

Adieu : Derridas Gott und der Anfang des Denkens

Autor(en): **Ruhstorfer, Karlheinz**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **51 (2004)**

Heft 1-3

PDF erstellt am: **23.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761181>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

KARLHEINZ RUHSTORFER

Adieu

Derridas Gott und der Anfang des Denkens

In seiner Rede anlässlich des Todes von Emmanuel Levinas macht Jacques Derrida klar, daß er das Wort «Adieu» in gewisser Weise Levinas verdankt: «à-Dieu», [...] jenes Wort, das zu denken beziehungsweise anders auszusprechen er mich gelehrt hat.»¹ Derrida hört in diesem Wort dreierlei: 1. einen Gruß (salut) und eine Segnung (bénédiction), durchaus auch bei einer Begegnung. 2. einen Gruß und eine Segnung bei einem Abschied, manchmal einem endgültigen. 3. eine Beziehung zu Gott und zwar als «l'à-dieu [das Bei-Gott/Auf-Gott-hin], das Für-Gott oder das Vor-Gott vor jedem/vor allem und bei jedem Bezug zum Anderen, bei jedem anderen Adieu. Jeder Bezug zum Anderen wäre, vor und nach allem, ein Adieu.»² Damit wäre bereits ein erster Hinweis darauf gegeben, wer Derridas Gott ist: der Andere, jeder Andere, der ganz Andere. Insofern das Denken als ethisches Denken auf den Anderen ausgerichtet ist und von ihm her bestimmt wird, kann auch gesagt werden: Das Denken nimmt seinen Anfang vom Anderen her. Doch bleibt diese Bestimmung vorläufig und, wie sich zeigen wird, einseitig.

Wenn nun die vorliegende Untersuchung den Titel «Adieu» trägt, so soll damit dreierlei gesagt sein: Zum einen wird dem Prinzip Derridaschen Denkens ein Gruß entgegengebracht. Es soll zum Vorschein kommen und gewürdigt werden. Zum Zweiten meint das «Adieu» auch eine Benediktion, ein Für-gut-Heißen des Derridaschen Denkens angesichts seiner nicht unmöglichen Verabschiedung. Es hat seine Grenze erreicht. Dem Prinzip Derridas soll der Abschied gegeben werden, und zwar in eine Gewesenheit hinein, welche ein Bleiben impliziert. Zum Dritten ist zu fragen: Auf welchen Gott hin bewegt sich das Denken in diesem Abschied? Vor welchem Gott ereignet sich dieses Vergehen? Um

¹ DERRIDA, Jacques, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris 1997, 9. – Die Übersetzungen aus dem Französischen wurden grundsätzlich von mir besorgt. K.R.

² DERRIDA, Jacques, *Donner la mort. L'éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don. Colloque de Royaumont décembre*, Paris 1992, 50f.

diese Fragen schließlich beantworten zu können, wird zunächst das Denken Derridas im Kontext von Heidegger und Levinas situiert (I. Jewgreek is greekjew). Sodann wird das Prinzip Derridas inhaltlich (II. Derridas Gott) und formal (III. Derridas Logik) bestimmt. Schließlich gilt es – mit Verweis auf Heideggers Rede von der *alätheia* – einen verborgenen Grund der Geschichte offen zu legen (IV. Der verdrängte Anfang des abendländischen Denkens). Hierbei wird einerseits der griechische Anfang kurz angedeutet und andererseits auf den anderen Anfang hingewiesen, welchen die Offenbarung an Israel darstellt.

I. Jewgreek is greekjew

«Hebraism and Hellenism, – between these two points of influence moves our world.»³ Mit diesen Worten von Matthew Arnold beginnt Derridas Essay über Emmanuel Levinas, *Gewalt und Metaphysik*, der 1964 erstmals veröffentlicht wurde. Derrida weist Levinas darin einen Ort in jenem Geschehen von weltgeschichtlicher Tragweite zu, das als Tod der Philosophie, als Vollendung der Metaphysik, als Überwindung der ontotheologischen Geschichte des Denkens verschiedene Interpretationen erfahren hat.⁴ Dabei gilt Hegel, insofern er als Vollender der klassischen Metaphysik angesehen wird, in Levinas frühem Hauptwerk *Totalität und Unendlichkeit* als der «größte Angeklagte»⁵. Husserl und Heidegger nun, die in je eigener Weise die traditionelle Philosophie zu überwinden versuchen, bleiben nach Levinas und Derrida dennoch voll und ganz der Metaphysik verhaftet, die sie letztlich auch noch im Modus der Negation stets neu restituieren.⁶ Erst Levinas habe hier einen neuen Weg beschritten. Das Denken von Levinas ruft

«[...] uns zur Dislokation des griechischen Logos auf, zur Dislokation unserer Identität und vielleicht der Identität im allgemeinen; es ruft uns auf, den griechischen Ort und vielleicht den Ort überhaupt zu verlassen, damit wir

³ DERRIDA, Jacques, *L'écriture et la différence*, Paris 1967, 115. Es sei hier nur am Rande angemerkt, daß Derrida selbst einer europäisierten algerisch-jüdischen Familie entstammt. Immer wieder hat Derrida auf seine Herkunft Bezug genommen, so etwa in: DERS., «Circonfessions», in: Jacques Derrida par Geoffrey Bennington et Jacques Derrida, Paris 1991. Zum Verhältnis von Jacques Derrida zum Judentum siehe auch J. VALENTIN, «Der Talmud kennt mich. Jacques Derridas Judentum als Unmöglichkeit des Zu-sich-Kommens», in: DERS./WENDEL, Saskia (Hgg.), *Jüdische Traditionen in der Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts*, Darmstadt 2000, 279–296.

⁴ Vgl. ebd.

⁵ DERRIDA, *L'écriture et la différence* 125 (s. Anm. 3).

⁶ Siehe dazu LETZKUS, Alwin, *Dekonstruktion und ethische Passion. Denken des Anderen nach Jacques Derrida und Emmanuel Levinas*, München 2002, 299.

auf etwas zugehen, das selbst keine Quelle und kein (den Göttern zu gastlicher) Ort mehr ist, auf eine *Respiration*, ein prophetisches Wort, das nicht nur früher als Platon, nicht nur früher als die Vorsokratiker, sondern jenseits allen griechischen Ursprungs gesprochen [soufflé] hat, hin auf das Andere des Griechischen (aber das Andere des Griechischen, wird es das Nicht-Griechische sein? Vor allem, könnte es das Nicht-Griechische *genannt* werden? [...]).»⁷

Wodurch aber – in der Darstellung Derridas – ist jenes Denken ausgezeichnet, das als das «Griechische», die «Metaphysik», die «Onto-Theologie» bezeichnet wird, und das sich von Parmenides, von Platon bis hin zu Husserl und Heidegger erstreckt? Die «Herrschaft des Selben und des Einen (andere Namen für das Licht des Seins und des Phänomens)» habe seit dem griechischen Anfang des Denkens zu einer Unterdrückung geführt, «die gewiß mit keiner anderen in der Welt vergleichbar ist»⁸. Diese «ontologische oder transzendente Unterdrückung» sei auch der «Ursprung und das Alibi jeder Unterdrückung in der Welt»⁹. Im Begriff der Totalität, der die abendländische Philosophie beherrsche, nehme metaphysisches Denken seine feste Gestalt an. Jene Einheit und Ganzheit aufzusprengen ist Levinas' und mithin auch Derridas Anliegen. Levinas halte der herkömmlichen Metaphysik keine neue Dogmatik, keine Religion, nicht einmal eine Moral entgegen. Er beziehe sich – in seiner Philosophie – auch nicht auf «hebräische Thesen oder Texte»¹⁰. Er wolle vielmehr in einem «Rückgriff auf die Erfahrung selbst» einen neuen Anfang des Denkens im «Übergang und Ausgang zum Anderen» (*passage et sortie vers l'autre*), in dem, was es an «unreduzierbarstem Anderen» gibt, im Anderem als «Fremdem» (*autrui*) finden.¹¹

Nun erinnert die Grundstruktur dieses Denkens zunächst in der Tat noch an die Bestrebungen seit Feuerbach oder Marx, dem Überbau der theologischen Philosophie mit einer Besinnung auf die «Sinnlichkeit» wirklicher Menschen, auf die Realität des Proletariers, die Unterdrückung und mehr noch den Entzug am Eigentlichsten des nunmehr weltlich gewordenen Menschen zu begegnen.¹² Stets wird bei Marx, Nietzsche und Heidegger ein positiver Urzustand angenommen, der durch die fort-

⁷ DERRIDA, *L'écriture et la différance* 122 (s. Anm. 3).

⁸ Ebd. 122f.

⁹ Ebd. 123.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd.

¹² Heribert BOEDER hat Marx, Nietzsche und Heidegger als die «Kernbesinnung der Moderne» dargestellt, siehe DERS., *Das Vernunftgefüge der Moderne*, München 1988.

schreitende Herrschaft des Kapitals, der christlichen Moral und der Technik zerstört worden ist. Den Höhepunkt der Enteignung *erfahren* Marx, Nietzsche und Heidegger in der je eigenen geschichtlichen Gegenwart. Diese Erfahrung ist der *Anfang ihres jeweiligen Denkens*. Die herrschende Negativität gilt es nun ihrerseits zu negieren. In der «proletarischen Revolution», in der «Umwertung aller Werte», in der «Kehre», die jeweils für die Zukunft erhofft werden, soll ein neuer, positiver Endzustand hergestellt werden. Das Andere und Negative wird in dieser künftigen letzten Krisis *vernichtet* bzw. der Selbstvernichtung überlassen. Von dieser modernen Negation der Negation ist die Hegelsche «Aufhebung», in welcher das Andere immer auch bewahrt ist – und dies muß gegen Levinas und Derridas Sicht betont werden –, abgründig verschieden.

Welches ist nun die ursprüngliche Erfahrung von Levinas? Es ist genau jene Negation der Negation, die Vernichtung des Anderen – im Holocaust. Diese wird nicht nur mit der Aufhebung Hegels gleichgesetzt, sondern letztlich auf die parmenideische Scheidung von Sein und Nichtsein und damit auf den griechischen Anfang des metaphysischen Denkens zurückgeführt. Die Identität des Seienden mit sich selbst und der Ausschluß seines Anderen wird hier als der Ausgangspunkt des abendländischen Denkens schlechthin angesehen, das in letzter Konsequenz zum Holocaust, zur Vernichtung des Anderen, des zum Abendländisch-Griechisch-Christlichen Fremden, führe.¹³

Wie aber kann Levinas ein Denken inszenieren, das nicht mehr auf Einheit und Identität basiert? «Wir möchten uns auf den Weg machen auf einen Pluralismus hin, der nicht in Einheit fusioniert, und, wenn es gewagt werden kann, mit Parmenides brechen»¹⁴. Dieser «Vater-Mord» impliziert zunächst einen Bruch mit der Logik des Abendlandes, mit dem Satz vom Widerspruch (der aristotelischen Übersetzung der parmenideischen Scheidung von «wie es ist» und «wie es nicht ist»), dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten, all jenem, was Levinas als formale Logik bezeichnet.¹⁵ Eben diese Verabschiedung der Alternative von Seiendem und Nicht-Seiendem zerbricht auch die Vorstellung der Erfahrung als Erfahrung des Gegenwärtigen. Nicht das gegenwärtige Eine wird erfahren, sondern das Andere, das seine Spur hinterlassen hat, ohne jemals zur Ge-

¹³ Siehe dazu LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*, La Haye 1961, 16f. Vgl. auch die Widmung von DERS., *Autrement qu'être ou au-delà l'essence*, La Haye 1974. Ebenso DERRIDA, Jacques, *Glas*, Paris 1974; DERS., *Feu la cendre*, Paris 1986, und DERS., *Donner la mort*, passim (s. Anm. 2).

¹⁴ LEVINAS, Emmanuel, *Le temps et l'autre*, Montpellier 1979, zit. nach DERRIDA, *L'écriture et la différance* 132 (s. Anm. 3).

¹⁵ DERRIDA, *L'écriture et la différance* 135 (s. Anm. 3).

genwart zu kommen.¹⁶ Hierin sucht Levinas einen Ausweg aus jenem «archäo-teleologischen» Denken, in dessen zirkulärer Bewegung ein ursprünglicher Zustand angenommen wird, der in Zukunft wiederkehrt. Die Rückkehr zum Selben, zur ursprünglichen Positivität ist nach Levinas ein Wesenselement abendländischer Philosophie, das sich in allen Erwartungen einer anderen, eschatologischen Zukunft finde, wie sie zuletzt Heidegger in seiner Erwartung der Ankunft des Seins gedacht habe. Der «künftige Gott» Heideggers sei demnach die letzte Erscheinungsform eines Denkens, das seine mythische Präfiguration im Mythos von *Odysseus* habe. Unverändert kehre Odysseus in seine Heimat zurück. Seine Abenteuer in der Fremde erscheinen zuletzt imaginär.¹⁷ Levinas setzt der Odyssee den Mythos von *Abraham* entgegen, «der seine Heimat auf immer für ein noch ungekanntes Land verläßt und der seinem Knecht verbietet, seinen Sohn zu jenem Ausgangspunkt wieder zurückzuführen»¹⁸. Der griechische Gott der Identität, der stets als Grund, als Wesen, als Sein, als Identität gedacht worden sei, soll durch einen Gott der Alterität substituiert werden.

Wenn man wie Levinas die Erfahrung des Anderen «Judaismus» nennt, was für Derridas stets bloß eine Hypothese ist¹⁹, und wenn diese Ausrichtung an Abraham, der Hebraismus, als die Alternative zum Griechischen eingeführt wird, dann – so Derrida – sitze man der Illusion auf, das Griechische schlicht hinter sich zu lassen und negieren zu können. Damit habe sich ein Rest der alten in Oppositionen denkenden Logik bei Levinas erhalten.²⁰ Derrida betont mit Levinas gegen Levinas: «Man muß immer philosophieren.»²¹ Das griechische Erbe des Denkens sei nicht zugunsten einer hebräischen Alternative aufzugeben. Entsprechend weigert sich Derrida, die Frage «Sind wir Juden? Sind wir Griechen?» zu beantworten: «Wir leben im Unterschied des Jüdischen und des Griechischen, der vielleicht die Einheit dessen ist, was man Geschichte nennt.»²² Jedoch gibt Derrida genau dieser Unterschied als Unterschied, der keinerlei Aufhebung zuläßt, zu denken, und so endet seine Auseinandersetzung mit Levinas sinnigerweise mit einem Verweis auf ein Wort aus dem *Ulysses* von James Joyce: «Welches ist die Berechtigung, welches ist der

¹⁶ Ebd. 142, Anm. 1 (s. Anm. 3).

