

Philosophische Wege an den Grenzen des Wissens

Drei Entwicklungslinien in der abendländischen Philosophie: Platon, Hegel, Derrida

Claudia Bickmann, Universität zu Köln

1. Einleitung: Ein europäischer Sonderweg?

Seit die Menschen sich über Ziele und Zwecke ihrer Existenz verständigen, gehört die Auseinandersetzung über die Grenzen des Wissens zu den Kernfragen der Philosophie. In nahezu allen Weltphilosophien wurde dabei die Frage nach dem Verhältnis von Rationalität und Spiritualität, Glaube und Wissen im Horizont philosophischer Selbstverständigung thematisch. Auf der Suche nach dem gelingenden Leben, dem Sinn unserer Existenz, der Anähnlichung an das höchste Prinzip, nach den Möglichkeiten und Grenzen von Vernunft und Rationalität, sollte der Fluchtpunkt gedanklicher Annäherung auf ein Vor- und Überbegriffliches bezogen sein, das nicht mehr notwendig im Medium des Begriffes zu erschließen war.

Nach einer Diagnose von Martin Heidegger hat die abendländische Philosophie diesen Pfad nun gründlich verlassen und einen Sonderweg gegenüber den großen Traditionen der nicht-europäischen Philosophie eingeschlagen. Dabei habe sie sich von ihren Quellen und Wurzeln ebenso befreit wie von der Idee des gelingenden Lebens als leitendem Fluchtpunkt philosophischer Annäherung. Mit Platons und Aristoteles' Frage nach dem ‚Was es ist, ein Etwas zu sein‘, so die These, sei das Ende des ‚homologein‘, des sich-hineinversetzenden, des hin-horchenden Denkens eingeleitet, das noch für Heraklits ‚Logos des Werdens‘ oder Parmenides' vernehmendem Denken leitend war. In einer verobjektivierenden Perspektive, dem sich die Seinsgestalten allein durch Distanznahme erschließen, sei der Faden zwischen unserem vernehmenden Denken und der Arbeit an den Bedingungen des Begriffes endgültig durchtrennt.

In verschiedenen Traditionslinien der europäischen Philosophie – in Positionen der Frühromantik, der Hermeneutik und Lebensphilosophie wie auch in abgewandelter Form der analytischen Philosophie und des Dekonstruktivismus – ist das Bemühen um eine Integration des Prä-reflexiven, Prä-prädikativen oder gar intuitiven Wissens in den Raum philosophischer Annäherung jedoch lebendig geblieben. Verwiesen wird auf das nur intuitiv fassbare Fundament allen Wissens. Bescheiden geworden, besteht die Gegenwartsphilosophie jedoch nicht mehr auf einem diskursiven Wege der Annäherung an einer Grenzbestimmung von Rationalität und Spiritualität. Der neuralgische Punkt zwischen Philosophie und Religion bleibt darum eine unbewältigte Herausforderung einer sich über ihre Grenzen vergewissernde Philosophie.

2. Der philosophische Weg an den Grenzen des Wissens

Wie nun, so lautet die Kernfrage, soll angrenzend an unser Wissen jenes Un-vordenkliche, das nicht mehr Rationalisierbare, als Grund und Quelle selbst noch des Wissens zu denken sein?

Was muss das Denken leisten, wenn es seine eigenen Quellen noch zu Bewusstsein bringen und auf diese Weise in erkenntniskritischer Perspektive zugleich den Vernunftbegriff relativieren und auf ein Prinzip zurückführen will?

Das Augenmerk der folgenden Ausführungen gilt der besonderen Entwicklungsdynamik dieser Problemstellung im Horizont westlicher Philosophien.

Dabei werde ich bezogen auf die Kernthematik, das Verhältnis von Religion und Philosophie, typologisch argumentieren: die drei ausgewählten Positionen gelten als repräsentativ für die Traditionslinie, die in ihnen wirkungsmächtig geworden ist. Grenzmodelle werden vorgestellt, die der Religion eine je unterschiedliche Stellung zuweisen.

