida die Worte Batailles

²⁴ Vgl. Nicolai de Cusa: *De coniecturis I*, in: h III, c. 6-10. Zum Vernunftbegriff des Cusanus und dem damit verbundenen hierarchisch konzipierten Verhältnis der Erkenntniskräfte des Menschen: Kremer (1998 und 2002); Bormann (1975).

²⁵ Vgl. Nicolai de Cusa: *De visione Dei*, h VI, c. 9-10 u.a.; dazu: Haas (1996b); Haubst (1989); Haug (1989); Klaus (1965).

²⁶ Dennis McCort (2001) sieht in dieser koinzidentalen Denkweise einen Grundzug dekonstruktiven Denkens und schließt daraus auf eine unterschwellige Kontinuität zwischen religiösen, ästhetischen und philosophischen Diskursen, die vom Buddhismus über den Neuplatonismus, die Tradition christlicher Mystik, die Romantik und den deutschen Idealismus bis hin zu Nietzsche und der Dekonstruktion reicht. McCorts literaturwissenschaftlichen Vergleiche tendieren allerdings dazu, die Differenzen zwischen diesen heterogenen Sprachspielen zugunsten einer mystifizierend-harmonisierenden Hervorhebung ihrer Gemeinsamkeiten auszublenden.

²⁷ Nicolai de Cusa: *De visione Dei*, h. VI, c. 9, n. 37,7; vgl. hierzu: Flasch (1973, 194-204).

zitiert – „Wer wird jemals wissen, was es heißt, nicht zu wissen?“ (SD 407) – rechnet Cusanus mit einer qualifizierten Form des Nichtwissens. Obwohl der Überschrift ins Paradox von beiden im Wissen um das Nichtwissen vollzogen wird, hat er nur bei Cusanus einen klar umschriebenen Stellenwert: Er erscheint als unverwechselbares Kennzeichen des höchsten aller geistigen Vermögen, der menschlichen Vernunft. Auch Derrida spekuliert auf ein Denken, das „den fragilen Unterschied zwischen dem *Rationalen* [rationnel] und dem *Vernünftigen* [raisonnable] zu ehren versteht“ (S 215). Doch diese Mutmaßung artikuliert sich im Unbestimmten einer idiomatischen Sprechweise, die jeder Versuchung widersteht, das Vernünftige als eine performativ aktualisierbare oder konstativ gesicherte Größe erscheinen zu lassen.

Die Differenz dieser skeptischen zur metaphysischen Position des Cusaners lässt sich an dessen Konzeption „wissenden Nichtwissens“ ablesen, die die Vernunft mit dem Punkt des Zusammenfalls von Wissen und Nichtwissen koinzidiert lässt. Cusanus hat für diese Unterstellung (aus vormoderner Perspektive betrachtet) triftige Argumente. Aufgrund der göttlichen Gnade ist alles im Menschen darauf ausgerichtet, das Wahre zu erkennen. Das begrifflich-diskursive Erkennen kann aber nur zu relativen Aussagen gelangen. Der *regula doctae ignorantiae* entsprechend, die von Cusanus – ebenso wie das Postulat unendlichen Erkenntnisstrebens – bereits im ersten Kapitel seines ersten Hauptwerks eingeführt wird, ist das diskursive Erkennen notwendig unpräzise.²⁸ Der Verstand kann mehr oder weniger Wahres erkennen; er kann – wie Cusanus in *De coniecturis* vertiefend ausführt – zu *Mutmaßungen* über die Wahrheit gelangen, erreicht aber niemals ein präzises Wissen. Wer dennoch daran festhält, nach dem durch diskursive Verstandesrationalität verfehlten Wahren zu fragen, entdeckt folgendes Paradox: Ließe es sich mit den Mitteln des Verstandes erfassen, so handelte es sich dabei nicht wirklich um das Gesuchte; denn jeder Begriff, der es de-finierte, ließe es erneut zu einer endlich-relativen Größe gerinnen, die von einer anderen, ihr entgegengesetzten Größe abgegrenzt werden kann. Er verfehlte also genau das, was es als un-endlich und damit ab-solut erscheinen lässt. Soll nicht von vornherein ausgeschlossen sein, zu einem Wissen um das Wahre zu gelangen, bleibt folglich nur ein einziger Weg: Das Erkennen muss den Modus begrifflich-diskursiven Erkennens überschreiten.

²⁸ Vgl. Nicolai de Cusa: *De docta ignorantia*, h I, c. 1. Der Begriff der *regula doctae ignorantiae* wird von Cusanus als Bezeichnung für das Verfahren des Erkennens durch Vergleichen explizit erst in seiner Schrift *De venatione sapientiae* gebraucht (h XII, c. 26 n. 79, 1).

Das cusanische Werk gleicht einer Spiralbewegung, die die hier schematisch vereinfachte Grundoperation seiner philosophischen Argumentation aus unterschiedlichsten Frageperspektiven einzukreisen versucht, um seine Leser immer wieder zu der Einsicht zu führen, dass das Absolute nur im Modus der *docta ignorantia* erkannt werden kann: in der Überschreitung des Zusammenfalls der Gegensätze,²⁹ d.h. in einer Bewegung, die das Operieren mit begrifflichen Entgegensetzungen an seine Grenzen stoßen und einem wissenden Nichtwissen weichen lässt. Aber was rechtfertigt die paradoxe Überzeugung, in der Überschreitung diskursiver Rationalität sicher zu einer höheren Erkenntnis, einem *wissenden* Nichtwissen gelangen zu können? Das cusanische Argument zur Rechtfertigung dieser Überzeugung wird von Derrida in seinem ebenfalls in *Die Schrift und die Differenz* abgedruckten Aufsatz *Gewalt und Metaphysik* ausführlich zitiert. Es steht unter dem Einfluss des platonischen *Phaidon* und ist transzendentalphilosophischen Argumentationsstrategien verwandt.³⁰

Jede Frage setzt ein vorbegriffliches Wissen um das Gefragte voraus. Sie hat zwar keinen klaren Begriff von dem, wonach sie fragt (sonst würde sie nicht nach dem Gefragten suchen); wüsste sie aber überhaupt nichts von dem, wonach sie fragt, so könnte sie nicht einmal danach suchen. Für Cusanus enthält aus diesem Grund jede Frage bereits implizit die Antwort auf das Gesuchte: „Jede Frage nach Gott setzt das Erfragte voraus, und zu antworten ist eben, was in der Frage nach Gott die Frage selbst voraussetzt.“³¹

Wir verfügen also bereits über eine Kenntnis der absoluten Wahrheit, sobald wir nach der Wahrheit fragen oder unsere endlichen Antworten auf das menschliche Wahrheitsstreben als unvollkommen, relativierbar und damit frag-würdig erfahren. Weil das, wonach die Vernunft im Eingeständnis ihrer eigenen Endlichkeit und Relativität fragend sucht, eine nicht-relativierbare und damit absolute Größe ist, weiß sie außerdem, dass es nur jenseits der relativen, begrifflichen Entgegensetzungen des Verstandes gefunden werden kann. Wenn überhaupt, kann sich das Absolute nur am Punkt des Zusammenfalls der Gegensätze offenbaren. Das Absolute *muss* aber am Punkt des Zusammenfalls der Gegensätze offenbar werden – wäre es anders, so *gäbe* es kein Wissen vom Absoluten und

²⁹ Zum Begriff des „Zusammenfalls der Gegensätze“ vgl. Stallmach (1989).