¹⁷ LETZKUS, Dekonstruktion und ethische Passion 222 (s. Anm. 6).

¹⁸ LEVINAS, Trace de l'autre 191, zit. nach DERRIDA, L'écriture et la différence 228, Anm. 1 (s. Anm. 3).

¹⁹ DERRIDA, L'écriture et la différence 226 (s. Anm. 3).

²⁰ Siehe dazu LETZKUS, Dekonstruktion und ethische Passion 305 (s. Anm. 6).

²¹ DERRIDA, L'écriture et la différence 227 (s. Anm. 3).

²² Ebd.

Sinn der Kopula in diesem Satz des vielleicht hegelischsten aller modernen Romanciers: «Jewgreek is greekjew. Extremes meet?»²³

Die Begegnung von Jacques Derrida und Emmanuel Levinas ist mit *Gewalt und Metaphysik* erst an einem Anfangspunkt. Während Levinas die Kritik Derridas, die er als einen «assassinat sous narcose»²⁴ empfand, zu einer dekonstruktivistischen Wende veranlaßte, wird Derrida von der Ausrichtung Levinas auf den «Anderen» – um im Jargon zu bleiben – «kontaminiert». Derrida verdankt seine «ethische Wende» der Vorgabe von Levinas.²⁵

II. Derridas Gott

Für die Frage nach Derridas Gott und dem Anfang des Denkens ist jetzt das Tableau mit folgenden Elementen angerichtet:

Auf der einen Seite das Denken Heideggers. Heidegger negiert den Gott der «onto-theologischen» Tradition, jener Tradition, die Gott als das höchste Seiende, nicht aber als das Sein selbst gedacht habe. Das Sein selbst sei im Verlauf der Geschichte zunehmend in Vergessenheit geraten, zumal in der neuzeitlichen Fassung Gottes als Subjekt und in der letzten Verwandlung der Metaphysik, in der Technik. In äußerster Verhaltenheit erwartet nun der späte Heidegger die Ankunft des «letzten Gottes», der in der «Verweigerung» erfahren wird, und zwar «aus dem ursprünglicheren Wesen des Seyns, wie es im Denken des anderen Anfangs aufleuchtet.»²⁶ «Der letzte Gott ist nicht das Ende, sondern der andere Anfang unermeßlicher Möglichkeiten unserer Geschichte.»²⁷ Der andere Anfang des Denkens verweist über den griechischen Anfang der Philosophie bei Parmenides und Platon hinaus in eine unbestimmte Anfänglichkeit. Unbestimmt wie der Anfang muß auch die Zukunft dieses Gottes sein. Der letzte Gott als Substitut für den Gott der Metaphysik

²³ Ebd. – Die Frage der Kopula im Denken der Postmoderne hat Claus-Artur SCHEIER beispielsweise in folgendem Aufsatz herausgearbeitet: «Nur noch eine Spur der Spur? Vom schwierigen Verhältnis des philosophischen Denkens zur theologischen Tradition», in: *Braunschweiger Beiträge für Theorie und Praxis* 96 (2001) 2, 45–49.

²⁴ Zitiert nach LESCOURRET, Marie-Anne, Emmanuel Levinas, Paris 1994, 320.

²⁵ Das Verhältnis dieser beiden Denkwege zueinander hat luzide Alwin LETZKUS, *Dekonstruktion und ethische Passion*, herausgearbeitet (s. Anm. 6).

²⁶ HEIDEGGER, Martin, Gesamtausgabe, Bd. 65, Abt. 3, Unveröffentlichte Abhandlungen, Vorträge – Gedachtes – Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis), Frankfurt am Main 1989, 411.

²⁷ Ebd.

bestimmt sich vor allem negativ: «Der ganz Andere gegen die Gewesenen, zumal gegen den christlichen.»²⁸

Auf der anderen Seite das Denken Levinas'. Auch Levinas substituiert den Gott der griechisch-christlichen Theologie und Philosophie, dies jedoch in einer doppelten Strategie. Einerseits schafft er in seiner Philosophie Platz für einen «nicht durch das Sein kontaminierten Gott»²⁹. Dabei vermeidet er jedoch die Geste der Negation, vielmehr gleich einer *Limitation* oder einem *unendlichen Urteil*³⁰ verschiebt sich die Spur dieses Gottes ins Endlose. Zwar ist dieser Gott der «ganz Andere», doch derart, daß er in jedem Anderen, auf dem Antlitz jedes Menschen seine Spur hinterlassen hat. Andererseits verweist Levinas ausdrücklich auf den Gott der jüdischen Tradition, so vor allem in seinen schriftexegetischen Werken. Diese beiden «Ordnungen» hat er jedoch streng voneinander geschieden.³¹ Damit bleibt die konkrete Bestimmung Gottes, wie sie aus der Tora hervorgeht, auch bei Levinas außerhalb der eigentlichen Sphäre des Denkens als Philosophie. Auch sein Gott bleibt damit, wie der Gott Heideggers, unbestimmt, weil philosophisch unbestimmbar.

Derrida geht in seinem späten Aufsatz *Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der <Religion> an den Grenzen der bloßen Vernunft* noch einmal auf die Position von Heidegger und Levinas ein, und er ordnet Heidegger der Quelle des «Heilen», «Heiligen» (saint, sacré, holy) und Levinas der Quelle des «Glaubens», des «Vertrauens» (croyance, foi, crédit) zu.³² Heidegger, der stets bemüht war, das Denken vom Glauben zu trennen, der gegen den christlichen Glauben polemisierte³³, stehe für eine «Theologie» (einen Diskurs über die Göttlichkeit des Göttlichen).³⁴ Levinas hingegen, der die Heiligkeit des jüdischen Gesetzes dem heidnisch-griechisch-christlich Sakralen und damit auch Heideggers Begriff des Heili-

²⁸ Ebd. 403.

²⁹ LEVINAS, Autrement qu'être X (s. Anm. 13).

³⁰ Dazu weiter unter im Abschnitt über Derridas Logik.

³¹ Siehe POIRIÉ, François, Emmanuel Levinas. Qui êtes-vous? Lyon 1987, 111.

³² DERRIDA, Jacques, «Foi et savoir. Les deux sources de la <religion> aux limites de la simple raison», in: La religion. Séminaire de Capri; [le 28 février 1994] sous la dir. de Jacques Derrida ... Avec la participation de Maurizio Ferraris, Paris 1996, 9–86, 76.

³³ HEIDEGGER, Martin, Der Spruch des Anaximander: «Der Glaube hat im Denken keinen Platz», in: DERS., Holzwege, Frankfurt am Main 1950, 343, dazu DERRIDA, Foi et savoir 21, 78 (s. Anm. 32).

³⁴ DERRIDA, Foi et savoir 78 (s. Anm. 32).

gen entgegengesetzt³⁵, vertrete eine «Theologie» (Diskurs über Gott, den Glauben, die Offenbarung).³⁶

Derridas eigener Versuch kann als ein beständiges Oszillieren zwischen diesen beiden Ansätzen charakterisiert werden.³⁷ Angesichts der beiden Quellen konstatiert Derrida eine «Aporie, in der wir um uns schlagen/wir gegen uns streiten.»³⁸ Die Bewegung zielt auf einen *dritten Ort*, «der vielleicht mehr ist als bloß vor-ursprünglich, anarchischer als alle anderen Orte und widerspenstiger gegen das Archiv, keine Insel [sc. Ithaka], kein Gelobtes Land, eine gewisse Wüste, die nicht die Wüste der Offenbarung ist, sondern eine Wüste *in* der Wüste, eine Wüste, welche die Wüste ermöglicht, eröffnet, gräbt, aushöhlt, ins Unendliche verlängert.»³⁹ Derrida macht deutlich, daß diese Wüste ursprünglicher ist als jede mögliche konkrete Religion und jeder onto-anthropo-theologische Horizont. Dennoch finden sich in der Wüste auch – allerdings noch unsichtbar – jene beiden Quellen (der Religion), die Derrida nun provisorisch als das «Messianische» (die jüdisch-levinassche Quelle) und die *choora* (die griechisch-heideggerische) umschreibt. Damit benennt Derrida aber zwei Schlüsselbegriffe seines dekonstruktivistischen Programms, die ihrerseits, neben einer Reihe anderer Begriffe wie Différance, Hymen, Pas, Pharmakon gewissermaßen das «ursprüngliche Supplement» bilden, mit welchem Derrida die Öffnung benennt, welche durch die Dekonstruktion all jener «Namen für Begründung, Prinzip oder Zentrum», nämlich (*eidos, arche, telos, energeia, ousia*, Essenz, Existenz, Substanz, Subjekt, *aletheia*, Transzendentalität, Bewußtsein, Gott, Mensch usw.) entstanden ist.⁴⁰ Derridas Hauptthema ist es, die «Bestimmung des Seins als *Präsenz*» in den eben genannten Begriffen zu dekonstruieren.⁴¹ Damit wird auch das Wort und die Sache Gott in die Bewegung der Dekonstruktion gezogen, welche – anders als bei Heidegger und Levinas – *keine Substitution* durch einen neuen «ganz anderen» Gottesbegriff zuläßt. Dennoch befinden sich gerade jene beiden Quellen der Religion in der Wüste, welche der Tod, die Tode Gottes hinterlassen haben. Doch zielt Derridas Absicht nicht darauf, hier eine neue Oase, ein neues Ithaka, ein

³⁵ Vgl. v.a. LEVINAS, Emmanuel, *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Paris 1977.

³⁶ DERRIDA, *Foi et savoir* 21 (s. Anm. 32).

³⁷ LETZKUS, *Religion zwischen Glaube und Vernunft. Ein theo-topologischer Versuch nach Jacques Derrida* (Manuskript), 14.

³⁸ DERRIDA, *Foi et savoir* 26 (s. Anm. 32).

³⁹ Ebd.

⁴⁰ DERRIDA, *L'écriture et la différence* 411 (s. Anm. 3).

⁴¹ Ebd.

neues Gelobtes Land zu kultivieren, sondern die «Wüste in der Wüste» offen zu legen.⁴² Es soll hier eine «andere ‹Toleranz›» gefunden werden. Damit spielt Derrida auf die Aufklärung, ihre Toleranz in Sachen Religion und ihre Menschheitsreligion (z. B. Lessing) an. Doch geht es nicht darum, die vielen Religionen ausgehend von einem neuen Einheitsprinzip (Freiheit, Subjekt) zu tolerieren, wie dies die Aufklärung getan hat, auch nicht darum, eine neue Vernunftreligion (Kant) zu stiften, sondern die Logik des Adieu in Anschlag zu bringen:⁴³ Verabschiedung des bisherigen Gottes, Bewegung auf einen Gott zu, der Nicht-Gott (a-dieu) ist. Dieses ständige Oszillieren zwischen Negation und Affirmation, das nirgends zum Stillstand gebracht werden kann, kennzeichnet Derridas «Religion ohne Religion» und seine «Religion vor der Religion»⁴⁴. Im Folgenden werden die beiden Quellen in ihrer Beziehung zu Derridas (Nicht-)Prinzip kurz vorgestellt.

1. Die *choora* und die *différance*

Die Ausführungen des Timaios in der gleichnamigen Schrift Platons über das Entstehen der Welt beginnen mit einem Anruf Gottes.⁴⁵ Ohne dessen Beistand sind Ausführungen über das All nicht möglich. Sodann stellt Timaios die erste und grundlegende Unterscheidung vor: diejenige zwischen dem «fortwährend Seienden», das kein Entstehen hat (*genesis*), und dem «fortwährend werdenden» (*gignomenon*), aber «nimmerdar Seienden.» Das eine ist der *noösis* zugänglich, das andere der prälogischen *aisthäsisis*.⁴⁶ In einem zweiten Anlauf führt Platon/Timaios eine genauere Unterscheidung ein. Neben die *nooumena* und die *phainomena* tritt nun eine «dritte Gattung» (*triton genos*).⁴⁷ Sie ist durch das Vermögen (*dynamis*) ausgezeichnet, alles werdende in sich aufzunehmen. Diese reine Abstraktion von jeder konkreten Form kann nur in einem gewissen «Bastarddenken», einem «unehelichen/unreinen Begreifen» (*logismooi tini nothooi*) erfaßt werden.⁴⁸ Da es strenggenommen keine intelligible Form

⁴² Vgl. DERRIDA, *Foi et savoir* 26, 33 (s. Anm. 32).

⁴³ DE VRIES, *Hent, Philosophy and the Turn to Religion*, Baltimore 1999, 37, auch ebd. 27.

⁴⁴ Vgl. DERRIDA, *Donner la mort* 53 (s. Anm. 2). Siehe auch CAPUTO, John D., *The prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion without Religion*, Bloomington/Indianapolis 1997, 37 und LETZKUS, *Religion zwischen Glaube und Vernunft* 16 (s. Anm. 37).

⁴⁵ PLATON, *Timaios* 27c,d.

⁴⁶ Ebd. 27d,e.

⁴⁷ Ebd. 48e.