Entweder gilt

1. im Horizont der platonisch-neuplatonischen Philosophie *die Religion* in der Anähnlichung an Gott als Ziel unseres philosophischen Weges (Modell I, die platonische Philosophie), oder es wird
2. in der Philosophie Hegels *die Philosophie* zum Leithorizont der Religion (Modell II), oder aber es wird
3. im Horizont neuerer französischer Philosophie (Modell III) eine Dekomposition der Ansprüche beider Sphären erstrebt. Der Weg in eine Überwindung der Trennung zwischen Glauben und Wissen, wie sie in Derridas und Levinas' dekonstruktiver Annäherung erneut sich ankündigt, sucht das Wissen zu relativieren und den Weg in einen dogmenfreien Glauben frei zu legen. Diese skeptische Entwicklungslinie abendländischen Denkens, wie sie u.a. auch in Traditionen der Hermeneutik wie in Teilen der neueren analytischen Philosophie zur Sprache kommt, kann zugleich als geeignete Gesprächsgrundlage für solche Formen nicht-europäischen Philosophierens gelten, die wie der Taoismus, Buddhismus, aber auch Teile des Islam einer eher skeptischen Erkenntnistheorie folgen.

Unsere Annäherung konzentriert sich jedoch auf die Entfaltung der spannungsreichen Beziehung zwischen Philosophie und Religion im abendländischen Denken und widmet sich typologisch drei unterschiedlichen Gestalten der Auslegung des Verhältnisses von Religion und Philosophie.

Dabei stellen die drei ausgewählten Positionen bezogen auf die Schwierigkeit einer Rechtfertigung des System tragenden Prinzips nicht allein drei extreme Lösungsversuche dar, die ihre komplementären Gegenstücke auch in den nicht-europäischen Philosophien haben, sondern sie repräsentieren zugleich auch drei Hauptetappen der Entwicklung des Verhältnisses von Religion und Philosophie innerhalb der abendländischen Philosophie. Knapp skizziert lassen sich diese wie folgt beschreiben:

- a) Entweder soll das System tragende Prinzip als Grund von allem nicht mehr an dem teilhaben können, was aus ihm begreiflich zu machen ist (dies der aporetische, der platonisch-neuplatonische Weg, der auch innerhalb der hinduistischen Advaita-Vedanta Philosophie zum Ausdruck kommt und der im ersten Teil der Untersuchung unser Gegenstand ist), oder es sollte
- b) das höchste (göttliche) Prinzip als immanent und transzendent zugleich ausgelegt werden, wie dies innerhalb der Aristotelischen und Hegelschen Philosophie, aber auch in verschiedenen Positionen des Islam zu Tage tritt, dem wir uns im zweiten Teil zuwenden.
- c) Oder aber die Fragestellung selbst soll wegen der Gefahr der Ausweglosigkeit der beiden erstgenannten Lösungen – des Regresses, der Zirkularität oder der Dogmatik – gänzlich aufgegeben

werden. Dies ist der skeptische Weg, den wir mit Blick auf die Position von Jacques Derrida ins Auge fassen wollen.

Dass die drei genannten Lösungswege zugleich auch geschichtlich parallel oder einander überschneidend wirksam waren, ist dabei unbenommen. Sie gleichwohl in einer historischen Reihenfolge zu behandeln, ist durch das Übergewicht motiviert, das sie in der einen oder anderen Epoche entfaltet haben.

Unsere Annäherung im Horizont der abendländischen Transformationen des Spannungsfeldes zwischen Religion und Philosophie erfolgt nach der genannten Problemanlage in drei Schritten: Sie beginnt

1. mit der Idee der Philosophie als Religion („Homoiosis theou“) im Rahmen der Philosophie Platons.
2. In einem zweiten Schritt gehen wir über zur Religion im Horizont der Philosophie (Hegels Einheit von Kunst, Religion und Philosophie), und schließlich sollen
3. die Konsequenzen der aufgelösten Trennung von Religion und Philosophie am Beispiel von Jacques Derridas Konzept der ‚*différance*‘ zur Sprache gebracht werden.