³⁰ Zum Einfluss des platonischen *Phaidon*: Kremer (1993, 167-173).

³¹ Nicolai de Cusa: *De sapientia* II, h V, n. 29, 23-25; die Grundlinien dieser Argumentation werden bereits in *De coniecturis* entwickelt; vgl. *De coni.* I, h III, c. 5-7; ähnlich: *De principio*, h X 2b, n. 26-29; *De theol. compl.*, h X, c. 4; *De li non aliud*, h XIII, c. 3; *De apice theoriae*, h XII, n. 5, n. 15; dazu: Álvarez-Gómez (1965); Colomer (1975); Haubst (1975); Kremer (1993).

es wäre nicht einmal möglich, nach seiner Wirklichkeit fragend zu suchen oder unsere endlichen Antworten auf das Streben nach Wahrheit als unvollkommen und fragwürdig zu erfahren.

Aus dieser Perspektive ist die Verdunklung, die eintritt, sobald wir die begrifflichen Entgegensetzungen der Ratio und das für unser rationales Erkennen konstitutive Widerspruchsprinzip überschreiten, der Blendung des Auges beim Blick in die Sonne vergleichbar, die in Platons Sonnenleichnis den Aufstieg zur Idee des Guten kennzeichnet.³² Das Dunkel des an der Mauer der Koinzidenz eintretenden Nichtwissens erscheint als Ausdruck der höchsten Form von Helligkeit.³³ „Je tiefer es [scil. das Auge, JoH] also die Dunkelheit erkennt, in desto größerer Wahrheit erreicht es in der Dunkelheit das unsichtbare Licht.“³⁴

Diese Konzeption „wissenden Nichtwissens“ bleibt allerdings an eine metaphysische Voraussetzung gebunden: Sie ist nur in dem Maße plausibel, wie das Nichtwissen als Antwort auf eine unabweisbare Frage erscheint; und sie stößt an ihre Grenzen, wenn das fragende Staunen über das Rätsel der Welt seine Selbstverständlichkeit verliert. „Man hört nur die Fragen, auf welche man im Stande ist, eine Antwort zu finden“ – konstatiert 400 Jahre nach Nikolaus von Kues Friedrich Nietzsche in einem Aphorismus der *Fröhlichen Wissenschaft*.³⁵ Wenn der Glaube an einen letzten Sinngrund verblasst, ist es nur eine Frage der Zeit, bis auch die *Frage* nach letzten Gründen in eine Krise gerät. Die derridasche „Methode“, die Frage nach dem Sinn von Zeichen in Klammern zu setzen, entspricht damit einer präzisen Umkehrung der cusanischen Argumentation. Während Cusanus von der Evidenz der Frage nach dem Vollkommenen und Wahren auf die Evidenz einer Antwort schließt, schließt die aporetische Methode der Dekonstruktion gleichsam von der modernen Krise metaphysischer Antworten auf eine Krise der diesen Antworten korrespondierenden (Sinn-) Frage.

Die „methodische“ Grundhaltung der Dekonstruktion lässt sich vor diesem Hintergrund als Reaktion auf eine fundamentale Sinnkrise deuten: Weil mit der Existenz des Absoluten auch die *Frage* nach Sinn und Wahrheit zweifelhaft geworden ist, ist es wissenschaftlich konsequent,

³² Vgl. Platon, *Politeia*, 507b–509b.

³³ Zur Unsichtbarkeit des Lichts und der „allerheiligsten Dunkelheit“ des Absoluten: Nicolai de Cusa: *De li non aliud*, h XIII, c. 3 p. 7,1–12 u. c. 11; sowie *De visione Dei*, h VI, c. 13; dazu: Beierwaltes (1988).

³⁴ *Quanto igitur scit caliginem maiorem, tanto verius attingit in caligine invisibilem lucem*. Nicolai de Cusa: *De visione Dei*, h VI, c. 6 n. 21, 20f.

³⁵ Nietzsche, KSA 3, 505 (Aph. 196). Foucault (1975, 67f.) knüpft an dieses Zitat in seiner Archäologie des Wissens an.

sich in Sinn- und Wahrheitsfragen einen Habitus strengster Enthaltbarkeit aufzuerlegen, um mit dekonstruktiven Mitteln den Bruch zu erforschen, der derartige Fragen unter den Bedingungen der Moderne ihrer fraglosen Plausibilität beraubte. Die Philosophie darf diese methodisch legitimierte Enthaltbarkeit dann aber nicht unvermittelt als eine höhere Form von Vernunft interpretieren. Die Möglichkeit einer „höheren“, im cusanischen Sinne hyperrationalen Form von Vernunft kann nach dem „Tode Gottes“ nicht mehr als gesichert gelten. Die Philosophie muss sich vielmehr der Möglichkeit ihres eigenen Endes stellen. Selbst ihr Potential, sich als Wegbereiterin einer zukünftigen Vernunft zu gerieren, muss mit wachsender Distanz zu ihren metaphysischen Wurzeln schwinden.³⁶ Verunsichert über die motivationalen Ressourcen philosophischen Fragens entdeckt sie ihre eigene Sterblichkeit: „[O]b das Denken jenseits von diesem Tod oder dieser Sterblichkeit der Philosophie und vielleicht sogar dank ihrer eine Zukunft habe [...]; und noch weitaus sonderbarer, ob die Zukunft selbst somit eine Zukunft habe, das sind Fragen, die nicht im Bereich des Beantwortbaren liegen. Es sind dies Probleme, die ihrer Herkunft nach und für dieses eine Mal wenigstens der Philosophie als Probleme gestellt werden, die sie nicht lösen kann.“ (SD 112)

Die Reduplizierung der Sinnfrage als Ausgangspunkt einer Radikalisierung des Koinzidenzbegriffs

Historisch wäre es irreführend, die Krise, auf die das derridasche Denken antwortet, unvermittelt als eine *religiöse* Sinnkrise zu deuten. Die Dekonstruktion antwortet vielmehr auf die von Husserl als „Krisis der europäischen Wissenschaften“ (Husserl 1954) umschriebene Problemkonstellation und das Scheitern des husserlschen Programms, diese Sinnkrise durch eine Wiederbelebung der Praxis philosophischer Urteilsenthaltung zu „bewältigen“. Paradigmatisch für den daraus resultierenden Epochenumbruch sind Derridas frühe Husserlstudien. Derrida versucht dort, die Aporien freizulegen, in die sich Husserls Ansatz verstrickt, die Praxis der *epoché* in den Dienst einer Restauration des abendländischen und insbesondere cartesianischen Wissenschaftsideals zu stellen.