⁴⁸ Ebd. 52b.

hat, kann es im eigentlichen Sinn überhaupt nicht durch die Vernunft erfaßt werden, und da es keine sinnliche Gestalt hat, ist es auch der sinnlichen Wahrnehmung und einer entsprechenden Auffassung (*doxa*) des Sinnlichen entzogen. Dennoch muß nach Platon dieses dritte Prinzip neben und zwischen dem Seienden und dem werdenden als «Raum», «(Leer-)Stelle» (*choora*) notwendigerweise angenommen werden.⁴⁹

Wenn Derrida nun die *choora* als die griechische Quelle der Religion einführt (s. *Foi et savoir*), wenn er die *choora* in seinem Triptichon *Sur le nom* bespricht, so nicht, um eine Exegese Platons zu geben, sondern um «eine exemplarische Aporie des platonischen Textes» zu situieren.⁵⁰ Derrida versucht, über den Namen der *choora* in die Ritzen des platonischen Denkens einzudringen, dieses aufzusprennen und zu dekonstruieren. Dennoch will die Bezugnahme auf die *choora* mehr besagen, denn sie ist – neben der «Ur-Spur» (*archi-trace*), der «Ur-Schrift» (*archi-écriture*), der «Marke-Mark-Marsch» (*marque-marge-marche*) u. a. – ein Element in der Kette von nicht synonymen Substituten für den (Nicht-)Begriff der *différance*, der seinerseits ein (Nicht-)Substitut für den metaphysischen Begriff Gottes, des Anfangs (*archè*), des Prinzips ist.⁵¹ «Je nach den Erfordernissen des Kontextes» helfen diese Substitute, wie schon die *différance* selbst, zur «Subversion jeglichen Reiches» anzustiften.⁵² Weder die *différance* noch ihre Substitute haben ein Reich. Sie herrschen nicht, sie bestimmen nicht, sie bestimmen zu nichts. Sowohl das «Reich Gottes» im Sinne des Gelobten Landes als auch das heimatliche Königreich des Odysseus oder das platonische Reich der Ideen werden dekonstruiert. Die *choora* oszilliert aber auch nicht einfach zwischen dem Geistigen und dem Sinnlichen; sie schwankt nicht zwischen zwei Polen einer logisch erfassbaren Opposition hin und her, sondern sie schwankt zwischen zwei Gattungen des Schwankens: «der zweifachen Ausschließung (weder ... noch) und der Teilnahme (zugleich ... und/sowohl dieses als auch jenes)»⁵³.

Schon die *différance* zwang Derrida dazu, Umwege, Perioden, eine Syntax zu beschreiten, die der «negativen Theologie manchmal zum Verwechseln ähnlich sehen.» Doch läßt er keinen Zweifel daran, daß das, was mit *différance* bezeichnet wird, nicht theologisch, nicht einmal im negativsten Sinne der «negative Theologie» ist.⁵⁴ Die negative Theologie ha-

⁴⁹ Ebd. 52d.

⁵⁰ DERRIDA, *Khôra*, Paris 1993, 3.

⁵¹ Vgl. DERRIDA, Jacques, «La différence», in: DERS., *Marges de la philosophie*, Paris 1972, 2–39, 13.

⁵² Ebd. 22.

⁵³ Vgl. DERRIDA, *Khôra* 19 (s. Anm. 50).

⁵⁴ DERRIDA, *La différence* 6 (s. Anm. 51).

be stets die endlichen Kategorien der Essenz, Existenz und Präsenz negiert, um auf einer höheren, unbegreifbaren, (inconcevable), unaussprechlichen (ineffable) Ebene eine «Supraessentialität» etc. wiederzugewinnen.⁵⁵ Wie noch gezeigt werden soll, lehnt Derrida generell eine Logik der Negation ab, die stets auf eine neue Position führt. Nicht nur lasse sich die *différance* auf keine ontotheologische Wiederaneignung zurückführen, sondern sie eröffne den Raum für die Onto-Theologie, ihr System, ihre Geschichte, deren Grenzen stets transgredierend.⁵⁶ Wollte man Derridas Reden über Theologisches einen Namen geben, so könnte man an Stelle von *negativer* wohl von *de-limitierender* Theologie sprechen. Der Ausdruck «De-limitation» wird noch zu klären sein. Auch hinsichtlich der *choora* stellt Derrida fest, daß es in bezug auf sie «weder negative Theologie noch Denken des Guten, Einen oder Gottes jenseits des Seins» gebe.⁵⁷ Derrida sieht der negativen *Theo-logie* ihre «griechisch-lateinische Herkunft» an. Sie zeichnet sich dadurch aus, eine Sprache (langage) zu sein⁵⁸, eine Sprache, deren innerstes Element der *logos* ist. Lediglich dort, wo der *logos* durch den «Namen» ersetzt wird, wo nichts an logischer Bestimmtheit bleibt – außer dem Namen –, kann nach Derrida das Denken dem Namen Gottes gerecht werden.⁵⁹ Deshalb wird auch die *choora* selbst seitens ihres Namens eingeführt: «*Choor*a kommt zu uns und zwar als der Name.»⁶⁰

Nicht ohne Bedacht nimmt Derrida Bezug auf Hegel – den Endpunkt *logischer* Philosophie –, wenn er den Moment in den Blick faßt, an welchem «die Philosophie ernsthaft» wird, nämlich den Moment, «wo sie den sicheren Weg der Logik einschlägt: mit Platon.⁶¹ Mit Platon erwache die Philosophie aus ihrem «mythologischen Schlummer»⁶². Es ist hier vorausblickend zu fragen, ob wohl Parmenides, seine Scheidung von Seiendem und Nicht-Seiendem, welche den Anstoß auch noch für den pla-

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ DERRIDA, *Khôra* 4 (s. Anm. 50).

⁵⁸ DERRIDA, Jacques, *Sauf le nom*, Paris 1993, 41.

⁵⁹ DERRIDA, ebd. 80: «Dans le moment le plus apophatique, quand on dit : «Dieu n'est pas», «Dieu n'est ceci ni cela, ni cela ni son contraire» ou «l'être n'est pas» etc., même alors il s'agit encore de dire l'étant tel qu'il est, dans sa vérité, fût-elle méta-métaphysique, méta-ontologique. Il s'agit de tenir la promesse de dire la vérité à tout prix, de témoigner, de se rendre à la vérité du nom, à la chose même telle qu'elle doit être nommée par le nom, *c'est-à-dire au-delà du nom*. Elle sauf le nom.»

⁶⁰ DERRIDA, *Khôra* 15 (s. Anm. 50).

⁶¹ Ebd. 39.

⁶² Ebd.

tonischen Beginn der Metaphysik gegeben hat⁶³, nicht doch noch mit mythischem Denken «kontaminiert» gewesen sein sollte? Und wenn ja – in welchem Sinn? Die *choora* jedenfalls transgrediert die Grenze zwischen *mythos* und *logos*, ist sie doch selbst nicht mehr logisch erfassbar, jedoch auch nicht bloß mythisch vorgestellt. Wodurch aber zeichnen sich diese beiden Sprechweisen aus? Mit Jean-Pierre Vernant stellt Derrida die Logik des Mythos als Negation der Logik des Logos vor, dessen «Logik des Nicht-Widerspruchs» der «Binarität des Ja und Nein» verpflichtet ist.⁶⁴ Darüber hinaus fragt Derrida, ob nicht die *choora* ihrerseits eine dritte Diskursgattung jenseits von Mythos und Logos darstelle.⁶⁵ Dann aber müsse sowohl die Logik des Logos als auch diejenige des Mythos dekonstruiert werden.

Platon entwickelt seine Kosmogonie und mithin den Gedanken der *choora* in Anlehnung an und in Abgrenzung vom Mythos, der ihm über Solon vermittelt wird. Abgründig unterschieden von einer derartigen Inspiration, bleibt das Denken Derridas sowohl auf den vorphilosophischen Mythos als auch auf die Philosophie bezogen. Derrida bringt – verstellend, verschiebend, entstellend – den griechischen Anfang des Denkens in der Begegnung von Mythos und Logos zur Sprache. Sollte also gerade die Dekonstruktion Derridas den Anfang abendländischer Philosophie im Horizont der Postmoderne denkerisch gegenwärtig halten?

«Wir sollten also letzten Endes von einer wahrhaftig, von einer wirklich (*ontos*) vollbrachten Tat (*ergon*) sprechen. Doch was spielt sich nun ab? Stellen wir zunächst einmal fest, daß das Wesentliche aus dem Munde Solons zu uns gedrungen ist [...].

Doch wer ist Solon? Man gibt sich alle Mühe, ihn als einen genialen Dichter darzustellen. Hätte die politische Dringlichkeit ihm die Muße gelassen, sich seinem Genie zu widmen, so hätte er Hesiod oder Homer übertroffen (21a-b).»⁶⁶

So sehr die *choora* auch dem griechischen Anfang entspringt, läßt sie sich jedoch nach Derrida nicht auf die Alternative griechisch – jüdisch festlegen. Sie sei vielmehr ihrerseits bereits eine «griechisch-abrahamische Zwitterbildung» anthropo-theologischen Wesens. Ihr Idiom lasse sich nicht verallgemeinern. «Es spricht einzig an den Grenzen einer mittel-

⁶³ Ebd. 41. Auch Derrida verweist in diesem Zusammenhang auf den platonischen Dialog *Parmenides*.

⁶⁴ Ebd. 13 und 15.

⁶⁵ Ebd. 17.

⁶⁶ Ebd. 89.

östlichen Wüste, im Hinblick auf sie, an der Quelle der monotheistischen Offenbarungen und Griechenlands.»⁶⁷

2. Das Messianische und die Gerechtigkeit

Wie schon der griechische Gedanke der *choora* in der Darstellung Derridas von einer ins Endlose verlängerbaren Reihe von Negationen getragen war («Sie ist nicht das Sein, nicht das Gute, nicht Gott, nicht der Mensch, nicht die Geschichte») ⁶⁸, so auch die aus dem hebräischen Kontext stammende Rede vom Messianischen: «Die messianische Dimension hängt von keinem Messianismus ab, sie folgt keiner bestimmten Offenbarung, sie gehört keiner abrahamischen Religion eigentlich an» ⁶⁹. Dennoch sieht sich Derrida «aus linguistischen, kulturellen Gründen [...], aus Gründen, die mit provisorischer Rhetorik und historischer Strategie zusammenhängen», gezwungen, dem Messianischen unter uns weiterhin Namen zu geben, die von den abrahamischen Religionen geprägt sind. ⁷⁰ Was aber besagt die Rede vom Messianismus im Unterschied zum Messianischen. «Messianismus jüdischen, christlichen oder islamischen Typs, Idee im kantischen Sinne, eschato-teleologie neo-hegelianischen marxistischen oder post-marxistischen Typs» ⁷¹ – all diese Erwartungen der einen, ganz anderen Zukunft gründen in der Verheißung eines eschatologischen Endzustandes. Sie haben ihr Urbild in der Verheißung, die an Abraham ergangen ist, in das gelobte Land zu ziehen. Dabei ist die Ankunft der anderen Zukunft stets an eine Bedingung geknüpft, in biblischer Rede an die Erfüllung des Gesetzes (*loi*), das im Gotteswillen seinen Grund hat. Von diesem Begriff des Messianismus unterscheidet Derrida «das Messianische (*messianique*) oder die Messianizität (*messianicité*) ohne Messianismus (*messianisme*)» ⁷². Wie die *choora* bezeichnet das Messianische eine Leerstelle: «Die (Er-)Öffnung [*ouverture*] auf die Zukunft [*avenir*] oder auf das Kommen [*venue*] des Anderen *als* Thronbesteigung/Antritt der Gerechtigkeit [*justice*], ohne Erwartungshorizont und ohne prophetische Vorausdeutung.» ⁷³

⁶⁷ DERRIDA, *Foi et savoir* 30 (s. Anm. 32).

⁶⁸ Ebd. 31.

⁶⁹ Ebd. 28.

⁷⁰ Ebd.

⁷¹ DERRIDA, Jacques, *Force de loi. «Le fondement mystique de l'autorité»*, in: *Cardozo Law Review*, Vol. 11, July/Aug. 1990, numbers 5–6, 966.

⁷² DERRIDA, *Foi et savoir* 27 (s. Anm. 32).

⁷³ Ebd.

Diese abstrakte Messianizität ist durch ein unüberwindliches Begehren (*désir*) an die ebenso abstrakte Gerechtigkeit gebunden⁷⁴, die von jedem konkreten Recht (*droit*) und Gesetz (*loi*) unterschieden werden muß und – nach dekonstruktiver Manier – auch nicht unterschieden werden kann, ist doch keinerlei logische Opposition streng durchzuhalten.⁷⁵ Jedes konkrete Recht ist dekonstruierbar, denn der gewaltsam-willkürliche, grundlose und in diesem Sinne auch «mystische Grund der Autorität», der Gesetzgebung und des Rechts erlaubt, daß jede konkrete Scheidung von *Wie es zu sein hat* und *Wie es nicht zu sein hat* ihrerseits der Ungerechtigkeit überführt wird. Die Gerechtigkeit hingegen kann nicht dekonstruiert werden, ist sie doch selbst identisch mit der Dekonstruktion⁷⁶, mit ihrer unfassbaren, unendlichen Negation von Konkretem:

«Diese «Idee von Gerechtigkeit» scheint mir irreduzibel zu sein, in ihrem affirmativen Charakter, in ihrer Forderung nach einer Gabe ohne Tausch, ohne Zirkulation, ohne Wiedererkennen/Anerkennung, ohne ökonomischen Zirkel, ohne Kalkül und ohne Regel, ohne Vernunft oder Rationalität im Sinne einer regulativen Beherrschung. Man kann in ihr also eine Verrücktheit anerkennen/wiedererkennen, ja man kann sie einer Verrücktheit anklagen. Und vielleicht einer anderen Art von Mystik. Und die Dekonstruktion ist verrückt nach jener Gerechtigkeit. Verrückt nach diesem Begehren nach Gerechtigkeit.»⁷⁷

Dennoch steht die dekonstruktive Gerechtigkeit ihrerseits unter einer bestimmten Maßgabe. Noch einmal nähert sich Derrida in der grundlegenden Frage der Ethik dem Denken von Emmanuel Levinas an, und zwar wegen der Unendlichkeit des Begriffs der Gerechtigkeit und des «heteronomen Verhältnisses zum Anderen, zum Antlitz des Anderen, das mir befiehlt und dessen Unendlichkeit ich nicht thematisieren kann und dessen Geisel ich bin»⁷⁸. Derrida zitiert Levinas wörtlich: «[...] die Beziehung zum Anderen – das heißt die Gerechtigkeit»⁷⁹. Die Grundlage dieser Gerechtigkeit des «jüdischen Humanismus» ist nicht der Begriff des Menschen, sondern der unbestimmt Andere.⁸⁰ Entsprechend basiert sie nicht auf Gleichheit, nicht auf einem bestimmbar Gleichmaß, sondern auf «einer absoluten Asymmetrie»⁸¹, die in dem Grundsatz: «tout autre

⁷⁴ Ebd. 28.