3. Die Philosophie auf dem Wege der Anähnlichung an Gott: Platons Idee der ‚Homoiosis theou‘

Philosophie, so Platons Idee, ist Weg und Weise der Annäherung an das höchste und erste Prinzip. Das Prinzip selbst kann dabei nicht mehr durch die Mittel vergegenwärtigt werden, die allererst aus ihm begrifflich zu machen sind. Denn, so das Argument, ‚wenn Eins ist‘, (so die erste Hypothese des *Parmenides*),¹ dann können wir ihm nicht mittels Urteilsbildung Kategorien zusprechen, die eine Differenz in das Eine setzen; wir müssen ihm vielmehr, um es in seiner Indifferenz gegenüber aller Differenz zu bewahren, alle Kategorien absprechen, die je einem Seienden zugesprochen werden können.² Denn unter mögliche Kategorien gebracht, wäre es in seiner Stellung, Grund der Möglichkeit von Differenz und Mannigfaltigkeit zu sein, verloren. Es gälte dann entweder als eine höchste Substanz, der die ausgedehnte Materie und das Denken als seine Attribute zugesprochen werden (dies die Lösung, die Spinoza wählte), oder es wäre das erste Kausalprinzip, aus dem das Seinsganze als sein Derivat abgeleitet werden kann (dies die kosmo-theologische Lösung) oder aber es wäre der immanente Grund der Wechselwirkung aller Prädikate (wie im Horizont physiko-theologischer Annäherung an das höchste Prinzip). Da das höchste göttliche Prinzip aber auf diese Weise bereits an demjenigen einen Anteil hätte, das aus ihm allererst folgen soll, so hat die negative Theologie eine von dieser kategorialen Annäherung unterschiedene Konsequenz gezogen: Im Horizont der ersten Hypothese des *Parmenides* sollen alle relationalen Versuche der Annäherung an das höchste Prinzip verneint und nach einem indifferent Einen gesucht werden, das selbst noch jenseits der höchsten Relationalität von Denken und Sein angesiedelt werden muss.

Ein indifferent Eines aber ruft die Schwierigkeit hervor, wie denn Prinzip und Prinzipiat aufeinander bezogen sind, wenn nicht zirkulär im Prinzip bereits vorausgesetzt werden soll, was erst aus ihm begrifflich zu machen ist. Ebenso aber verstellt umgekehrt die gesuchte Indifferenz des Einen jeden Weg zur Ableitung von Differenz und Mannigfaltigkeit.

Plotin sucht zur Lösung dieser Schwierigkeit die Gestalt der indirekten Rede, der Rede des ‚Als-ob‘. Da

1 Vgl. Platon: *Parmenides*, 137 c ff.

2 Ebd., 141 d.

ihm das höchste Prinzip als in sich undenkbar und unzugänglich erschien, sollte es, so Plotin, nur nach dem Muster des ‚Als-ob‘ im Horizont einer ‚uneigentlichen‘ Rede auf indirekte Weise zu erfassen sein. Selbst der Begriff, die Sphäre des reinen Denkens, galt ihm darum nur als ein Bild, als eine indirekte Weise der Annäherung an das höchste Prinzip.³

Der Begriff war so zur Heuristik der Annäherung depotenziert, nicht aber sollte er das Medium und die Weise sein, in dem sich das erste Prinzip in seinem eigenen Selbstsein, in seinem An-sich oder in seinem reinen Insichsein erschließt.

So bleibt der Hiat zwischen der annähernden Gestalt unserer diskursiven, der dianoetischen Rede und dem zu erschließenden Gehalt des Einen als Grund von Allem unüberbrückbar und damit die Differenz zum indifferenten Ort jenseits und vor allem Denken und Sein gewahrt.⁴ Diese Spannung setzt Platon in seiner Ausdeutung des Liniengleichnisses der *Politeia* ins Bild: seine Rede von jenem höchsten lichthaften Ursprung, der nur ‚epekeina tes ousias‘, jenseits des Seins, in einem glückhaften Augenblick zu erfassen ist, ist ein deutlicher Hinweis auf einen überseienden und über-denkenden Ursprung.⁵ Was die Einheit von Denken und Sein ermöglichen soll, so der Gedanke, kann nicht mehr auf derselben Ebene und mittels derselben Kategorien gedacht werden, wie dasjenige, was aus ihm folgen soll.

Die Frage lautet also: wie kann jenes höchste Prinzip von Allem zu erfassen sein, wenn es weder in unseren Seinsgedanken noch auch in unserem Denken einen angemessenen Ort finden kann? Als ortloser Ort jenseits von Denken und Sein wird es dann zwar nach Art einer Heuristik der Annäherung nur auf dem Wege des Denkens, nicht aber mehr innerhalb seiner Grenzen zu finden sein. Das Denken wird dann zwar den Weg in seinen eigenen Ermöglichungsgrund weisen können, als Grund seiner Möglichkeit wird jenes Prinzip aber nicht mehr im und für ein Denken in seinem Insichsein zu erfassen sein.