Als ein exemplarisches Schwellenereignis erweist sich das Beispiel der husserlschen Phänomenologie aber noch in einer weiteren Hinsicht. Husserl hatte die Praxis der *epoché* in gewisser Weise instrumentalisiert. Aus der spirituellen Praxis antiker Skepsis hervorgegangen, sollte sie dazu beitragen, die Philosophie erneut in den Rang einer „strengen Wissen-

³⁶ Vgl. hierzu Derridas Auseinandersetzung mit dem eschatologischen Vernunftkonzept von Karl Marx in *Marx' Gespenster* (MG).

schaft³⁷ zu erheben. Die religionsphilosophischen Implikationen dieses Vorgangs treten erst mit dem Scheitern dieses Programms zutage. Denn die husserlsche Krise wird in diesem Augenblick zum Ausgangspunkt einer philosophischen Bewegung, die die Praxis der *epoché* von ihrer szientistischen Verengung befreit und damit Perspektiven erschließt, an ältere, mystische oder weisheitliche Praktiken der Urteilsenthaltung wieder anzuknüpfen. Exemplarisch hierfür sind Michel Foucaults späte Arbeiten zur antiken Lebenskunst, die hinsichtlich ihres problemdiagnostischen Ausgangspunktes mit dem derridaschen Denken konvergieren, aber auch Derridas späte Studien zur Freundschaft oder seine Arbeiten zur Mystik und Negativen Theologie.³⁸

Der an Kant und Husserl orientierte wissenschaftsgeschichtliche Hintergrund der derridaschen *epoché* verhindert unterdessen, unter Verweis auf die Krisis der abendländischen Wissenschaften ungebrochen zu den vorneuzeitlichen Sprachspielen religiös-weisheitlicher Traditionen zurückzukehren.³⁹ Derridas ambivalente Radikalisierung der husserlschen *epoché* entspricht vielmehr dem Versuch, das programmatische Erbe einer streng wissenschaftlichen Philosophie unter aporetischen Vorzeichen zu bewahren.⁴⁰ Es gibt unter den philosophischen Diskursen der Wende zum 21. Jahrhundert wohl keinen Diskurs, der in seinem Anspruch auf wissenschaftliche Strenge radikaler verfährt als der „Hyperrationalismus“ der Dekonstruktion — „die Dekonstruktion, wenn es so etwas gibt, bleibt in meinen Augen ein unbedingter Rationalismus“ (S 191), unterstreicht Derrida in seiner bereits erwähnten jüngsten Publikation.⁴¹

³⁷ So der Titel der 1910/11 erschienenen programmatischen Abhandlung (Husserl 1984). Kritisch dazu: Sturm (2002, 357-391).

³⁸ Vgl. PF, GF, WNS, AN.

³⁹ In diesem Punkt unterscheidet sich die dekonstruktive Radikalisierung der husserlschen *epoché* von den bereits angeführten Studien Hans Peter Sturms, die – obwohl unabhängig von Derrida und Foucault entstanden – hinsichtlich ihrer Problemdiagnose mit der Husserlkritik des frühen Derrida konvergieren. Sturms Studien knüpfen an Traditionen antiker Lebenskunst, der akademischen und pyrrhonischen Skepsis sowie an die kontemplativ-asketischen und mystischen Bewegungen von Antike und Mittelalter an und berücksichtigen neben der abendländischen Mystik auch verwandte Strömungen im Kontext indischer Weisheitslehren. Ähnlich wie Foucault in seinen späten Publikationen zu einer „Ästhetik der Existenz“ stehen sie dabei Pierre Hadots Arbeiten zur antiken „Philosophie als Lebensform“ nahe.

⁴⁰ Vgl. hierzu Derridas Wiederaufnahme seiner frühen Auseinandersetzung mit Husserl in den *Schurken* (S 167-189).

⁴¹ Exemplarisch für dieses im strengen Sinne wissenschaftliche Selbstverständnis Derridas ist, neben den bereits erwähnten, im Umfeld von *De la grammatologie* entstandenen Arbeiten der 60er Jahre, seine Auseinandersetzung mit dem szientistischen Wissenschaftskonzept John Searls, die (obwohl den „wilden 70er-Jahren“ entsprungen) den Anspruch auf analytische Strenge nicht unter- sondern überbietet. Der rhetorische

Würde die Dekonstruktion lediglich auf eine Infragestellung der Möglichkeit abzielen, in philosophischer Perspektive von letzten Sinngründen zu sprechen, so wäre sie nicht von einer mystagogischen Praxis zu unterscheiden, die dazu anleitet, den (Ab-)Grund unseres Denkens im Scheitern aller Begründungsversuche zu affirmieren. Derrida weiß, dass eine derartige (gewollt oder ungewollt) onto-theologische Wiederaneignung der dekonstruktiven Verneinungen und Paradoxien jederzeit möglich ist und strenggenommen – wie er in *Wie nicht sprechen* eingesteht – sogar „unvermeidlich, solange man eben genau im Element der onto-theologischen Logik und der onto-theologischen Grammatik spricht“ (WNS 19). Doch die Aporien der Dekonstruktion sind nicht das Resultat einer radikalisiert-mystagogischen Problemstellung im Stile der anglo-amerikanischen „Radical Orthodoxy“.42 Die „grammatologischen“ Studien Derridas weichen von einer sinn- und zielgerichteten, transitiven (und damit per definitionem „onto-theologischen“) Grammatik dieses Typs in einem zwar marginalen, dafür aber um so irritierenderen Punkt ab: Sie wissen um die Fragilität abgründiger Fragen und unterbrechen den syntaktischen Parcours in den „Abgrund“ durch eine reflexive Verdopplung der Frage. Nicht die In-Frage-Stellung letzter Gründe, sondern die Infragestellung der Möglichkeit philosophischen Fragens steht im Brennpunkt ihrer Aufmerksamkeit. Ähnlich wie Michel Foucault problematisiert die Dekonstruktion die Dialektik von Frage und Antwort und misstraut Sprachspielen, die sich unumwunden zutrauen, „letzte Fragen“ zu stellen.43

Gestus des derridaschen Sprachspiels, der insbesondere den ersten Teil dieser Arbeit dominiert, versperrt allerdings (wenngleich in der Sache begründet) den Zugang zu seiner Argumentation. Vgl. LI; zum Begriff des „Hyperrationalismus“ S 203, Anm. 39.

⁴² Vgl. hierzu den programmatischen Sammelband Milbank/Pickstock/Ward (1999), sowie exemplarisch in Auseinandersetzung mit Thomas von Aquin: Milbank/Pickstock (2001). Zur theologischen Kritik dieses Ansatzes: Hemming (2000). In welcher Weise die postmoderne Rezeption von philosophischen Werken der *Epoche der epoché* zu einer systematischen Verkennung ihrer Diskurse führt, lässt sich exemplarisch an der insbesondere von Catherine Pickstock vorgetragenen „radikal orthodoxen“ Kritik dieser Epoche studieren. Vgl. Pickstock (1998, 3-46, 101-118); Milbank/Pickstock (2001, 90-92): Indem sie die *epoché* des Sinns mit einer Vorentscheidung über die Sinnfrage verwechselt, dämonisiert sie ein Konstrukt, das den Texten Derridas nur mit Mühe zu entnehmen ist. Das ist insofern bedauerlich, als das Programm der „radikalen Orthodoxie“, die inspirierende Fremdartigkeit der partizipativen, prä-skotischen Ontologie von Antike und Mittelalter wieder frei zu legen, durchaus Perspektiven erschließt, die geistige Stagnation der Postmoderne zu überwinden, ohne hinter das Reflexionsniveau der *Epoche der epoché* zurückzufallen. Etwas behutsamer sind in dieser Hinsicht die Arbeiten von Graham Ward (2000 und 1997).