⁷⁵ Ebd., und dazu: Force de loi 944 (s. Anm. 71).

⁷⁶ DERRIDA, Force de loi 944 (s. Anm. 71): «La déconstruction est la justice».

⁷⁷ Ebd. 965.

⁷⁸ Ebd. 958.

⁷⁹ Ebd.; LEVINAS, Totalité et Infini 62 (s. Anm. 13).

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ Ebd.

est tout autre» ihre quasi-prinzipielle Formulierung findet. Gott ist der ganz Andere. Aber ebenso ist jeder Andere ganz anders und mithin der ganz Andere. Die Spur und die Spur des Verlöschens der Spur Gottes findet sich auf dem Antlitz jedes Anderen.⁸²

«Wenn Gott der ganz Andere ist, die Figur oder der Name vom ganz Anderen/jedem Anderen, so ist *jeder Andere ganz Anders/jeder Andere jeder Andere (tout autre est tout autre)*. Diese Formel [...] schließt ein [sous-entend], daß Gott als ganz Anderer überall ist, wo es ganz Anderes/einen ganz Anderen gibt. Und wie jeder von uns, jeder Andere, ganz Andere, unendlich Anders ist in seiner absoluten, unzugänglichen, einsamen, transzendenten, nicht manifesten, nicht meinem Ich ursprünglich gegenwärtigen Singularität, [...] läßt sich das, was von der Beziehung Abrahams zu Gott gesagt wird, von meiner Beziehung ohne Beziehung *zu jedem Anderem als ganz Anderem* sagen, besonders zu meinem Nächsten, zu den Meinen, die mir so unzugänglich, geheim, transzendent sind wie Jahwe.»⁸³

Das abstrakt Messianistische der Gerechtigkeit als Quelle der Religion ist ebenso Sache des Glaubens und einer Glaubenserfahrung wie das Verhältnis des Menschen zum Gott der jüdischen Tradition, der sich jenseits menschenmöglicher Reflexion befindet. Dennoch kann dieser Glaube nicht in den Gegensatz zum Wissen gebracht werden. Jenseits der Unterscheidung von Vernunft und Mystik richtet sich die mit dem Glauben verbundene Hoffnung ganz auf «eine Kultur der Singularitäten/Besonderheiten»⁸⁴, eine Kultur, in der jeder Andere seine Andersheit ungehindert ausleben kann und doch unbedingt an die Bestimmung gebunden ist, keinem eine Bestimmung aufzuerlegen. Die Gerechtigkeit Derridas ist die Bestimmung zur Bestimmungslosigkeit. Die dem Glauben an die Gerechtigkeit verbundene Hoffnung richtet sich auf etwas, das niemals war, niemals ist und niemals sein wird, dennoch: «Die Gerechtigkeit bleibt *im Kommen (à venir)* [...]»⁸⁵

III. Derridas Logik

Welches ist nun die eigentümliche Logik, welche Derrida dazu drängt, sein (Nicht-)Substitut Gottes als (un-)logischen Zwischenraum der *choora* oder als «verrückte» Gerechtigkeit zu denken? Am deutlichsten hat Der-

⁸² DERRIDA, Donner la mort 76 (s. Anm. 2). Siehe auch ebd. 79ff.

⁸³ Ebd. 76f.

⁸⁴ DERRIDA, Foi et savoir 28 (s. Anm. 32).

⁸⁵ DERRIDA, Force de loi 969f.: «La justice reste *à venir*, elle a, elle est *à-venir*, la dimension même d'événements irréductiblement *à venir*. Elle l'aura toujours, cet avenir et toujours eu.»

rida die logische Struktur seines Denkens in dem frühen Aufsatz *La différence* beschrieben. Zunächst ist zu erinnern: Der *logos* des Parmenides, mit dem die griechische Metaphysik ihren Anfang nimmt, bezeichnet eine Unterscheidung zwischen dem Seienden und dem Nichtseienden. Das Seiende ist unvergänglich und vollkommen. Es ist die höchste Sache des Denkens. Platon übersetzt das eine parmenideische Seiende in eine Vielfalt von seienden Ideen von je eigener Vollkommenheit. An diesem Seienden Anteil hat das Werdende, das sowohl *ist* als auch *nicht ist* und eben deshalb eine vorübergängliche Natur hat. Auch die platonischen Ideen sind rein Gedachtes (*nooumena*), sich selbst tragende, in sich ruhende Begriffe (*logoi*). So bezeichnet der *logos*, ja mehr noch *ist* der *logos* stets «dieses» und nicht «jenes» konkret Allgemeine. Im *logos* hat das einzelne Wahrnehmbare seinen Halt.

Wie führt demgegenüber Derrida seine *différance* ein? Die Geistigkeit des alten *logos* wird nicht nur auf die sinnliche Weltlichkeit der Sachen selbst oder eines menschlichen Bewußtseins zurückgenommen, nicht nur auf die akustisch wahrnehmbare, weil gesprochene Sprache (*phoné*), sondern auf die materiale Zeichenhaftigkeit des Zeichens selbst. «Das Zeichen, so sagt man gewöhnlich, tritt an die Stelle der Sache selbst, der gegenwärtigen Sache. «Sache» steht hier sowohl für den Sinn/die Bedeutung (sense) als auch für den Referenten. Das Zeichen repräsentiert die Präsenz in ihrer Absenz.»⁸⁶ Bei Derrida treten sowohl die gedachte Sache (*signifié*) als auch die sinnlich wahrnehmbare (*référént*) zurück.⁸⁷ Dies gilt a fortiori von der *différance* selbst. Die *différance* ist zunächst durch ein schriftliches Zeichen zu erkennen, das nicht einmal akustisch zu vernehmen ist, nämlich den von der gewöhnlichen Orthographie abweichenden Buchstaben *a*. Mit Hegel vergleicht Derrida den «Körper des Zeichens» mit einer «Pyramide». Damit steht die *différance*, der Buchstabe *a*, für ein Grabmal und mehr noch für «den Tod des Dynasten»⁸⁸. Wer aber ist hier verschieden? Dynast welcher Herrschaft? Der Herrschaft des *logos*. Die *différance* ist das Zeichen für den Tod des *logos*. So ist die *différance* weder ein Wort noch ein Begriff. Dennoch ist die Rede von *différance* nach Derrida «strategisch am besten geeignet, das am meisten Irreduzible unserer «Epoche» zu denken, wenn nicht zu beherrschen [...]»⁸⁹ Damit beschreiben *différance* und mit ihr die Logik der *différance* die logische Struktur «unserer» Denkart, die wir recht und schlecht als «post-

⁸⁶ DERRIDA, *La différence* 9 (s. Anm. 51).

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ Ebd. 4.

⁸⁹ Ebd. 7.

modern» bezeichnen können, in ihrem Selbstverständnis wohlgerichtet unter Dekonstruktion jener Grenze, die mit dem Präfix «post» angezeigt werden soll.⁹⁰

Das französische Wort *différer* hat zwei verschiedene Bedeutungen, die beide in der *différance* zum Tragen kommen. Zum einen: Temporisieren, d. h. Aufschieben, «die Ausführung oder Erfüllung des <Wunsches> oder <Willens> suspendieren.» Zum andern: «[...] nicht-identisch sein, anders sein, erkennbar sein»⁹¹. Die *différance* als Temporisation ist mit einer Verräumlichung verbunden, eben weil die Körperlichkeit des Zeichens in Raum und Zeit ihr Spiel treibt. Um dies zu verdeutlichen, verweist Derrida auf die Theorien Saussures von der *Arbitrarität der Zeichen* sowie von deren *differentiellem Charakter*, die untrennbar miteinander verbunden sind. Beliebigkeit kann es nur geben, weil das System der Zeichen durch Differenzen konstituiert wird und nicht durch die Fülle von Begriffen (*termes*).⁹² Ein Zeichen ist lediglich durch seinen Unterschied von allen anderen bestimmt. Ein Begriff, verstanden als eine bezeichnete Vorstellung, ist niemals an sich selbst gegenwärtig. Bedeutung erhalte ich nur durch die «Kette» von Unterschieden, durch das «systematische Spiel der Differenzen.» Damit aber führt die Spur des zu bestimmenden Zeichens /Begriffs stets weiter weg von einem Ursprung, der als solcher niemals Gegenwart war. Die *différance* selbst gewinnt dadurch quasi-ursprünglichen Charakter, indem sie jeder Bedeutung, jeder Sprache, jedem Sinn notwendigerweise vorausgeht, weil sie die bestimmenden Unterschiede erst hervorbringt.⁹³ Paradoxe Weise wächst mit fortschreitender Bestimmung eines Begriffs auch dessen Unbestimmtheit, muß doch jeder Begriff erst wieder durch seinen Unterschied von anderen bestimmt werden.

Auch an diesem Punkt kreuzt Derrida den Weg Levinas', dessen Rede von «Vergangenheit, die nie gegenwärtig war» er aufnimmt. Mit dieser Formel habe Levinas die Spur und das «Rätsel der absoluten Andersheit: des Anderen [autrui]» qualifiziert.⁹⁴ Noch einmal solidarisiert sich Derrida mit Levinas, indem er unsere Epoche als diejenige charakterisiert, die sich durch die *délimitation* der Ontologie (der Präsenz) auszeichne. Es gelte, sich von der Bestimmung des Seins als Anwesenheit und Seiendheit (*étantité*) abzugrenzen, doch nicht durch dessen Negation, welche Ontologie lediglich restituieren würde, sondern eben durch

⁹⁰ Vgl. LYOTARD, François, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris 1979.

⁹¹ DERRIDA, *La différence* 8 (s. Anm. 51).

⁹² Ebd. 11.

⁹³ Ebd. 13.

⁹⁴ Ebd. 22.

die *différance*, die ihrerseits nicht ist, aber auch nicht nicht ist: «Sie beherrscht nichts, waltet über nichts, übt nirgends eine Autorität aus. Sie kündigt sich durch keine Majuskel an. Nicht nur gibt es kein Reich [royaume] der *différance*, sondern diese stiftet zur Subversion eines jeden Reiches an.»⁹⁵ Bedrohlich und zu fürchten wird sie für das, «was in uns das Reich, die vergangene oder künftige Gegenwart eines Reiches wünscht»⁹⁶. Damit aber wird die *différance*, die sich doch gerade auf jeder unbestimmbaren Grenze zwischen Geistigem und Sinnlichem, Sein und Seiendem, Seiendem und Nichtseiendem befindet, entgrenzt. Ihre Subversion und Transgression ist grenzenlos. So läßt sich nach Derrida nicht mehr von einer besonderen Epoche der *différance* sprechen. «Vielleicht muß man diesen unerhörten Gedanken, diese verschwiegene Spurenzeichnung denken: daß die Seinsgeschichte/Geschichte des Seins, deren/dessen Denken den griechisch-abendländischen Logos einleitet/verpflichtet, selbst, wie sie sich durch die ontologische Differenz bestimmt, nur eine Epoche des *diapherein* ist.»⁹⁷ Damit gibt es nur eine einzige Epoche, die der *différance*.

Der Derridasche Gedanke der *différance* steht in einer eigentümlichen Spannung zu Heideggers «ontologischer Differenz». Wie diese durchzieht jener – so Derrida – die gesamte Geschichte des abendländischen Denkens. Nach Heidegger steht am Anfang dieser Geschichte die Erfahrung des Seins als Anwesen, wie es im Unterschied zum Seienden, Anwesenden zu denken ist. Mit der anfänglichen Erfahrung des Anwesen als solchem sei auch der Unterschied von Anwesen und Anwesendem vergessen worden und habe lediglich eine Spur des Unterschiedes hinterlassen, die aber ihrerseits dadurch ausgelöscht wird, daß das «Anwesen wie ein Anwesendes erscheint und seine Herkunft in einem höchsten Anwesenden findet.»⁹⁸ Das Anwesen als höchstes Seiendes, Gott, Subjekt, Wille zur Macht zu denken, ist nach Heidegger die radikale *Negation* des Anwesens, welche es ihrerseits zu *negieren* gilt. Die *différance* kennt auch die «Spur und die Spur des Erlöschens der Spur», jedoch nicht mehr in der Logik der Negation, ja überhaupt nicht mehr in der binären Logik oppositioneller Begriffe. So führt die Spur zu keinem anderen Anfang, keiner anderen Zukunft und keinem anderen Gott mehr. Der «Mythos [...] von der verlorenen Heimat des Denkens», die es wiederzugewinnen gilt, ist aufzugeben.⁹⁹ Derridas «Spur und die Spur des Erlö-

⁹⁵ Ebd.

⁹⁶ Ebd.

⁹⁷ Ebd. 23.

⁹⁸ HEIDEGGER, Martin, «Der Spruch des Anaximander», in: DERS., Holzwege 336.

⁹⁹ DERRIDA, La *différance* 29 (s. Anm. 51).

schens der Spur» verweist auf etwas, das nicht ist, das nicht einmal nicht ist und das doch zu denken gibt – doch in welcher Logik?