Dies anzuzeigen wählt Platon den Weg der dialogischen Annäherung an den Gegenstand der Rede: Im Wechselspiel zwischen einer jeweils gesetzten Thesis und der erwidrenden Analyse der Präsupposition dieser Thesis, durch die das im Gesagten nicht-Gesagte, mit dem Gesagten aber Vermeinte zum Ausdruck gebracht werden kann, werden Akte der Reflexion in Gang gebracht, die jeweils auf nächst höherer Stufe aufhellen, was auf der vorherigen Stufe der Rede unaufgeklärt geblieben ist.

So bringt die Analyse der leitenden Voraussetzungen der Rede das je Vermeinte, aber nicht Gesagte, im Gesagten aber Mit-Gesagte zur Sprache.

Dieser Prozess lässt sich nun bis in die höchsten Bedingungen alles Denkbaren vorantreiben und damit das Geflecht gegebener Voraussetzungen bis zu dem Punkte zurückverfolgen, der keiner weiteren Voraussetzung mehr bedarf, weil er als das Fundament aller Präsuppositionen gelten kann. Auf dem Wege regressiv analytischer Betrachtung wird dann auf zweifache Weise jener höchste System tragende Ort erreicht:

- a) Entweder es wird im Horizont einer Elementarlehre – vom Körper über die Fläche, die Linie zum Punkt – jener Ort greifbar, an dem das Eine selbst als unteilbare, nicht mehr vergegenwärtigbare Einheit thematisch werden kann, oder aber es wird
- b) im Horizont begrifflich analytischer Rekonstruktion der Weg vom Einzelnen zum Allgemeinen nach Begriffen frei.

3 Vgl. Plotin: *Enneade* VI, 9.

4 Ebd.

5 Platon: *Politeia*, 509 b.

Das höchste Allgemeine gilt Platon dann jedoch nicht zugleich als höchstes Prinzip, denn alles Allgemeine bleibt in sich differenziertes Allgemeines: Im Allgemeinen werden Besonderes und Einzelnes zusammengedacht. Die Verbindung von Einzelem und Allgemeinem, wie sie in der Sache zusammen besteht, erschließt sich uns darum, so Platon, nicht mehr im Begriffe, sondern nur als Idee. Die Idee ist, wie Hegel dies expliziert, die Einheit von Begriff und Realität. Platon und Hegel gilt die Idee als der Ort der In-einsbildung der Extreme: als gedachter Gegenstand wie als das Integral aller Sphären einer gegebenen Ordnung insgesamt.

Doch der Verbund der Ideen als höchste einheitsstiftende Instanzen macht einen weiteren Schritt der Rechtfertigung ihres Zusammenhanges erforderlich: Die Frage lautet: Was ist Grund der Möglichkeit ihrer Verbindung untereinander, mithin also, was ist die Idee, die im Geflecht aller aufeinander bezogener Ideen als Grund der Möglichkeit der inneren Verbindung der Ideen angesprochen werden kann?⁶

Diese Frage führt schließlich auf regressiv analytischem Wege in den Grund der Möglichkeit von Allem – zur Suche nach jenem Einem, durch das Idealität und Realität zusammengedacht werden können.

Dann erst wird auch die Frage entscheidend: auf welchem Wege und in welcher Weise wir uns dieses Einem vergewissern können; und wie es sich noch in und durch unserer Denken erfassen lässt? Diese Frage wird in der Folge innerhalb der platonisch-neuplatonischen Philosophie zum neuralgischen Punkt, zum Ort jener Einheit und Unterscheidung von Theologie und Philosophie.