⁴³ Zur Verwandtschaft der dekonstruktiven Reduplizierung der Frage mit der foucaultschen *epoché* des Sinns vgl. Foucaults *Theatrum philosophicum*: „Was ist die Antwort auf

Die im doppelten Sinne *epochale* Zurückhaltung der Dekonstruktion folgt damit jener sinnkritischen Denkbewegung, die Derrida (in betont kantischer Diktion) anlässlich seines bereits angeführten frühen Essays *Gewalt und Metaphysik* als „Gemeinschaft der Frage“ umschrieben hat:

Gemeinschaft der Frage also, in dieser leicht zerbrechlichen Instanz, in der die Frage noch nicht so weit bestimmt ist, daß sich unter der Maske der Frage die Hypokrisie einer Antwort schon bereithält, und daß ihre Stimme sich schon zum Betrug in der Syntax der Frage selbst hat verformen lassen. Eine Gemeinschaft der Entscheidung, der Initiative, der absoluten Anfänglichkeit, die aber bedroht ist; in der die Frage noch nicht die Sprache fand, die sie zu suchen beschlossen, und in der sie sich noch nicht um ihre eigene Möglichkeit versichert hat. Gemeinsamkeit der Frage über die Möglichkeit der Frage. Das ist wenig – fast gar nichts – hier aber suchen und versammeln sich heute eine nicht in Angriff nehmbar Würde und Pflicht der Entscheidung. Eine nicht in Angriff nehmbar Verantwortung. (SD 122)⁴⁴

Wer unter Berufung auf die Krisis der abendländischen Wissenschaften ungebrochen zur mystischen Affirmation eines souveränen Herrn der Geschichte zurückkehren wollte, könnte sich nicht auf die philosophische Bewegung berufen, die in diesem Zitat um Sprache ringt. Sie erlaubt aber ebenso wenig, metaphysische Diskurse aus dem Ringen um die Verantwortung philosophischen Fragens auszuschließen. In dem Maße, wie Strategien, den undefinierten Platz der Vernunft durch „nachmetaphysische“ Rationalitätskonzepte zu besetzen, als problematisch erscheinen, kommen auch metaphysische Diskurse im Stile der cusanischen Mystik als ernstzunehmende Gesprächspartner im Streit um die Autorität philosophischer Argumente in Betracht. Als Erben einer Tradition, die seit den Vorsokratikern die Grenzen endlichen Erkennens erkundet, um der Andersheit des Ungedachten Raum zu gewähren, stehen diese Diskurse der Dekonstruktion näher als jede andere philosophische Tra-

die Frage? Das Problem. Wie löst man das Problem? Indem man die Frage verschiebt. Das Problem entzieht sich der Logik des ausgeschlossenen Dritten [...]. Statt dialektisch zu fragen und zu antworten, gilt es problematisch zu denken.“ (Foucault 1977, 44)

⁴⁴ Die Infragestellung metaphysischen Fragens kennzeichnet auch Jean-Luc Marions (1994 und 1996) „Dekonstruktion“ der Metaphysik. Desungeachtet ist die marionsche „Heterologie“ ebenso wenig wie die in *Gewalt und Metaphysik* kritisierte lévinassche Heterologie der von Derrida als „Gemeinschaft der Frage“ umschriebenen dekonstruktiven Bewegung zuzurechnen. Unter dem Gesichtspunkt der von Derrida und Foucault aufgeworfenen Problematik betrachtet entziehen sich heterologische Diskurse im Stile von Levinas und Marion vielmehr der Verantwortung für die Sprache ihres Denkens und riskieren damit, zu einem „infiniteistischen Dogmatismus präkantischen Stils zurückzukehren“ (SD 198). Zum kritischen Vergleich der Diskurse von Derrida und Marion: Vries (1999, 40-95).

dition. Angesichts der dekonstruktiven Reduplizierung der Sinnfrage haben sie gleichwohl mit beunruhigenden Irritationen zu rechnen.

Für die metaphysische Tradition hatte das unendlich Andere stets den Charakter einer hyperessentiellen Fülle: Es markierte den Fluchtpunkt eines unendlichen Strebens, das Telos einer Sehnsucht nach Vollendung. Nikolaus von Kues schließt aus diesem Grund die Möglichkeit einer rückhaltlosen Zuspitzung des mystischen Paradoxes aus: die Möglichkeit etwa einer Koinzidenz von Tod und Leben oder eines Ineinsfalls von Gut und Böse wird von ihm dezidiert zurückgewiesen.⁴⁵ Selbst wenn die Negative Theologie Gott als ein Nichts bejaht, ist diese Bejahung stets Teil einer syntaktischen Aufstiegsbewegung, die das Nichts als ein Mehr an Sein, die Verneinung des Seins als eine vollkommeneren Gestalt des Lebens aufscheinen lässt: „Wenn man sagt, das Nicht-Seiende gehe dem Seienden voraus, dann ist – nach Platon – dieses Nicht-Seiende gewiss besser als das Seiende und ebenso die Verneinung, die der Affirmation vorausgeht. Folglich geht sie voraus, weil sie besser ist. Das Nicht-Gute ist nicht besser als das Gute. Aus diesem Grunde geht ihm also das Gute voran und ist nur Gott das Gute, da es nicht Besseres gibt als das Gute.“⁴⁶

Auf den ersten Blick steht dieses Argument im Widerspruch zum cusanischen Koinzidenzgedanken, da es erneut mit entgegengesetzten semantischen Bestimmungen operiert und für Gott *eine* dieser Bestimmungen (das Leben, das Gute) privilegiert. Doch das entscheidende Argument des Cusaners ist nicht semantischer, sondern (modern gesprochen) sprachpragmatischer Natur: Wäre das Nichts nicht in einem eminenten Sinne besser als das Seiende, so gäbe es kein Motiv, nach seiner Erkenntnis zu streben bzw. im Streben nach Erkenntnis des Absoluten den Koinzidenzgedanken zu fassen. Das Telos eines Strebens ist apriori gut. Das Nichts ist folglich nicht der Tod: Es ist besser als das Leben.

Wenn diese sprachpragmatische Evidenz nicht mehr greift, weil die Krise philosophischen Fragens dazu zwingt, das Motiv unbedingten Erkenntnisstrebens in Klammern zu setzen, kann das, was in Cusanus' Augen noch als absurd erschienen wäre, nicht länger ausgeschlossen werden. Das Widersinnige wird denkbar – nicht aus Freude an absurden Gedanken, sondern aus der Einsicht in die Denkwürdigkeit einer Krise, die den aufrechten Gang philosophischen Fragens gefährdet und zugleich die Chance einer machtkritischen Radikalisierung metaphysischer Vernunftkonzepte freisetzt.⁴⁷

⁴⁵ Vgl. Nicolai de Cusa: *De li non aliud*, h XIII, c. 23 p. 55f.