1. *Das unendliche Urteil und die endlose Limitation*

Der *logos* der Logik wird hier als Urteil vorgestellt. Dieses bezeichnet und birgt eine ursprüngliche Teilung oder Scheidung, wie etwa diejenige zwischen Ja und Nein. Die Frage nach der Wie-Beschaffenheit des *logos* führt so zur Qualität des Urteils bzw. zum Urteil der Qualität. Kant nennt in seiner klassischen Urteilstafel drei Formen der Qualität eines Urteils, das bejahende, das verneinende und das unendliche, denen die drei Qualitätskategorien Realität, Negation, Limitation entsprechen.¹⁰⁰ In einem bejahenden Urteil wird das Subjekt innerhalb der Sphäre des Prädikats angenommen. Im verneinenden Urteil liegt das Subjekt außerhalb der Sphäre des Prädikats: Dabei betrifft die Negation die Kopula des Urteils. Das unendliche Urteil besagt lediglich, daß das Subjekt sich irgendwo außerhalb der Sphäre des Prädikats befindet. Die Verneinung betrifft hier das Prädikat. Im Beispiel: «Die menschliche Seele ist *nicht-sterblich*; einige Menschen sind Nichtgelehrte.»¹⁰¹ Was denn nun die menschliche Seele bzw. «einige Menschen» genau seien, wird nicht gesagt. Lediglich eine von unendlich vielen möglichen Bestimmungen wird abgesprochen.

Schon nach dieser kurzen Vorstellung der Urteilsformen sei die Behauptung gewagt, daß die Derridasche Logik dem unendlichen Urteil bzw. der Limitation entspricht. Um dies zu verdeutlichen, ist zunächst eine entscheidende Modifikation herauszuarbeiten. Schon bei Kant ist die jeweils dritte Urteilsform bzw. Kategorie als Synthese der beiden vorhergehenden zu begreifen.¹⁰² Dieser Dreischritt wird bei Fichte¹⁰³ und

¹⁰⁰ KANT, Immanuel, Logik § 22 (Akademie-Ausgabe Bd. 9), Berlin 1923, 103f. Die Kantischen Kategorien, die hier in modifizierter Form angewendet werden, zielen zunächst auf eine Vermittlung von Einheit und Vielheit bezogen auf die Sinnlichkeit. Einheitspunkt ist die transzendente Apperzeption oder das transzendente Subjekt, welches die letzte Verbindung des Mannigfaltigen leistet. In unserem Kontext dienen die Kategorien wie auch die Urteilsformen dem *Auffinden der Strukturen in der Mannigfalt des Gedachten*, und zwar als sprachliche Monumente.

¹⁰¹ KANT, Logik 104 (s. Anm. 100).

¹⁰² METZ, Wilhelm, Kategorienduktion und produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, 116 und 245.

¹⁰³ FICHTE, Johann Gottlieb, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794), in: Fichtes Werke, hrsg. von J. H. FICHTE, Bd. 1, Berlin 1971, 117f.; zur limitativen Dialektik Fichtes JANKE, Wolfgang, Vom Bilde des Absoluten. Grundzüge der Phänomenologie Fichtes, Berlin-New York 1993, 187ff. Zum Ganzen auch METZ, Kategorienduktion 245f. (s. Anm. 102).

Hegel noch deutlicher und grundlegender. Das positive und das negative Urteil für sich werden in ihrer Einseitigkeit herausgestellt. Erst das unendliche Urteil ist deren Aufhebung in eine höhere Einheit und damit in ihre Wahrheit.¹⁰⁴ Damit gerät das unendliche Urteil und mithin die Limitation jedoch gerade in die Nähe der Synthese als solcher. Für die Postmoderne wird die Aufhebung des Anderen in das Eine als die «eschatologische Omnipräsenz» und als das «archeo-teleologische» Selbe zur Grundstruktur des metaphysischen Denkens überhaupt, welcher die gesamte neuere Denkbewegung zu entkommen versucht. Das postmoderne Problem ist, mit Levinas mythologisch ausgedrückt: *die Heimkehr des Odysseus nach Ithaka* und, wie Derrida zu Recht ergänzt: *die Rückkehr in das Gelobte Land*. Derridas Denken jedenfalls versucht nicht nur, die Eindeutigkeit einer Position und einer Negation zu dekonstruieren, sondern vor allem auch die Synthese als solche ins Gleiten zu bringen, indem er die Quasi-Ursprünglichkeit der *différance* postuliert, eine endlose Offenheit durch das Aufspüren und Überschreiten von Grenzen herstellt¹⁰⁵ und jedes Urteil durch das elliptische Oszillieren zwischen Position und Negation in die Schwebelage bringt.¹⁰⁶ Jedes Urteil ist aporetisch, und das bedeutet für Derrida auch in seinen Rändern porös.¹⁰⁷

Wie aber kann dann das unendliche Urteil oder die Limitation als Grundform Derridaschen und darüber hinaus überhaupt postmodernen Denkens gelten? Zunächst läßt Derridas eigene Diktion an eine eigenartige Verwandtschaft zwischen der Limitation und seiner Logik denken, spricht er doch von einer prinzipiellen «dé-limitation du cercle»¹⁰⁸. Auch die Wendung *dé-construction* verbindet ein positives und ein negatives Moment, ohne eine Aufhebung zu intendieren. Auch weitere Supplemente der *différance* verweisen auf eine poröse Grenze (*hymen, marge*)

¹⁰⁴ HEGEL, Georg Friedrich Wilhelm, Logik II, Frankfurt 1993, 324–326.

¹⁰⁵ DERRIDA, «Tympan» If., in: DERS., Marges I–XX (s. Anm. 51). Die Aufsatzsammlung kreist um das Thema der Begrenzung «marge», wie der Titel «Marges de la philosophie» verdeutlicht.

¹⁰⁶ Siehe DERRIDA, Sauf le nom (s. Anm. 58) und Khora (s. Anm. 50) passim, dazu LETZKUS, Dekonstruktion und ethische Passion 443ff. (s. Anm. 6).

¹⁰⁷ Siehe dazu SCHEIER, Claus-Artur, «Aporien oder die poröse Moderne», in: BORSÒ, Björn/GOLDAMMER, Björn (Hgg.), Moderne(n) der Jahrhundertwenden. Spuren der Moderne(n) in Kunst, Literatur und Philosophie auf dem Weg ins 21. Jahrhundert. Akten des Kongresses «Moderne der Jahrhundertwende(n) 24.–27. November 1998 an der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf, Baden-Baden 1999, 57–66.

¹⁰⁸ DERRIDA, «Donner le temps (de la traduction) – Die Zeit (der Übersetzung) geben. Vortrag von Jacques Derrida (protokolliert von E. Weber)», in: THOLEN, Georg Christoph/SCHOLL, M.O. (Hgg.), Zeit-Zeichen. Aufschiebe und Interferenzen zwischen Endzeit und Echtzeit, Weinheim 1990, 37–56, 39.

oder auf den Zwischenraum zwischen zwei Gegensätzen (*choora*), wobei die Gegensätze Innen und Außen, Ja und Nein, Herrschaft und Knechtschaft ständig ihre Stellen tauschen können. Doch während im klassisch metaphysischen Kontext die unendliche Wiederholung schließlich zum Überstieg von der – mit Hegel gesprochen – schlechten Unendlichkeit zur wahren drängt, richtet sich postmoderne Logik gerade in der endlosen Wiederholung, in der unbegrenzten Pluralität, in der Unbestimmtheit ein – unter Ausschluß des Satzes vom Verbot des infiniten Regresses. Kants Definition des unendlichen Urteils läßt noch an diese Möglichkeit denken, wenn er das Moment der Unbestimmtheit und der Unendlichkeit im Begrenzen hervorhebt.

«Denn es wird dasselbe über die endliche Sphäre A hinaus nicht bestimmt, unter welchen *Begriff* das Object gehöre, sondern lediglich, daß es in die Sphäre außer angehöre, welches eigentlich gar keine Sphäre ist, sondern nur *die Angrenzung einer Sphäre an das Unendliche oder die Begrenzung selbst.*»¹⁰⁹

Genau diese Fassung erinnert an den differentiellen Charakter der Zeichen bei Saussure, wie er in der Postmoderne aufgenommen wird.¹¹⁰ In einer endlosen Spur entfernt sich das Definieren eines Subjektes immer mehr von diesem in einem endlosen Aufschub der definitiven Bestimmung. In dieser Bewegung macht postmodernes Denken seinerseits einen entscheidenden Überstieg, jedoch nicht zur wahren Unendlichkeit, sondern zur Annahme, daß das ursprüngliche Subjekt seinerseits niemals anwesend war, vielmehr lediglich in seiner Bahnung (*frayage*) oder Spur sich gleichermaßen gibt wie entzieht.¹¹¹ Damit liegt auf der Hand, *daß* und *wie* diese bestimmte Modifikation des unendlichen Urteils in der Tat zum Signum Derridaschen Denkens und mithin der Postmoderne im Ganzen wird.

Es ergibt sich aber die Aporie, daß hier das per se nicht definierbare Denken seinerseits definiert werden soll. Derrida selbst hat von ersten Versuchen, die *différance* zu bestimmen¹¹² bis hin zur Möglichkeit und Unmöglichkeit einer (Selbst-)Darstellung seines Œuvres¹¹³ auf diese Aporie hingewiesen. Sollte nun aber hinter dem Rücken von Derrida dennoch eine «Archäologie» der Postmoderne möglich sein? Wenn sich die Postmoderne in der Logik des unendlichen Urteils, der endlosen *dé-limitation* bewegt, welches wären dann die Sphären des bejahenden und des ver-

¹⁰⁹ KANT, Logik 104, 9–16 (s. Anm. 100).

¹¹⁰ DERRIDA, La *différance* 11 (s. Anm. 51), LETZKUS, Dekonstruktion und ethische Passion 104 (s. Anm. 6).

¹¹¹ DERRIDA, La *différance* 19 (s. Anm. 51).

¹¹² Ebd. 15.

¹¹³ DERRIDA, Jacques, Derrida par Geoffrey Bennington et Jacques Derrida.

neinenden Urteils, der Realität und der Negation? Und vor allem, welches wäre die *archä*, auf die diese Urteile bezogen sind? Was wird anfänglich bejaht, verneint und de-limitiert?

2. Das Urteil des Daseins und der Inhärenz

Um hier weiterzukommen, ist zunächst noch einmal auf die Eigenart der Qualität der Urteile zu achten. Nach Hegel hat diese eine grundlegende Bedeutung, denn die Qualität des Urteils entscheidet über das Dasein einer Sache.¹¹⁴ Was aber wäre in unserem Kontext nun die Sache, über deren Dasein im bejahenden, verneinenden und de-limitierenden Urteil entschieden wird? Wenn die Rede vom Dasein mit derridaschen Ohren gehört wird, ist sofort an die Frage der Präsenz, der Gegenwart und damit an die heideggersche Bestimmung des Seins als Anwesen zu denken. Wäre demnach die Sache, welche bei Derrida mit dem de-limitierenden Urteil bedacht wird, eben die Bestimmung des Seins als Anwesen und des Menschen als Dasein? Derrida de-limitierte dann das Denken Heideggers und der Metaphysik im Ganzen, beginnend mit deren parmenideischem Anfang.

Doch hier ist innezuhalten und auf das Denken Heribert Boeders zu verweisen. Boeder zeigte bereits in seinem frühen Aufsatz über den *logos* und die *alätheia*¹¹⁵, daß Heideggers Beschreibung der Wahrheit als *alätheia* in die Irre geht. An Stelle von Unverborgenheit der *physis* bzw. des Seins beziehe sich *a-lätheia* auf das Nicht-Verhehlen einer gegebenen Weisung. Boeder arbeitet in seinem Oeuvre heraus, daß das anfängliche *es gibt* nicht mit Heidegger auf die Gabe des Seins, sondern auf die Gabe eines Wissens zu beziehen ist, nämlich auf das gegebene Wissen von der Bestimmung des Menschen. Boeders «Topologie der Metaphysik»¹¹⁶ entfaltet in drei Epochen die Totalität metaphysischen Denkens, das in jeder ihrer Epochen auf eine je eigene *sophia* bezogen sei, die in der *philosophia* in eine entsprechende Logik geborgen werde. Die griechische *philosophia* konzipiere in der Position des Parmenides den Kerngedanken musischen Wissens um die Bestimmung des Menschen. Die christliche Philosophie des Augustinus konzipiere die Weisheit des Neuen Testaments¹¹⁷, und

¹¹⁴ HEGEL, Georg Friedrich Wilhelm, *Wissenschaft der Logik II*, Frankfurt 1996, 311ff.

¹¹⁵ BOEDER, Heribert, «Der frühgriechische Wortgebrauch von *logos* und *aletheia*», in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 4 (1959) 82–112.

¹¹⁶ München-Freiburg 1980.

¹¹⁷ Ich habe dieses Verhältnis in meinem Buch: *Konversionen. Eine Archäologie der Bestimmung des Menschen bei Foucault, Nietzsche, Augustinus und Paulus*, Paderborn-München et. al. 2004, herausgearbeitet.

das hegelsche Denken befinde sich in einer eigentümlichen Wechselwirkung mit dem hölderlinschen Dichten. In *Das Vernunftgefüge der Moderne* zeigt Boeder, wie nach der Vollendung der philo-sophischen Konzeption der epochalen Weisheitsgestalten sich eine eigene Dimension des nach-metaphysischen Denkens, diejenige der Moderne, herausbilde. Die Moderne kennt keinen rein vernünftigen Anfang des Denkens mehr, statt dessen wird die Besinnung der Moderne durch eine weltliche Erfahrung auf den Weg gebracht. In deren Kernbesinnung bei Marx, Nietzsche und Heidegger werden der bürgerliche, der christliche und der griechische Anfang des Denkens verstellt. An die Stelle des philosophischen Wissens um die Bestimmung des Menschen trete bei diesen Denkern die Erwartung einer anderen Zukunft. Doch nicht nur die Dimension der Moderne sei von der Metaphysik zu unterscheiden, sondern auch diejenige der Submoderne, die sich von der Weltlichkeit der Moderne durch den Primat der Sprache auszeichne; hier werden die eben genannte eschatologische Dimension der Moderne sowie deren weltliches Ursprungsdenken destruiert.¹¹⁸ Entsprechend benennt Boeder die drei großen Totalitäten: *Geschichte* der Metaphysik, *Welt* der Moderne und *Sprache* der Submoderne.