Denn für Platon gilt jene Frage als entscheidend, durch die wir im Begriffe an die Grenzen des Begriffes selbst gestoßen werden, durch die wir uns in selbstvergewissernder Rückerinnerung in den Grund der Möglichkeit von Allem hineinzufragen vermögen. Auf der Suche nach dem ersten Prinzip werden wir aber, wie Platon im *Parmenides* zur Sprache bringt, in eine aporetische Lage gebracht: In der Gestalt einer aporetischen Rede lässt sich dann nur mehr zeigen, nicht aber direkt erläutern, was nicht mehr im Begriffe, im reinen Denken zu erfassen ist:⁷

Angrenzend an jenes höchste Prinzip weist vielmehr ein nicht-Begriffliches wie die Erfahrung des glückenden Augenblicks, des Lichts, der blendenden Überhelle über jenes Medium sich-vergewissernder Rede hinaus;⁸ d.h. wir werden jene Superessentialität eines ursprünglich Einigen, des Einem selbst, nur auf dem Wege einer nicht mehr begrifflich fassbaren Erfahrung gewahr: im Ausbruch aus der Zeit (*exaiiphne*),⁹ im Ausstieg aus der Begriffsform (wie in der aporetischen Gestalt des zweiten Teils des *Parmenides*), im Überstieg selbst über das Seinsganze (*Politeia*, Gleichnisrede, 7. Brief): in all diesen Formen werden raum-zeitliche Erfahrung wie auch unser begriffliches Denkens gleichermaßen depotenziert und zum Bilde eines urbildlich Einigen, des nicht fassbaren Ursprungs herabgesetzt.

Als ihr leitendes Telos und Ziel aber greift die Quelle wie das Prinzip von Allem über den Begriff selbst noch hinaus und vermag es allererst als indifferent Eines, zwischen Begriff und Realität, Denken und Sein zu vermitteln. Als im Begriffe unerreichbar ist jenes höchste Prinzip dann zugleich über-seiend und über-denkend, d.h. mit keiner der gegebenen Seinseinheiten zu identifizieren.

Wird Philosophie damit zur Religion, wird sie zur Dienerin einer ihr voraus liegenden höheren Ordnung? In den Dienst jenes urbildlichen Urprinzips gestellt, das auf philosophischem Wege zwar entborgen (*Aletheia*) werden kann, aber nicht mehr in den Grenzen der Philosophie selbst zu erfassen ist, weist das Prinzip der Philosophie über diese hinaus und verdeutlicht so die Abhängigkeit der

6 Vgl. dazu Platon: *Parmenides*, 130 e ff.

7 Vgl. ebd. 137 c ff.

8 Vgl. Platon, 7. Brief, 342 a ff., *Politeia* 506 b ff.

9 Vgl. ebd., ders., 7. Brief, 342 a ff.

Philosophie von einem Prinzip, das selbst nicht mehr Denken oder Sein genannt werden kann, weil es vor dieser Unterscheidung gelegen ist.

4. Religion in den Grenzen der Vernunft (Hegel)

Der Weg zu Hegel scheint nah und fern zugleich: Denn jenes einheitsstiftende Prinzip jenseits der Grenzen von Denken und Sein bleibt zwar auch für Hegel organisierende Mitte seines Systems, es wird aber – als absolute Idee¹⁰ – sukzessiv aus seinem Status eines prinzipiell Jenseitigen in den Prozess von Genesis und Wandlung zurückgebunden:

Hegels Philosophie hat darum ihr Telos nicht verloren; vielmehr bleibt das leitende Urprinzip in Hegels Terminologie, die absolute Idee, Bestimmungsgrund jener polar entgegen gesetzten Bewegung.¹¹ Im Hervorgang aus diesem Prinzip lässt sich dann die Genesis und Entfaltung aller Seinseinheiten begrifflich machen sowie im Rückgang in den Grund jener Differenz und Mannigfaltigkeit auch der Weg zu jenem Prinzip aller Prinzipien erneut zurückgewinnen.¹² Das Prinzip selbst, die absolute Idee, strukturiert dabei das Seinsganze nach der Art eines Organismus, in dem, so Hegel, alle Teile wie in einem Gliederbau wohl aufeinander bezogen sind. Doch wird der Organismusgedanke, den Hegel bemüht, um das Organische der Vernunft wie des Seinsganzen zur Sprache zu bringen, noch von einem Prinzip umgriffen, das als Prinzip Sich-Bestimmen, als Prinzip Freiheit, das teleologisch bestimmte Seinsganze noch auf Gründe zu bringen vermag:¹³ Das Prinzip Freiheit, seit Rousseau und Kant ungebrochenes Ziel und Maß aller Entwicklung, wird auch für Hegel zum eigentlichen Telos der Gesamtbewegung. Ihr Prinzip lautet: Nichts soll als Gegebenes, als Objektives, zurückbelassen werden, das bloß *gegeben* oder vorausgesetzt und nicht von einem bestimmenden Prinzip, dem Prinzip ‚Subjektivität‘, frei *gesetzt* ist.