⁴⁶ Nicolai de Cusa: *De li non aliud*, h XIII, c. 23 p. 55, 29 - 56, 1.

⁴⁷ Die absurde Vision einer Zuspitzung des Koinzidenzgedankens zu einer Koinzidenz von Leben und Tod wird von Derrida bereits in *La voix et la phénomène* in Auseinan-

In *Gewalt und Metaphysik* äußert sich Derrida sehr pointiert zu den Konsequenzen dieser Radikalisierung des Koinzidenzgedankens: „Die unendliche Andersheit als Tod läßt sich nicht mit der unendlichen Andersheit als Positivität und Präsenz (Gott) versöhnen. Die metaphysische Transzendenz kann nicht zugleich Transzendenz zum Anderen als Tod und zum Anderen als Gott sein. Es sei denn, Gott hieße Tod, was nach alledem nur vom Ganzen der klassischen Philosophie, in der wir Gott als Leben und Wahrheit des Unendlichen und der positiven Präsenz verstehen, *ausgeschlossen* wurde. Was bedeutet aber dieser *Ausschluß* anderes als der Ausschluß jeder besonderen *Bestimmung*?“ (SD 176)

Im Prinzip wird die Legitimität des metaphysischen Vorbehalts gegenüber einer rückhaltlosen Zuspitzung des Koinzidenzgedankens auch von Derrida nicht in Zweifel gezogen. Gott heißt nicht Tod! Die klassische Metaphysik hatte triftige Gründe das auszuschließen, und jede „nachmetaphysische“ Mystik mogelt sich an den Inkonsistenzen vorbei, die das mystische Sprachspiel heimsuchen, sobald man vorgibt, zu wissen, was dieses Sprachspiel verfehlt. Dass die neuplatonische Metaphysik des Cusaners aus diesen Inkonsistenzen kein Geheimnis macht, ist ihr folglich nicht als Schwäche auszulegen: Sie fordert Gott so zu denken, dass seine Unendlichkeit jede semantische Bestimmung (und folglich auch die semantische Opposition von Leben und Tod) überschreitet, und behält sich gleichwohl vor, ihn als das Leben zu bestimmen, das in „hyperessentieller“ Weise über den Tod triumphiert. Diese Aufrichtigkeit bewahrt die cusanische Mystik vor dem Obskurantismus postmoderner „Mystiker“. Denn es gibt keinen „sauberen“ Ausweg aus der beschriebenen Aporie. Auch die dekonstruktive Radikalisierung des Koinzidenzgedankens hat ihren Preis: Indem sie ihn rückhaltlos zur Anwendung bringt, kann sie nicht mehr garantieren, in ihren Paradoxien einen sinnvollen Gedanken zu fassen. Sie zahlt diesen Preis allerdings, um das Erbe „strenger Wissenschaftlichkeit“ zu bewahren und könnte folglich (an rationalen Maßstäben gemessen) das „stärkere Argument“ für sich verbuchen — wenn das nicht auf einen Pyrrhussieg hinauslaufen würde.

Derrida bleibt allerdings bei dieser für das mystische Denken desaströsen Dichotomie nicht stehen. Er fährt vielmehr fort: „Wenn Gott deshalb *nichts* (Bestimmtes) ist, kein Lebendiges, weil er *alles* ist, heißt das nicht, daß er gleichzeitig das Ganze und das Nichts, Leben und Tod ist? Das bedeutet, daß Gott in der Differenz zwischen Allem und Nichts, Leben und Tod usw. ist, erscheint oder *benannt wird*. In der Differenz und

dersetzung mit dem cartesianischen Cogito entfaltet (vgl. SP 75f. Zu den machtkritischen Dimensionen der modernen Krise des Denkens vgl. S 209ff).

im Grund als die Differenz selbst. Diese Differenz ist das, was man Geschichte nennt. Gott ist in ihr *eingeschrieben*.“ (SD 176)

Die Dekonstruktion kann aus eigener Kraft nicht garantieren, dass sich in der Koinzidenz von Leben und Tod ein sinnvoller Gedanke offenbart – das Ethos wissenschaftlicher Zurückhaltung ist mit haftungspflichtigen Garantieverprechen unverträglich.⁴⁸ Doch wenn Gott in die Archive der Geschichte „eingeschrieben“ ist, *kann* die metaphysische Frage nach den Spuren seiner Wirklichkeit jederzeit wieder aufbrechen, *kann* sich das mystische Staunen jederzeit in einer Sprache der Anrufung inkarnieren, die, indem sie Gott *bei seinem unaussprechlichen Namen ruft*, die Sehnsucht nach dem Unendlichen wiedererwachen lässt. Weil die Lexik, Syntax und Pragmatik unserer Sprache dieses Erbe archiviert, *kann das* jederzeit geschehen, wie es seit unvordenklichen Zeiten geschah. Nichts hält die Theologie davon ab, an diesem Punkt zu spekulieren: War es nicht Gott selbst, der die Archive der Menschheit mit dem schwer zu entziffernde Siegel seines Namens imprägnierte? Gleicht die Sprache seiner Selbstoffenbarung nicht dem Code eines Computervirus, der die hybriden Programme kreditträchtiger „Marktführer“ im Dienste eines namenlosen Autors arbeiten lässt?

Das Archiv der Offenbarungsgeschichte

„Das bedeutet, daß Gott in der Differenz zwischen Allem und Nichts, Leben und Tod usw. ist, erscheint oder *benannt wird*. In der Differenz und im Grund als die Differenz selbst.“ (SD 176) Wie Derridas jüngere Studien zur Tradition Negativer Theologie zeigen, führt der in diesem Zitat nur andeutungsweise formulierte Verweis auf die Namen Gottes die Theologie nicht in unbekanntes Terrain. Die Sprache der Anrufung des einzigartigen Namens zählt zu den unutilgbaren Fermenten ihrer Offenbarungsgeschichte und markiert (wie nicht nur das *Proslogion* des Hl. Anselm zeigt) ein konstitutives Moment selbst ihrer metaphysischen Diskurse. Da der Sinn mystischer Sprachhandlungen nicht gesichert werden kann, nötigt die Dekonstruktion allerdings dazu, ernst zu machen mit der Kehrseite des Einzigartigen; ernst zu machen mit einer Entdeckung, die bereits den apokalyptischen Christen der ersten Jahrhunderte mahnend vor Augen stand: dem Unvermögen, sich aus eigener Kraft in seiner Spur halten zu können (vgl. Hoff 2002). Es gäbe keine Sprache der Anrufung, ohne die Erfahrung ihrer „Unhaltbarkeit“. Diese Einsicht ist nicht neu. Die dekonstruktive Sinnkrise zwingt lediglich dazu, sich ihrer vollen Tragweite zu stellen. Sie erinnert daran, dass die Kirche als Hüte-

⁴⁸ Zum beschränkten Haftungspotential wissenschaftlicher Diskurse vgl. LI.

rin der Namen Gottes immer schon von einem *fading* heimgesucht wurde; dass sie mit unerbittlicher Notwendigkeit immer wieder in den Sog einer Sinnkrise geraten musste, an deren Ende sie nichts als Namen zurückbehielt – nichts als tote Grammata, nichts als die Asche eines verloschenen Lebens: „Ich weiß Deine Werke, *dass Du den Namen hast*, Du lebst, *und doch tot bist*. Wache!“ (Offb 3,1-2; Herv. JoH.).