Unschwer kann nun mit Blick auf das oben zu den Qualitätskategorien Gesagten folgender Schluß gezogen werden: Metaphysik bejaht die Weisheit, die Moderne verneint sie, die Postmoderne de-limitiert sie.¹¹⁹ Geschichte, Welt und Sprache gewähren in je eigener Form das Dasein der Weisheit. Die «Archäologie» des Denkens, im Sinne einer Suche nach dem bestimmenden Anfang¹²⁰, welche in unserer geschichtlichen Gegenwart bei Derrida einsetzt, bringt folgende Schichten ans Licht: Derrida – Heidegger – Parmenides – Homer/Hesiod/Solon. Parmenides birgt den Kern des musischen Wissens in einen entsprechenden *logos*. Heidegger negiert den parmenideischen Anfang und indirekt auch das musische Wissen. Derrida de-limitiert sowohl das metaphysische Denken, dem er auch noch Heidegger zurechnet, als auch implizit die griechische Weisheit. Die Weisheit hinterläßt nur noch eine Spur und die

¹¹⁸ BOEDER, Heribert, «The Dimension of Submodernity», in: DERS., *Seditions. Heidegger and the Limit of Modernity*, trans., ed. intr. by Marcus BRAINARD, New York 1997, 227–240.

¹¹⁹ Erstmals entfaltet in RUHSTORFER, *Konversionen*, Einleitung 4.b) Die Geschlossenheit der Figur (Die These) (s. Anm. 117).

¹²⁰ Zum Begriff der Archäologie als Lehre von den Anfänge und in diesem Sinn als Prinzipienlehre siehe RUHSTORFER, *Konversionen*, Einleitung 4.c) Die archäologischen Bauweise (s. Anm. 117).

Spur des Verlöschens der Spur.¹²¹ Was aber, wenn sich gerade im Denken Derridas alle möglichen Verhältnisse zur anfänglichen Weisheit vervollständigten? Eine Vollständigkeit, welche Derrida perhorreszieren muß. Was aber, wenn sich gerade nach Derrida das Denken abermals kehrt? Und zwar vom Verlöschen der Spur zum «Verlöschen des Verlöschens»? – so C.-A. Scheier.¹²² Wenn sich gerade heute das «Sich-entziehen» der Weisheit in eine «Erinnerung» kehrt? Wenn sich abzeichnet, «daß sich eines gezeigt hat. Nämlich je anderes in der jüdischen und in der christlichen Tradition [...]»¹²³

Noch einmal ist mit Hegel auf die Qualität der Urteile zu achten: «Das Urteil des Daseins ist aber auch das Urteil der Inhärenz.»¹²⁴ Das Prädikat tritt hier als unselbstständig auf. Es inhäriert dem Subjekt und gewinnt erst in ihm sein Dasein und seinen Halt. Dies bedeutet nun auf unseren Zusammenhang gewendet: Weder Parmenides noch Heidegger oder Derrida sind selbstständig, vielmehr inhärieren sie der griechischen Weisheit. Die Weisheit Homers, Hesiods und Solons wäre so ein Denken von eigener, anfänglicher Gegenwart. Von welcher Gegenwart könnte dieses Denken in unserem Heute sein? Zunächst von keiner, hat doch nicht zuletzt Derrida dessen moderne Spur bei Heidegger zum Verlöschen gebracht, jedoch wurde gerade dadurch noch einmal die Gegenwart der anfänglichen Weisheit präsent gehalten. Sie bleibt das Präsent Derridas an ein nach-postmodernes Denken, insofern sich bei Derrida die Spur des Verlöschens der Spur aufnehmen und in seinen Anfang zurück verfolgen läßt. Was bleibt dann aber von Derridas Kritik der Präsenz? Es bleibt die Grenze, welche er gegenüber dem Heideggerschen Gedanken errichtet hat. Damit wird aber auch das Denken auf den Weg in seinen anderen Anfang gebracht. Dieser andere Anfang vermag dann in unserer Zeit zu eigener kritischer Gegenwart kommen.¹²⁵

¹²¹ Siehe dazu SCHEIER, Claus-Artur, «Nur noch eine Spur der Spur? (s. Anm. 23) Vom schwierigen Verhältnis des philosophischen Denkens zur theologischen Tradition», in: *Braunschweiger Beiträge für Theorie und Praxis* 96 (2001) Heft 2, 45–49.

¹²² Ebd. 49.

¹²³ Ebd.

¹²⁴ HEGEL, Logik 311.

¹²⁵ Vgl. BOEDER, Heribert, «Göttliche Paradoxa», in: *Sapientia* 54 (1999) 499–512, 511: «Die unterschiedene und dem zuvor unterscheidende Gegenwart des besagten Wortes ist die seine, ihm nicht durch ein Vergegenwärtigen angetragen. Die alltägliche Rede ist ihm aber so wenig fremd, daß es in sie hineingesprochen hat. Deren Verstand [...] ist allerdings jedesmal befremdet. So wird denn das Wort sowohl nicht aufgenommen als auch aufgenommen – in diesem Falle mit Unterscheidung gehört. So kommt es denn, daß die vom Wort beanspruchte Gegenwart eine andere als die von den Zeitläuften eingebundene ist. Eine Gegenwart, die in keine Zeit fällt, aber auch keine

IV. Der verdrängte Anfang des abendländischen Denkens

Der Titel dieser Untersuchung ist jetzt an einem Punkt angelangt, an welchem das «Adieu» sich weiter konkretisieren läßt. Der Ort des Abschieds vom Derridaschen Denken ist hier erreicht. Es beginnt sich abzuzeichnen, vor welchem Gott sich dieses «Adieu» ereignet, welchem Gott das Denken entgegengeht und ihm sein begrüßendes «Adieu» entgegenbringt. Es ist der Gott im Anfang des abendländischen Denkens. Es ist der Gott, der sich in je eigener Weise in der griechischen und in der hebräischen Tradition zu denken gibt.¹²⁶ Es ist zu erinnern, daß dieser Gott im klassisch christlichen Denken etwa eines Augustin oder Thomas von Aquin stets mit dem christlichen Gott identifiziert wurde, auch wenn er – etwa in der Scholastik – lediglich als Gott der natürlichen Vernunft erschien, so werden in *Summa theologiae* 1,2,3 der biblische Gott, der seinen Namen bekannt gibt: *sum qui sum* (Ex 3,14), und das *primum movens immotum* der aristotelischen Philosophie gleichgesetzt. Es ist aber im weiteren Sinne auch an den Gott zu denken, der nach Hegel in der jüdischen, der griechischen sowie in der römischen Religion nur einseitig erfaßt wird und welcher dann in der christlichen Religion als Fülle der Wahrheit zu denken gibt.¹²⁷ Hier soll es nun aber darum gehen, die göttliche Weisung der ersten Epoche des abendländischen Denkens zunächst ohne ihre Deutung durch die patristisch-mittelalterliche bzw. neuzeitliche Epoche zu denken.¹²⁸

Ewigkeit ist, wie sie als stillgestelltes Jetzt immer noch auf die sog. Natur bezogen blieb. Statt dessen eine Gegenwart rein des Gedankens, der – angesprochen auf seine Wendung «gegenwärts» denkt.»

¹²⁶ Vgl. hierzu RAHNER, Karl, «Theos im Neuen Testament», in: DERS., Schriften zur Theologie, Bd. 1, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1954, 91–169, darin der Abschnitt: Der griechische und alttestamentliche Gottesbegriff, 103–108.

¹²⁷ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, Frankfurt 1990.

¹²⁸ Es wäre zu bedenken, ob mit C.-A. Scheier die Erste Epoche als diejenige des Vaters, die Zweite als diejenige des Sohnes und die Letzte als die Epoche des Heiligen Geistes angesehen werden kann. Die Herrschaft des Rechts kam im griechischen Mythos durch Zeus in die Welt, er ist der «Vater der Götter und Menschen». Auch der Gott des Alten Testaments wird in besonderer Weise als Vater – vor allem des Volkes Israel – angesehen (z.B. Exodus 4,22). So KASPER, Walter, Der Gott Jesu Christi. Mainz 1982, 178. Anders PANNENBERG, Wolfhart, Systematische Theologie, Bd. 1, Göttingen 1988, 284. Vgl. dazu auch HEGEL, Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, 223 (s. Anm. 127).

1. Die griechische Weisheit

Das Bergen der Weisheit gestaltet sich in jeder Epoche in eigener Weise.¹²⁹ In der griechischen Epoche wird nur der wesentliche Kern-Gedanke der musischen *sophia* bei Parmenides in die *philo-sophia* übertragen, und zwar derart, daß die Beziehung zur Weisheit nach Parmenides gänzlich verschwindet. Homer und Hesiod geraten für Platon und Aristoteles auf die Seite der Dichter (*oidoi*), die vieles lügen.¹³⁰ Indirekt bleibt jedoch auch sie – vermittelt durch den parmenideischen Gedanken – auf den Kern griechischer Weisheit bezogen.¹³¹ Worin aber besteht dieser Kern?

Zunächst ist die Nähe des parmenideischen Gedichts zum musischen Wissen von Homer und vor allem von Hesiod zu bemerken¹³², und zwar nicht nur bezüglich der Form – das Gedicht ist in Hexametern verfaßt. Auch der Aufbau erinnert an denjenigen der Theogonie. In beiden Fällen wird in einem Prooemium das Woher des Wissens eigens begründet. Parmenides wird von Jungfrauen, welche an die Musen denken lassen, zum «Haus der Nacht» geleitet.¹³³ An diesem Ort, wo das menschliche Erkennen, wie es auf die sinnliche Wahrnehmung bezogen bleibt, verabschiedet wird, begegnet er der «vielstrafenden *Dikä*», der göttlichen Hüterin des Rechts.¹³⁴ Die Absonderung von den Alltagsmeinungen und auch den gewöhnlichen Bahnen des Denkens ist kein schlechtes Geschick (*moira*)¹³⁵, sondern entspricht der grundlegenden Fügung (*themis*) und dem Recht (*dikä*)¹³⁶. Die Göttin des Rechts offenbart ihm einerseits das «wohlüberzeugende (*eupeitheos*) nicht zitternde Herz der Wahrheit»¹³⁷ und ande-

¹²⁹ Von einer expliziten Konzeption, in welcher Offenbarung und Vernunft bleibend getrennt sind, kann m.E. eigentlich nur in der mittleren Epoche gesprochen werden. Lediglich hier bleibt die Weisheit an sich (der trinitarische Gott) von absoluter Transzendenz. Lediglich durch die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus und die Offenbarungsschriften des Neuen Testaments, die von Jesus Christus handeln, kann das Denken die Weisheit Gottes spekulativ erfassen.

¹³⁰ Zu PLATON siehe etwa das zweite, dritte und zehnte Buch der *Politeia*, zu ARISTOTELES, Metaphysik I, 2; 983a, 3f.

¹³¹ Dazu BOEDER, Heribert, Topologie der Metaphysik, Freiburg-München, 1980, 97–166.

¹³² BOEDER, Heribert, Grund und Gegenwart als Frageziel frühgriechischen Denkens, Den Haag 1962, 119 und KIRK, Geoffrey/RAVEN, John E./SCHOFIELD, Malcolm, Die vorsokratische Philosophie, Stuttgart-Weimar 1994, 268.

¹³³ DIELS, Hermann/KRANZ, Walther, Die Fragmente der Vorsokratiker, Bd. 1, Dublin-Zürich 1972 (28) B 4, 9.

¹³⁴ Ebd. B 4, 14.

¹³⁵ B 4, 26.

¹³⁶ B 4, 28.

¹³⁷ B 4, 29.

rerseits die Meinungen der Sterblichen, denen keine wahre Verlässlichkeit (*pistis*) innewohnt, sowie den Grund für diese Meinungen.¹³⁸ «Die Wahrheit sagen – das heißt: sagen wie es ist.»¹³⁹ Bezüglich der Wahrheit werden drei Wege des Überlegens unterschieden: 1. Der Weg «wie es ist und wie es nicht ist, ist es nicht.» Dies ist die «Bahn der *peithoo*», der für sich einnehmenden Kraft der Wahrheit. 2. Der Weg «wie es nicht ist und wie es notwendig ist, nicht zu sein.» Damit ist das notwendig Wahre vom unmöglich Wahren geschieden.¹⁴⁰ Aristoteles wird diesem Sachverhalt die Form des Satzes vom Widerspruch geben, das als das erste *axioma* des Denkens anerkannt werden muß.¹⁴¹ *Dikä* hält Parmenides davor zurück, jenen zweiten Pfad zu beschreiten, denn er ist gänzlich unbegebar. Nicht unbegebar, sondern vielbeschriftet ist ein weiterer Pfad, von dem die Göttin zurückhält. Dies ist der Weg, den die Sterblichen gehen, die nicht zu urteilen verstehen (*akrita phyla*) und denen «wie es ist» und «wie es nicht ist» als dasselbe und auch wieder nicht als das Selbe erscheint. Doch bemerkt schon Parmenides, daß auch dieser Weg seine Berechtigung hat. Demnach wäre gerade das Derridasche Oszillieren zwischen «ist» und «ist nicht» und das damit verbundene Verweilen im Unentscheidbaren gerade die menschlich-allzumenschliche Denkart.

Die drei Wege lassen zurückdenken an die Unterscheidung im Mythos zwischen den Göttern, die immer anwesend sind, den Toten, die immer abwesend sind und den Sterblichen, die einmal anwesend und einmal abwesend sind. Was aber bedeutet hier «anwesend sein», und mehr noch: was bedeutet «sein»? Das parmenideische «Seiende»¹⁴², das bereits in der Antike Anlaß zu viel Mißverständnis gab, bezeichnet das vollkommen und unwandelbar Seiende. Dies meint jedoch gerade nicht die in sich ununterschiedene Totalität dessen, was ist, etwa im Sinne einer allgemeinen Gleichschaltung, es meint nicht die theoretische Präfiguration des Totalitarismus – so jedoch hört Derrida das parmenideische Seiende –, und es ist auch nicht die Nacht, in der alle Kühe schwarz sind. Sondern es ist darin ein erstes Verbindliches gemeint, welches jenseits menschenmöglichen Meinens und Beratens ist, eine Vollkommenheit die ebenso kritisch wie verbindlich ist. Dies ist auch, wie Heribert Boeder herausgestellt hat, die Bedeutung des Wortes *to gar auto noein estin te kai einai* –

¹³⁸ B 4, 29–32, dazu BOEDER, Grund und Gegenwart 124 (s. Anm. 132).

¹³⁹ BOEDER, Grund und Gegenwart 131 (s. Anm. 132).

¹⁴⁰ DIELS/KRANZ, B 6, 3–8 (s. Anm. 133). Dazu auch BOEDER, Grund und Gegenwart 133 (s. Anm. 132).

¹⁴¹ ARISTOTELES, Metaphysik IV, 3; 1005b, 16–20.

¹⁴² DIELS/KRANZ, B 6, 1; B 8, 3 (s. Anm. 133), u.v.a.

«denn es ist dasselbe, was sowohl einzusehen ist als auch zu sein hat»¹⁴³. Den Menschen ist es möglich, bei dem, was vollkommen ist, anwesend zu sein, wenigstens zeitweise. Und es ist ihnen möglich, dieses Vollkommen-Seiende einzusehen. Genau in diesem Sinne führt im 12. Buch der Metaphysik des Aristoteles der Weg der Vernunft zu demjenigen Gott, der selbst das Einsehen ist, weil er das reine Bei-sich-Sein der Vernunft ist.¹⁴⁴

Es gilt jedoch hier, den Weg nicht nach «vorne» in die *philo-sophia* zu gehen, sondern «zurück» in die *sophia*, zunächst zur Theogonie Hesiods. «Wie es zu sein hat» – dies weist Dikä, die Tochter des Zeus und der Themis.¹⁴⁵ Die Titanin Themis wiederum ist die Tochter von Gaia und Ouranos. Der ursprüngliche Unterschied, den die Menschen erfahren, ist derjenige zwischen Himmel und Erde. Damit ist Themis die «Grundlegende», sie steht für «das Gesetz des Verbindlichen». Sie empfängt von Zeus zunächst die drei Hoorai: Eunomia, welche die Güte der Grenzen gewährt, Dikä, welche die Grenzen zeigt und die Transgressionen ahndet, und schließlich Eiränä, den Frieden, der aus geordneten und gewährten Rechtsverhältnissen entspringt.¹⁴⁶ Derrida aber insinuiert mit einem Verweis auf Heidegger, daß Friede unmöglich und Dikä nur ein anderer Name für Eris, Streit sei.¹⁴⁷ Warum aber fürchtet Derrida den Frieden, die Festigkeit der Grenze und das «Anwesen» des Einen? Ohne diese Fragen zu beantworten – sie wurden oben bereits beantwortet – sei nun festgestellt: Die griechische Weisheit zielt nicht auf eine Auslöschung des Anderen, sondern auf das Wahre von Grenzen. Die Themis bezieht sich auf die ganze Fülle menschlichen Verhaltens zueinander, von der Aufnahme von Fremden über den Kult der Götter bis hin zum Kampf gegen Feinde. Ohne Zwang, jedoch mit der nahebringenden Macht der Wahrheit (*peithoo*) bestimmt sie mit ihren Kindern, «wie es zu sein hat». In der Odyssee kommt dies etwa in der Szene zur Anschauung, als Penelope Odysseus begegnet, ihn nicht erkennt, jedoch von ihm fast grenzenlos angezogen ist. Sie sagt: «Wenn du doch, Fremder, bei mir in der Halle sitzend, mich erfreuen möchtest, nicht würde Schlaf mir auf die Lider gegossen. Aber es ist doch auf keine Weise [es hat nicht zu sein], daß die Menschen immerfort schlaflos sind; denn jegliches beleg-

¹⁴³ Ebd. B 3.

¹⁴⁴ ARISTOTELES, Metaphysik XII, 7; 1072b, 14–30.

¹⁴⁵ HESIOD, Theogonie 901–903.

¹⁴⁶ Zum Ganzen auch BOEDER, Topologie 111 (s. Anm. 131).

¹⁴⁷ DERRIDA, Force de loi 926 (s. Anm. 71).

ten mit einem bestimmten Maß [*moira*] die Unsterblichen den Sterblichen auf der fruchtschenkenden Erde.»¹⁴⁸

Neben den drei Hoorai gebiert Themis auch noch die drei Moirai.¹⁴⁹ In singulärer Bedeutung bezeichnet *moira* das Maß, welches jedem, Göttern wie Menschen, zukommt und welches nicht zu überschreiten ist. Die *moira* annehmen unterscheidet aber den Menschen von seiner eigenen Maßlosigkeit und läßt ihn zu seiner Bestimmung kommen.¹⁵⁰ So bündigt Achill schließlich seinen Zorn¹⁵¹, und so wird Odysseus von seinen Gefährten unterschieden. Allein ihm ist die Heimkunft verheißen. Der Streit, der Widerstreit, der Gang durch das Fremde, das Leid, kann den Menschen nicht erspart werden. Jedoch können sie durch das Leid Besonnenheit und Weisheit erlangen.¹⁵² In besonderer Weise ziemt es sich für die Menschen, sich selbst als Sterbliche, in ihren Grenzen zu erkennen. Erkenne, daß du kein Gott bist, erkenne dich als Sterblichen in deiner Sterblichkeit. Dies ist auch der ursprüngliche Sinn des *gnoothi seanton*. Auch die zweite Weisung des delphischen Heiligtums, das vor Apollon *Themis* zu eigen war, zielt auf die Wahrung der Grenzen: «Nichts zu sehr.»¹⁵³

Wie die Horen sind auch die Moiren Kinder der *Themis* und des Zeus, des Vaters der Götter und Menschen. Er galt den Griechen als Inbegriff und Wahrer der Rechtsordnung.¹⁵⁴ Das gerechte Maß – das ist

¹⁴⁸ HOMER, Odyssee XIX, 592ff. Übers. H. Boeder, Grund und Gegenwart 143 (s. Anm. 132).

¹⁴⁹ HESIOD, Theogonie 904–906.

¹⁵⁰ HOMER, Ilias XIX, 420.

¹⁵¹ HOMER, Ilias XXIV.

¹⁵² Vgl. SOPHOKLES, Antigone, Schlußchor: «Das weitaus Erste an höchstem Glück/Ist Besonnensein. Und not auch ist,/Vor den Göttern nie zu verletzen die Scheu./Doch große Worte Großprahlender, Wenn unter großen Schlägen sie gebüßt,/Haben im Alter gelehrt die Besinnung» (Übers. W. Schadewald).

¹⁵³ Siehe dazu BURKERT, Walter, Die griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, Stuttgart 1977, 232. Auch bei Heidegger hat mutatis mutandis nur der «Sterbliche», der sich auf das «Sein zum Tode», besinnt, ein eigentliches Verhältnis zum Sein; siehe HEIDEGGER, Martin, Sein und Zeit, Tübingen 1967, 235–266; dazu BOEDER, Heribert, «Sterbliche welchen Todes?», in: BRÜSTLE, Walter/SIEP, Ludwig (Hgg.), Sterblichkeitserfahrung und Ethikbegründung. Ein Kolloquium für Werner Marx, Essen 1988, 38–48; BOEDER, Das Vernunftgefüge 322f., 352, 357 (s. Anm. 12).

¹⁵⁴ Vgl. z.B. SOLON, Die Musenelegie 25–29: «Aber nicht, wie der sterbliche Mann in Zorn gerät, über jedes einzelne;/Auf die Dauer verbirgt sich vor Zeus nichts voll und ganz;/Wer auch immer ein schändliches Herz hat,/Vollends kommt es bis zum Ende ans Licht./Der eine begleicht es sofort, der andere später; sie mögen durch Flucht/sich entziehen, die künftige Schickung der Götter erteilte sie nicht,/doch sie kommt ganz und gar» (eigene Übers.). – Zum Wissen-Lassen der Musen und zur Herrschaft des Rechts siehe BOEDER, Göttliche Paradoxa 501 (s. Anm. 125): «Bei Allem anwe-

der Grundgedanke griechischer Weisheit. Gerade das Wahren der gerechten Grenzen, dessen, was einem zukommt, gibt dem Anderen Raum und läßt ihn sein, läßt ihm das Seine, läßt ihm Sein. Der Sinn von Sein bedeutet in der Ersten Epoche und nur hier – dies sei gegen Derrida festgehalten – in der Tat «Anwesen». «Anwesen» (*ousia*) besagt: die geordnete Vielfalt dessen, was einem zukommt.

2. Die hebräische Weisheit

Die griechische *sophia* steht am Anfang des griechischen Denkens, und sie geht in ihrem Kern in die Philosophie unter. Im Horizont des griechischen *logos* bedarf es keiner bleibenden Bezugnahme auf ein gegebenes geoffenbartes Wissen.¹⁵⁵ Das Prinzip kann vielmehr in der *theoria* von der Vernunft unmittelbar geschaut werden. Das philosophische Wissen um das Maß im Anwesen muß nicht durch Göttergestalten personifiziert werden, und es braucht keinen Glauben im Sinne des Christentums. Die Philosophie leistet, wie auch in jeder anderen Epoche, eine eigentümliche Aufklärung¹⁵⁶, die hier dazu führt, daß der griechische Gott ganz in die Philosophie und die Vernunft aufgesogen wird und ganz in der Vernunft aufgeht. Dennoch handelt es sich um Heiliges, denn auch die Vernunft, von der Aristoteles spricht, ist eine göttliche, auch wenn deren Göttlichkeit nicht mit derjenigen des christlichen oder des jüdischen Gottes verwechselt werden darf, läßt doch die göttliche Vernunft des Aristoteles wenigstens partiell Anwesenheit bei sich zu.¹⁵⁷ Göttlichkeit besagt hier soviel wie Unwandelbarkeit, Unantastbarkeit.¹⁵⁸

send zu sein, dies zeichnet die Vernunft aus. Und welches Alles ist das? Was im Reden und Handeln der Sterblichen durch seine Vortrefflichkeit einen Unterschied gemacht hat. Genau deswegen der Rede wert bleibt. Was nicht nur ist, sondern gut, weil im Vergleich: besser oder überlegen. Dies wiederum nach Maßgabe der Unterscheidung des «wie es zu sein hat» vom «wie es nicht zu sein hat» als dem schlechthin anfänglich Gewußten. Und zwar im Sinne dessen, was immer und überall zu denken gibt. Genau diese Gabe ist das Höchste. Ihm kann nur dankend entsprochen werden. Dankbar für – so sahen es die Griechen – die Herrschaft des Rechts, deren Name «Zeus» ist.»

¹⁵⁵ Anders der *logos* des Christentums. Das «Wort», das «im Anfang» war und das Gott war (Joh 1,1) muß eigens und bleibend auf die übervernünftige Offenbarung bezogen bleiben.

¹⁵⁶ Vgl. dazu die Diskussion über das Verhältnis von Theologie und Aufklärung zwischen Joseph Kardinal RATZINGER (F.A.Z. 8.1.2000; If.), Eberhard JÜNGEL (F.A.Z. 18.1.2000, 48) und Wolfhart PANNENBERG (F.A.Z. 1.2.2000, 51). Dazu SCHEIER, Claus-Artur, «Zeit, Glaube und Geschichte. Zum tragischen Grund des Christentums», in: *Braunschweiger Beiträge für Theorie und Praxis von RU und KU* (2002) 2, 80–85.

¹⁵⁷ ARISTOTELES, *Metaphysik* XII, 7; 1072b, 24ff.

¹⁵⁸ Es ist hier an die Heiligkeit und Unantastbarkeit der neuzeitlichen Würde des Menschen erinnert, wie sie im Deutschen Grundgesetz vorkommt. Die Würde ist un-

So hat Derrida die eine Quelle der Religion, die auch mit dem Namen Heidegger verbunden ist, durchaus zu Recht mit dem Heiligen, Sakralen, Ganzen in Verbindung gebracht und demgegenüber auf eine andere Quelle verwiesen, die mit dem Namen Levinas und mit dem hebräischen Glauben verbunden ist. Hier erhält sich die bleibende Bezogenheit des Denkens auf die Offenbarung.

Kann nun auch von Derrida aus eine Spur zur hebräischen Weisheit als einer zweiten Quelle des abendländischen Denkens aufgenommen werden? Gewiß nicht im Sinne einer Konzeption, d. h. einer Bergung der Weisheit in Philosophie, die parallel zur griechischen Konzeption stattfinden würde. Abgesehen von der – mit Derrida gesprochen – «alexandrinischen Promiskuität»¹⁵⁹ bewegen sich beide Denkwelten, die griechische und die hebräische, weitgehend getrennt. Dennoch ist die Heilige Schrift der Israeliten dem abendländischen Denken und Glauben nichts Fremdes. In der Zweiten Epoche wird es als Altes Testament in den Kanon der christlichen Offenbarung aufgenommen. Stets christologisch gedeutet, gibt es der spätantiken und mittelalterlichen Vernunft zu denken. Auch in der Neuzeit, in welcher sich eigene Lesarten herausbilden – ich erinnere nur an Pascals Rede vom «Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs», den er dem Gott der (frühneuzeitlichen) Philosophen entgegensetzt –, bleibt das «Alte Testament» integraler Bestandteil abendländischen Denkens und christlicher Kultur.

Eigenartigerweise wird gerade in derjenigen Phase des nachmetaphysisch-modernen Denkens, in welcher eine Reihe von Denkern die Metaphysik destruieren wollte, in welcher Heidegger die Tat der frühen griechischen *philo-sophia* negierte und damit die Spur der griechischen *sophia* zum Verlöschen brachte und in der christlicher Glaube angesichts moderner Negationen um sein Überleben rang, das europäische Judentum weitgehend vernichtet. Ein abgründiger Zusammenhang, der bisher noch zu wenig bedacht ist! Doch ist es nicht zuletzt das Denken von Levinas und Derrida, das auf den Zusammenhang von Holocaust und Metaphysik aufmerksam macht – jedoch in *verkehrter* Weise, ist doch nicht der Holocaust in der Dynamik der Metaphysik angelegt, sondern gerade das Fehlen der theo-logischen Bestimmung des Menschen ist die Bedingung der Möglichkeit des Holocaust. Und dennoch: Die Frage nach Derridas Gott und dem Anfang des abendländischen Denkens führt unweigerlich auch zu jenem Anfang, der sich zunächst außerhalb des griechisch-

veräußerlich. Auch sie ist nicht einfach menschlich im Sinne einer weltlich naturwissenschaftlichen Anthropologie, auch sie ist theologischer Natur – deshalb auch der Gottesbezug in der deutschen Verfassung.