Die Erfahrung des Einzigartigen, selbst wenn sie sich in diesem Augenblick, in der Spur dieses „Wache!“ wiederholen würde: sie würde dem ungebrochenen Schritt einer Metaphysik klassischen Stils nicht wieder Raum gewähren. Das *fading* des metaphysischen Sinnpostulats würde sich mit unwiderstehlicher Notwendigkeit wiederholen. – So bliebe der Theologie angesichts ihrer Verwurzelung im „Raum kirchlichen Lebens“ allenfalls die „nachmetaphysische“ Option, sich auf die „genuin theologischen“ Wurzeln ihrer Tradition zu besinnen und sich mit der „narrativen“ Wiederholung ihrer Offenbarungsgeschichte zu bescheiden. Aber würde sie nicht auch dann der metaphysischen Versuchung erliegen, der *Gabe* ihrer Offenbarung vorzugreifen? Würde die Theologie in ihrer Sorge, die Demarkationslinien zwischen dem Innen- und dem Außenraum der „Gemeinschaft des Glaubens“ zu sichern, nicht unweigerlich der Versuchung erliegen, die Namen, deren Gedächtnis sie verwaltet, mit der unverfügbaren und unverwaltbaren Wahrheit zu verwechseln, an die diese Namen erinnern sollen?

Wenn es wahr ist, dass der Begriff der Offenbarung an ein nicht-antizipierbares, apokalyptisches Ereignis erinnert, das die „Communio“ der Glaubenszeugen „wie einen Dieb“ (Offb 16,15; 1 Thess 5,2; 2 Petr 3,10) heimsucht, muss dieser Weg schon aus „genuin theologischen Gründen“ im Weglosen enden. Den von Derrida freigelegten formalen Konstitutionsbedingungen eines jeden „Gabegeschehens“ homolog erweist sich der Ort, an dem die Gabe der Offenbarung „statthat“, seit jeher als atopisch – als eine nicht-antizipierbare Heterotopie, die die Verantwortung des theologischen Zeugnisses herausfordert, ohne dass die Sprache des Glaubens ihrer je habhaft werden könnte.⁴⁹ Die Theologie würde ihrer Dekonstruktion vergeblich ausweichen, denn sie hat sich längst schon in ihren Archiven eingenistet.

In *Gewalt und Metaphysik* wird der Name Gottes unter den Vorzeichen einer der cusanischen Mystik verwandten koinzidental Logik eingeführt. Derrida umschreibt ihn aber als das verschwindende Moment einer Differenz und nicht als Fluchtpunkt einer hyperessentiellen Einheit.

⁴⁹ Vgl. hierzu Derridas Auseinandersetzung mit Platons Timaios sowie seine Analysen der „Wüste“ des Glaubens in *Chora* (CH) sowie *Sauf le nom* (AN).

Denn der Punkt, an dem sich Gott offenbart, fällt „nach“ Derrida nicht mehr selbstredend mit dem Punkt eines paradoxalen „Nichtswissens“ zusammen. Das Paradox markiert vielmehr die Quelle einer Verunsicherung, die das theologische Denken angesichts der Äquivokationen seiner mystischen Dunkelheiten in sich selbst zum erzittern bringt. Das alles durchwaltende „Eine“ der mystischen Tradition wird dadurch nicht obsolet. Es wird aber an Bedingungen zurückgebunden, die die Syntax der Frage nach dem „Einen“ in zweifacher Hinsicht verunsichern:

1. In formaler Hinsicht, insofern die Bedingungen der Möglichkeit seiner Offenbarkeit (das, was die Tradition als *potentia oboedientialis* umschrieb) „nach“ Derrida mit den Bedingungen ihrer Unmöglichkeit zusammenfallen. 2. In topologischer Hinsicht, insofern die Dekonstruktion jede Strategie der Selbstermächtigung untergräbt, die das „Statthalben“ von Offenbarung im Binnenraum eines bestimmten (hierarchischen oder kommunitären) Diskurses sicher verorten zu können glaubt. Die dem Gabe-Charakter eines jeden Offenbarungsgeschehens inhärente Tendenz zu einer topologisch nicht-antizipierbaren Verräumlichung lässt gleichsam das Innere der „lebendigen Gemeinschaft“ des Glaubens ins Außen und das Außen der dem Tode verfallenen Welt in ihr Allerheiligstes einbrechen. Sie durchlöchert die Diskretion der abendländischen Metaphysik des Raumes und untergräbt das metaphysische Phantasma einer diskursiven Selbstermächtigung, selbst dort, wo man sich im Namen und unter Berufung auf die Namen einer unvordenklichen Überlieferung dem Archiv der Offenbarungsgeschichte verschreibt.

Die Dekonstruktion wirft damit Licht auf eine politische Dimension des offenbarungsgeschichtlichen Erbes, die in ihren a(na)mnestischen Implikationen der politischen Theologie Johann Baptist Metz' nahe kommt.⁵⁰ Sie leitet dazu an, den „Verrat“, den die Dekonstruktion an der Religionen begeht, indem sie ihren Sprachspielen das sichere Fundament entzieht, als Spur eines konstitutiven Verrats zu deuten. Sie nötigt die Sachwalter des offenbarungsgeschichtlichen Erbes dazu, sich an das Gesetz ihres eigenen Verrats zu erinnern: an die Geschichte eines göttlich autorisierten Diskurses, der seinen Herrn immer wieder an den Rand der macht- und sprachlosen Opfer der Geschichte drängte. Das Gesetz, dass die Theologie Kraft ihrer (heilsökonomisch irreduziblen)⁵¹ Verwurzelung im Sprachspiel „kirchlichen Lebens“ zum Zeugnis ermächtigt: War es jemals unzweideutig zu unterscheiden von der kalkulierten Gesetzmäßigkeit jener Sprache, die die Theologie Kraft ihrer administrativ autorisier-

⁵⁰ Vgl. hierzu oben Anm. 3 (S.139).

⁵¹ Vgl. Hoff (1999, 279-326).

ten Vollmacht in die Komplizenschaft mit der Herrschaftsgeschichte selbstmächtiger Diskurse verwickelte?