¹⁵⁹ DERRIDA, L'écriture et la différence 124 (s. Anm. 3).

abendländischen Horizonts befindet, der durch die christologische Vermittlung in diesen Horizont eintritt und der schließlich auch ohne die direkte christologische Lektüre Maßgebliches zu sagen hat. Die Spur, die Spur des Verlöschens der Spur, die bei Derrida aufgenommen wird, führt daher zu einer Weisheit, die Derrida seinerseits immer wieder dekonstruiert und so auch de-limitiert. Die Weisung der Thora wird durch die Dekonstruktion genau so verstellt und verschoben wie die griechische Weisheit. Es wird schließlich unmöglich, der Thora zu gehorchen, gerät doch auch ihre Bestimmtheit, ihre Kraft der Unterscheidung unter den Verdacht, totalitär zu sein und die Auslöschung des Anderen betreiben zu wollen. Insofern allerdings das Verlöschen des Verlöschens der Spur in Anschlag gebracht wird, kann nach Derrida auch ein neues, im wörtlichen Sinn *philo-sophisches* Hören auf die Thora anfangen.

Schon ein erstes Hinhören auf den Namen Gottes zeigt einen bemerkenswerten Berührungspunkt mit der Mitte Derridaschen Denkens, der Frage nach der Präsenz und eine eigentümliche Nähe zum parmenideischen Anfang. Gott deutet Mose seinen Namen Jahwe als «Ich bin der Ich-bin-da.»¹⁶⁰ Wohl mit Bedacht wurde der Gottesname in der Septuaginta mit *ego eimi ho oon* (ich bin der Seiende) übersetzt. Dies läßt an das parmenideische «Seiende» denken. Doch sind die Unterschiede zu beachten: Das eleatische «Seiende» gewährt, wie auch der Gott des Aristoteles, dem Denken Anwesenheit bei sich. Darüber hinaus ist das «Seiende» das, was in Wahrheit zu denken ist. Jahwe hingegen kann weder sinnlich noch mit der Vernunft vernommen werden. Wohl aber werden die Taten dieses Gottes in der Geschichte vernommen. *Sie* geben zu denken. Dies gilt schon für das Handeln Gottes an Abraham, Isaak und Jakob, zuhächst aber die Errettung aus der Sklaverei in Ägypten und die damit verbundene Rück-Gabe des verheißenen Landes. So verheißt die Deutung des Gottesnamens als «Ich bin der Ich-bin-da» dem Volk den Beistand Jahwe. Er ist da, um Israel heimzuführen. Anders als Levinas dies denkt, zielt das Grundschema jüdischen Heilsdenkens: Israel – Exil – Israel sehr wohl auf die Heimkehr, vergleichbar der Rückkehr des Odysseus nach Ithaka. Wie die Heimkunft des Odysseus, so sind auch der Einzug und das Verweilen der Israeliten im Gelobten Land an das Befolgen des Gesetzes gebunden. Nur der Gerechte, der das Gesetz nicht überschreitet, kann in das Land kommen, nur er kann in Frieden wohnen.

Inhaltlich stehen das frühgriechische und das frühjüdische Gesetz einander nahe. Sie enthalten ein große Anzahl sich entsprechender kon-

¹⁶⁰ Exodus 3,14.

kreter Weisungen. Auch die Zielsetzung ist gleich. Beide stellen einen *äthos* dar, d. h. beide gewähren menschliches Wohnen. In beiden Weisungen wird der Mensch aufgefordert, sich von anderen und mehr noch sich von sich selbst zu unterscheiden. Es kommt darauf an, dem Begehren eine Grenze zu setzen. Die gesetzten Grenzen dürfen nicht überschritten werden, da sie im Ratschluß des Zeus bzw. im Willen Jahwes ihren Grund haben. Im Fall der Übertretung ist mit der Vergeltung durch die Gottheit zu rechnen. In allem erhält sich durchgehend der Tun-Ergehen-Zusammenhang. Der durch die Gerechtigkeit bestimmte Einzelne und das durch sie bestimmte Volk wissen, die Anteile am Anwesen im Sinne von Dasein, Wohnraum, Besitz und nicht zuletzt im Sinne von geschuldeter Verehrung im Gottesdienst zu wahren. Doch anders als *themis* und *dikä*, die Einsichtssache sind, ist das hebräische Gesetz Willenssache. Die Entsprechung von göttlichem und menschlichem Willen ist nicht schlechthin eine Forderung der Vernunft, sondern besondere Forderung Jahwes. So beginnt der Dekalog mit der Vorstellung Gottes: «Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus.»¹⁶¹

Der Dekalog besteht seinerseits aus zehn Grenzziehungen, die das Verhältnis des Einen zum Andern regeln und jeden Anderen als Anderen zu seinem Recht kommen lassen. Das erste Gebot unterscheidet Gott von allen anderen Göttern. Hier steht nicht die Existenz von Göttern zur Entscheidung an, denn Israel kennt in seiner frühen Zeit eine Vielzahl von ihnen. Allerdings soll lediglich Jahwe von Israel verehrt werden. Sodann wird Gott von allen Geschöpfen unterschieden. Nichts, was den Menschen aus der Schöpfung bekannt ist, kann als ein Bildnis Gottes dienen. Gott allein ist der ganz Andere. Zwar mag jeder Andere ganz anders sein, jedoch ist niemand *der* ganz Andere, außer Gott. Dies sei gegen Derrida festgehalten. Auch die Tage der Menschen sind nicht alle einfach nur einander andere. Ein Tag der Woche und nur dieser ist ganz anders, weil dem ganz Anderen geweiht. Die übrigen sieben Gebote ziehen Grenzen unter den Menschen, die nicht überschritten werden dürfen. Hier wird das konkrete Anwesen des Anderen, d. h. sein Leben, seine Ehe, sein Besitz, seine Ehre vor Übergriffen geschützt.

Die Thora ist nicht einfach ein Gesetzeswerk von allgemein humaner Bedeutung, sondern sie ist das Zeichen für den besonderen Bund, den Gott mit seinem Volk geschlossen hat. Dieser besondere Bund soll

¹⁶¹ Exodus 20,1. Zum Ganzen siehe KAISER, Otto, Der Gott des Alten Testaments. Theologie des AT 3: Jahwes Gerechtigkeit, Stuttgart 2003; auch LAUMANN, Wolfgang, Die Gerechtigkeit der Götter in der Odyssee, bei Hesiod und bei den Lyrikern, Rheinfelden 1988.

durch die Feststellung, daß die hebräische Weisung auch am Anfang des christlich abendländischen Denkens steht, nicht in Zweifel gezogen werden, erkennen doch die christlichen Kirchen dieses besondere Verhältnis durchaus an.¹⁶² Unabhängig davon ist jedoch zu bemerken, daß der Weisheit der Thora schon im Deuteronomium eine potentiell allgemeine Relevanz angesehen wird, liegt doch in der Thora «die Weisheit und die Einsicht» (*sophia kai synesis*)¹⁶³ der Israeliten vor allen Völkern. Auch hier ist in der Übersetzung der Septuaginta der Seitenblick auf die griechische Denkwelt zu bemerken, zumal wenn im selben Vers gefragt wird: «Wo ist ein Volk, das so weise und wissend (*sophos kai epistämoon*) ist.» Gemäß dem israelitischen Verständnis können die Gerechtigkeit, Weisheit, Vernünftigkeit der Thora von allen Völkern eingesehen werden, auch wenn nur das Volk Gottes verpflichtet ist, die Weisung ganz und streng zu befolgen.

Innerhalb der abendländischen Geschichte wird nur der Dekalog als Kern des Gesetzes allgemein verpflichtend. Alle moralischen Vorschriften des Gesetzes lassen sich auf die Zehn Gebote zurückführen.¹⁶⁴ So wird der Dekalog mit dem natürlichen Sittengesetz, wie es auch aus der griechischen Tradition übernommen wird und sich in der Stimme des natürlichen Gewissens äußert, identifiziert und gilt schließlich für alle Menschen, für Juden, Christen und Heiden.¹⁶⁵ Doch ist auch der christliche Begriff des besonderen Gottesvolkes nicht mehr ethnisch gebunden. Zum Gottesvolk gehört nun, wer an Christus glaubt. Im neuzeitlichen Kontext wird der Gedanke des Volkes Gottes noch einmal geweitet und, um nur an Kant zu erinnern, auf alle Menschen bezogen, sofern sie nicht nur pflichtgemäß, sondern aus Pflicht handeln.¹⁶⁶

¹⁶² Es sei hier nur auf die Äußerungen des Zweiten Vatikanischen Konzils in *Lumen Gentium* Nr. 16 (DH 4140) und *Nostra Aetate* Nr. 4 (DH 4198) sowie auch auf ein neueres Schreiben der Päpstlichen Bibelkommission: Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel; Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 152; 24. Mai 2001, hingewiesen.

¹⁶³ Deuteronomium 4,5 LXX.

¹⁶⁴ THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* 1–2,100,3.

¹⁶⁵ Ein erstes Anzeichen dafür gibt es bereits im Römerbrief des Paulus 2,12–16. Entfaltet wird diese Identifikation in der mittelalterlichen Theologie, siehe dazu etwa THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* 1–2,100.

¹⁶⁶ Vgl. KANT, Immanuel, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (Akademie-Ausgabe Band VI), Berlin 1907, Drittes Stück. Der Sieg des guten Prinzips über das böse und die Gründung des Reichs Gottes auf Erden. Hier werden die Begriffe «ethisches Gemeinwesen», «Volk Gottes» und «Kirche» ineinander übergeführt.

Die Offenbarung des Gottes Abrahams steht aber nicht bloß am Anfang der jüdischen und der christlichen Religion mit ihrer eigentümlichen Nähe und Ferne zueinander, sondern – und darauf verweist auch Derrida – auch am Anfang der islamischen Religion. Es bleibt hier nur zu bemerken, daß auch Judentum und Islam sich selbst immer wieder mit Hilfe des griechischen *logos* gedacht haben, um nur an Moses Maimonides und Al Ghazali zu erinnern.

V. Schluß

«Adieu. Derridas Gott und der Anfang des Denkens.» Unter diesem Titel sollte zunächst das Prinzip Derridaschen Denkens zum Vorschein gebracht werden. Dieses proteische Nicht(-Prinzip) erscheint unter vielerlei Namen: *différance*, *choora*, Pas, Hymen, Pharmakon, *l'autrui*, das Messianische, die Gerechtigkeit. Es tritt an die Stelle des metaphysischen Prinzips, welches letztlich in jeder Epoche der Philosophie theologisch gedacht und mithin als Gott vorgestellt wurde. Es tritt aber auch an den Ort der modernen Substitutionen des metaphysischen Gottes, vor allem an die Stelle der Heideggerschen Fassung als Seyn oder Anwesen, ohne allerdings erneut eine Substitution Gottes setzen zu wollen. Eben deshalb bleibt das Derridasche Prinzip die Bestimmung zur Nicht-Bestimmung oder die Leere. Genauer gesagt: Es bewegt sich im Zwischenraum von Bestimmung und Nicht-Bestimmung, Fülle und Leere, Sein und Nichtsein. Die Logik dieses Zwischenraums läßt sich fassen als Logik des unendlichen Urteils oder der De-Limitation. *Delimitiert* wird unmittelbar der heideggersche Gedanke und darüber hinaus die Geschichte der Metaphysik im Ganzen. Heidegger selbst hingegen *negiert* die Geschichte und sucht ihr gegenüber einen anderen Anfang. Gegen Derrida ist nun festzuhalten, daß es in der Tat einen Anfang gibt. Es sollte hier angedeutet werden, daß am Anfang der Philosophie eine Beziehung zu einer anfänglichen Gabe zu finden ist, die allerdings nicht mehr mit Heidegger als Seyn, sondern als Weisheit vorzustellen ist. Parmenides verhält sich zu dieser Weisheit *bejahend*, indem er den Kerngedanken des griechischen *Mythos*, der zuerst von Homer und Hesiod gedichtet wurde, in den *Logos* übersetzt. Über diesen *Logos* kann die Logik des Mythos selbst aufgefunden werden. Der Grundgedanke der griechischen Weisheit ist: die gerechte Ordnung des Anwesens als Bestimmung des Menschen, kurz: das göttliche Maß. Diesem Gedanken bleiben *ex negativo* Heidegger und *ex de-limitatione* Derrida verbunden. Damit kann jetzt der grenzenlosen Herrschaft/Subversion der Dekonstruktion ihrerseits eine Grenze gesetzt werden. Derridas Prinzip kann verabschiedet werden. Allerdings bleibt es als dritte Art des Verhaltens zur griechischen Weisheit, die uns

heute im wörtlichen Sinn Maßgebliches zu sagen hat, begrenzt gültig. Derrida hat seinen Ort innerhalb der Sphäre des medialen Sprachalltags. Das Sagen der Weisheit kann nun aber in unserer nach-postmodernen Sprachwirklichkeit wieder vernommen werden.

Von Derrida führt über Levinas auch eine zweite Spur zu jenem anderen Anfang, der sich zunächst außerhalb des Griechischen findet, der den Weg des Abendlandes allerdings kreuzt. Seit Tod und Auferstehung des gesetzestreuen Juden Jesus Christus gibt die hebräische Weisung auch der nunmehr christlichen Philosophie zu denken und das – insofern sich die vernünftige Liebe zur Weisheit auch über die Metaphysik hinaus erneuert – bis heute. Dabei erscheint das Alte Testament nicht nur als notwendige Vorgeschichte zum Neuen. Als solche gehört es zur Gabe der Zweiten Epoche an uns. Der Anweg, der mit Derrida beginnt, führt aber zum ersten Anfang des Denkens. In je eigener Weise, stets von einander zu unterscheiden und doch einander nahe, bilden die griechische *und* die hebräische Weisung die Gabe der Ersten Epoche unserer Geschichte an uns.