„Und er ging hinaus und weinte bitterlich.“ (Lk 22,62, Mt 26,75) Wie könnte man vom Erbe der Offenbarungsgeschichte sprechen, ohne an ihre traumatische Kehrseite zu erinnern: an die Geschichte ihrer verdrängten und verleugneten Opfer? Konnte Gott sich je anders offenbaren, als in den Tränen dessen, der entdeckt, dass er seinen Herrn vergessen und verraten hat? Konnte die „Stellvertretung“, die den Ort markiert, an dem die Offenbarung Christi immer wieder „statthat“, sich je anders als in der lethe-durchtränkten Spur des Vergessens ereignen? Woran erinnern die Tränen des Petrus, wenn nicht an den Schleier der Blindheit, der die Wahrheit (aletheia) aus ihrem Vergessen wieder hervorquellen lässt? Der Augenblick, in dem es zu hören und zu sehen gibt, der Augenblick, in dem das zerstreute Subjekt des theologischen Diskurses seinen wahren Standpunkt wiederentdeckt – den Standpunkt dessen, der nichts geringeres als Gott selbst zu tragen hat: fand er nicht seit jeher dort statt, wo sich das sehende Auge trübt, weil irgendwo mit irritierender Verspätung ein Hahn kräht? „Die offenbarende Blindheit, die apokalyptische Blindheit, diejenige, die die Wahrheit selbst der Augen enthüllt, wäre der von Tränen verschleierte Blick. Weder schaut er noch schaut er nicht, er ist der getrübbten Sicht gegenüber indifferent. Er fleht: zunächst um zu wissen, von wo die Tränen niederfließen und wem sie in die Augen treten.“ (AB 123)⁵²

Der „verschleierte Blick“: den Archiven der Malerei entflossen, nimmt diese idiomatiche Wendung Derridas den Faden der Differenzformel von *Gewalt und Metaphysik* wieder auf, indem sie die Spur Gottes für einen verschwindenden Augenblick mit einem flehenden Bittgebet zusammenfallen lässt. Ist das schon Theologie? Ist diese Wendung noch an den Rändern des theologischen Diskurses zu lokalisieren? Oder ist sie beides: Zeichen jener Teilung, die Gott zugleich als das souveräne Zentrum und als die angreifbare, sterbliche Außenseite des theologischen Sprachspiels erscheinen lässt?

Wenn das so wäre und der Eine sich als ein teilbarer Gott offenbarte: wer könnte dann noch für den Unterschied eintreten? Wer die Haftung übernehmen für die Differenz, die den Diskurs des Lebens von seiner todesverfallenen Kehrseite scheidet? Gibt es ihn noch, den Unterschied zwischen säkularen und „genuin theologischen“ Sprachspielen? Sind wir noch bevollmächtigt, diese Differenz zu benennen? Welcher Name

⁵² John D. Caputo (1997) stellt das Motiv des Tränengebets in den Brennpunkt eines an Derrida anknüpfenden eigenständigen theologischen Entwurfs, der allerdings hinter das Niveau des derridaschen Rationalitätskonzepts zurückfällt.

könnte uns zu einem solchen Akt bevollmächtigen? Und wenn wir über diese Vollmacht verfügten: Würden wir uns nicht selbst widersprechen, wenn wir das Siegel unserer Vollmacht der profanen Verfügbarkeit preisgeben würden?

Aber vielleicht ist das ja längst schon geschehen. Vielleicht hat die Theologie das Siegel ihrer geheimnisvollen Bevollmächtigung in einer Phase gottvergessener Redseligkeit längst schon verraten. Wenn das so wäre: wie wenn der Name ihrer Autorisierung ihr schließlich „von Außen“ zurückgegeben würde? Könnten sie ihn in diesem Augenblick noch empfangen, ohne sich einzugestehen, dass das Siegel ihrer Souveränität mit dem Kainsmahl ihrer Entmächtigung zusammenfällt? Könnten wir ihn noch empfangen? – z.B. diesen: „Wenn ich von einer Ontotheologie der Souveränität spreche, so beziehe ich mich unter dem Namen Gottes auf den Einen Gott, auf die Bestimmung einer souveränen, also unteilbaren Macht. Wo freilich der Name Gottes an anderes denken ließe, etwa an eine verletzte, leidende, teilbare, sogar sterbliche Nicht-Souveränität, die imstande wäre, sich zu widersprechen oder zu bereuen (ein Gedanke, der weder unmöglich noch beispiellos ist), läge ein ganz anderer Fall vor, vielleicht der eines Gottes, der sich bis in seine Selbstheit hinein dekonstruiert.“ (S 213)

Literatur

- Alvarez-Gómez, Mariano (1965): Die Frage nach Gott bei Nikolaus von Kues, in: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 5, 63-85.
- Beierwaltes, Werner (1988): *Visio facialis. Sehen ins Angesicht. Zur Coincidenz des endlichen und unendlichen Blicks bei Cusanus*. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Jg. 1988, Heft 1. München: Verl. der Bayer. Akad. der Wiss.
- Bormann, Karl (1975): Die Koordinierung der Erkenntnisstufen (descensus und ascensus) bei Nikolaus von Kues, in: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 11, 62-79.
- Caputo, John D. (1997): *The prayers and tears of Jacques Derrida: religion without religion*. Bloomington: Indiana Univ. Press.
- Caws, Peter (1967): Scientific Method, in: Paul Edwards (Hg.), *The Encyclopedia of Philosophy*. 7 Bd. London-New York: Collier-Macmillan-Free Press, 339-343.
- Certeau, Michel de (1985): Mystique, in: *Encyclopaedia Universalis*. hg. v. Jacques Bersani u.a. Bd. 12. Paris: Encyclopaedia Universalis [Nouv. éd., Ausg. 1984-1985], 1031ff.
- Colomer, Eusebio (1975): Die Erkenntnismetaphysik des Nikolaus von Kues im Hinblick auf die Möglichkeit der Gotteserkenntnis, in: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 11, 204-232.
- Derrida, Jacques / Eisenman, Peter (1991): *Chora L Work*. London: Architectural Association.

- Eisenman, Peter (1995): »*Aura & Exzess*«. Zur Überwindung der Metaphysik der Architektur. Wien: Passagen.
- Flasch, Kurt (1973): *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung*. Leiden: Brill.
- Foucault, Michel (1975): Das Denken des Außen, in: *Von der Subversion des Wissens*. hg. v. Walter Seitter. München: Hanser, 54ff.
- Foucault, Michel (1977): *Theatrum philosophicum*, in: Deleuze, Gilles / Michel Foucault (Hg.), *Der Faden ist gerissen*. Berlin: Merve, 21-58.
- Foucault, Michel (1981): *Die Archäologie des Wissens*. Übers. v. Ulrich Köppen. Frankfurt/M.: Fischer.
- Frank, Manfred (1984): *Was ist Neostrukturalismus*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Grünewald, Stanislaus (1932): *Franziskanische Mystik. Versuch einer Darstellung mit besonderer Berücksichtigung des hl. Bonaventura*. München: Naturrechtsverlag.
- Haas, A. M. (1986): Was ist Mystik?, in: Kurt Ruh (Hg.), *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984*. Stuttgart: Metzler, 319-341.
- Haas, Alois M. (1974): *Grundfragen der Mystik*. Einsiedeln: Johannes (DOKIMON. Neue Schriftenreihe zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 4).
- Haas, Alois M. (1996): *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Haas, Alois M. (1996b): Nikolaus' von Kues Auffassung von der Paradiesmauer. Konzeption und Herkunft eines Denkmotivs, in: *Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft* 9, 293-308.
- Habermas, Jürgen (1985): *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Habst, Rudolf (1975): Theologie in der Philosophie – Philosophie in der Theologie des Nikolaus von Kues, in: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 11, 233-273.
- Habst, Rudolf (1989): Die erkenntnistheoretische und mystische Bedeutung der Mauer der Koinzidenz, in: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 18, 167-191.
- Haug, Walter (1986): Zur Grundlegung einer Theorie des mystischen Sprechens, in: Kurt Ruh (Hg.), *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984*. Stuttgart: Metzler, 494-508.
- Haug, Walter (1989): Die Mauer des Paradieses. Zur mystica theologia des Nicolaus Cusanus in »De visione die«, in: *Theologische Zeitschrift* 45, 216-230.
- Hemming, Laurence Paul (2000): *Radical Orthodoxy? A Catholic Enquiry*. Aldershot: Ashgate.
- Hoff, Johannes (1999): *Spiritualität und Sprachverlust. Theologie nach Foucault und Derrida*. Paderborn u.a.: Schöningh.
- Hoff, Johannes (2002): Fundamentaltheologische Implikationen der Apokalypik. Annäherung an den Begriff der Offenbarung ausgehend von Derridas dekonstruktiver Lektüre der Apokalypse des Johannes, in: *Theologie der Gegenwart* 45, 42-51. 107-120.
- Hoff, Johannes (2003): Theologie nach dem Ende der »Postmoderne«. Die Bedeutung Michel Foucaults für die diskursanalytische Grundlegung des Glau-

- bens, in: Christian Bauer / Michael Hölzl (Hg.), *Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults*. Mainz: Grünewald, 79-104.
- Husserl, Edmund (1950): *Die Idee der Phänomenologie*. Den Haag: Nijhoff [Husserliana II].
- Husserl, Edmund (1950b): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. I. Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Den Haag: Nijhoff [Husserliana III].
- Husserl, Edmund (1954): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Den Haag: Nijhoff [Husserliana VI].
- Husserl, Edmund (1984): *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Den Haag: Nijhoff [Husserliana XXV].
- Klaus, Georg (1965): Das Prinzip der coincidentia oppositorum und der logische und dialektische Widerspruch, in: *Nikolaus von Kues. Wiss. Konferenz des Plenums der Dt. Akademie der Wiss. zu Berlin anl. der 500. Wiederkehr seines Todesjahres* (Dt. Akad. d. Wiss. zu Berlin, Vorträge und Schriften), Berlin: Akademie, 23-31.
- Kremer, Klaus (1993): Nicolaus Cusanus: »Jede Frage über Gott setzt das Gefragte voraus« (*Omnis quaestio de deo praesupponit quaesitum*), in: Piaia, Giorgio (Hg.), *Concordia discors. Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello* (Medioevo e Umanesimo 84). Padua: Antenore, 145-189.
- Kremer, Klaus (1998): Die Einheit des menschlichen Geistes (der Seele) und die Vielheit seiner (ihrer) Kräfte bei Nikolaus von Kues, in: Martin Thurner (Hg.), *Die Einheit der Person. Beiträge zur Anthropologie des Mittelalters* (Richard Heinzmann zum 65. Geburtstag) Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer, 357-372.
- Kremer, Klaus (2002): Größe und Grenzen der menschlichen Vernunft (*intellectus*) nach Cusanus, in: Kazuhiko Yamaki (Hg.), *Nicholas of Cusa. A Medieval Thinker for the Modern Age*, Richmond: Curzon, 5-35.
- Lacan, Jacques (1978): *Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse*, Olten u.a.: Walter.
- Marion, Jean-Luc (1994): Metaphysics and Phenomenology. A Relief for Theology, in: *Critical Inquiry* 20, 572-59.
- Marion, Jean-Luc (1996): The End of the End of Metaphysics, in: *Epoché*, 1-22.
- McCort, Dennis (2001): *Going beyond the Pairs. The Coincidence of Opposites in German Romanticism, Zen, and Deconstruction*. Albany, NY: SUNY Press.
- McGinn, Bernard (1994): *Die Mystik im Abendland. Bd. 1: Ursprünge*. Übers. v. Clemens Maaß. Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Milbank, John / Pickstock, Catherine (2001): *Truth in Aquinas*. London: Routledge.
- Milbank, John / Pickstock, Catherine / Ward, Graham (Hg.) (1999): *Radical Orthodoxy. A New Theology*. London: Routledge.
- Nicolai de Cusa (1932ff.): *Opera omnia, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*. hg. v. Joseph Koch, Karl Bormann, Hans Gerhard Senger, Hamburg: Meiner [Angaben zu den Cusanischen Schriften beziehen sich auf diese Ausgabe; abgekürzt: h]
- Norris, Christopher (1992): Deconstruction, Postmodernism and Philosophy. Habermas on Derrida, in: David Wood (Hg.), *Derrida. A critical Reader*. Oxford: Blackwell, 167-192.

- Pickstock, Catherine (1998): *After Writing. On the Liturgical Consummation of Philosophy*. Oxford: Blackwell.
- Ritter, Joachim (1980): Methode I, in: Joachim Ritter / Karlfried Gründer (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 6. Basel: Schwabe, 1304f.
- Rorty, Richard (1996): Remarks on Deconstruction and Pragmatism, in: Simon Critchley / Chantal Mouffe (Hg.), *Deconstruction and Pragmatism*. London u.a.: Routledge, 13-18.
- Ruh, Kurt (1990): *Geschichte der abendländischen Mystik. Bd. 1. Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*. München: Beck.
- Stallmach, Josef (1989): *Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens. Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues*. Münster: Aschendorff.
- Sturm, Hans P. (2002): *Urteilsenthaltung oder Weisheitsliebe zwischen Welterklärung und Lebenskunst*. Freiburg u.a.: Alber.
- Thürnau, Donatus (1995): Sinn und Bedeutung, in: Joachim Ritter / Karlfried Gründer (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 9. Basel: Schwabe, 815-824.
- Valentin, Joachim (1997): *Atheismus in der Spur Gottes. Theologie nach Derrida. Mit einem Vorwort von Hansjürgen Verweyen*. Mainz: Grünewald.
- Vattimo, Gianni (1997): *Glauben – Philosophieren*. Übers. v. Christian Schultz. Stuttgart: Reclam.
- Vattimo, Gianni (2001): Die Spur der Spur, in: Jacques Derrida / Gianni Vattimo (Hg.), *Die Religion*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 107-124.
- Vries, Hent de (1999): *Philosophy and the Turn to Religion*. Baltimore u.a.: John Hopkins Univ. Press.
- Waldenfels, Bernhard (1983): *Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Ward, Graham (2000): *Cities of God*. London u.a.: Routledge.
- Ward, Graham (Hg.) (1997): *The Postmodern God. A Theological Reader*. Oxford: Blackwell.
- Zeillinger, Peter (2002): *Nachträgliches Denken. Skizze eines philosophisch-theologischen Aufbruchs im Ausgang von Jacques Derrida*. Mit einer genealogischen Bibliographie der Werke von Jacques Derrida. Münster: Lit.