Es mag zunächst bezogen auf das Verhältnis von Glauben und Wissen so scheinen, als habe innerhalb des Hegelschen Systems die Philosophie gegenüber der Religion den Sieg davongetragen, als sei die Religion als bereits überwundene Stufe des menschlichen Weltverhältnisses im Horizont des sich selbst bestimmenden Geistes der Selbstaufklärung der Aufklärung zum Opfer gefallen. Doch lautet die zugrunde liegende These wie folgt: Hegels zur Vernunft gekommener Glaube ist Religion im Horizont der Vernunft; nicht eine Überwindung der Religion hat Hegel erreicht, sondern vielmehr ihre radikale Neubesinnung im Horizonte der Philosophie. So lässt sich zeigen, dass nicht die aufgeklärte Vernunft, die das religiöse Bewusstsein hinter sich gelassen hat, zu den Bestimmungsgrößen der Hegelschen Philosophie gehört, sondern dass es sich vielmehr umgekehrt so verhält: dass Hegels Philosophie im Kern selbst als Religionsphilosophie in Erscheinung tritt, so dass in ihr die Religion nicht zugunsten der Philosophie überwunden ist, sondern im Horizonte der Philosophie lediglich ein neuer aufgeklärter Typ der Religion gefordert und systematisch entwickelt wird. Hegels Philosophie entfaltet darum nicht allein in einer ihrer Teile eine Philosophie der Religion, sondern in ihrem Herzstück, der Theorie des Absoluten, tritt seine Philosophie selbst als Religionsphilosophie zu Tage. Beide sind sie somit der Sache nach vereint.

Denn, so Hegel in *Glauben und Wissen*: die Form des Wissens und die Materie des Glaubens, welche die subjektive Reflexionsphilosophie noch in eine unauflösliche Spannung gebracht habe, gelte es

10 Vgl. G.W.F. Hegel: *Wissenschaft der Logik II*, darin: „Die Idee“. In: Ders.: *Werke*. Bd. 6. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu ed. Ausg. hrsg. v. E. Moldenhauer und K. M. Michel. Frankfurt a. M. 1979, 548.

11 Ebd.

12 Vgl. G.W.F. Hegel: *Wissenschaft der Logik I. Werke*. Bd. 5, 69.

13 Ebd., S. 251.

systematisch in ihrer inneren Verbindung zu begreifen, so dass wir zu einem vernünftigen Glauben wie zu einer Vernunft finden können, die den Inhalt des Glaubens auch begriffen und verstanden hat.

Versuchen wir zunächst eine Annäherung an das System tragende Prinzip der Hegelschen Philosophie. Von diesem aus wird es sich dann entscheiden, in welchem Verhältnis Religion und Philosophie im Hegelschen System zueinander stehen.

Ein solches System tragendes Prinzip kann, knapp skizziert, wie folgt beschrieben werden:

Ohne von Gott, dem göttlichen Wesen den Ausgang zu nehmen, kommen wir in das Hegelsche System nicht hinein und ohne die darin entfaltete Konzeption des Göttlichen zu verstehen, bleibt uns der Sinn des Gesamtunternehmens versperrt.

Als Telos der Gesamtbewegung wird somit nicht das Prinzip Subjektivität oder die Idee der menschlichen Freiheit und Selbstbestimmung ausgelegt, sondern als Telos gilt nach dieser Interpretation die Selbstbewegung und Selbstdurchlichtung des göttlichen Prinzips. So beginnt und endet Hegels Philosophie mit dem Standpunkte Gottes, der Totalität seiner Erscheinungen wie der Kraft seiner ewigen Wirksamkeit.

Dabei wird das ‚Wissen des Göttlichen‘ in einem doppelten Sinne zur Sprache gebracht: Es ist im Sinne eines *genitivus obiectivus* das Wissen *vom* Göttlichen wie ineins damit, im Sinne des *genitivus subiectivus*, das Wissen *des* Göttlichen. In dieser Form der reinen Selbstbezüglichkeit ist das Göttliche Agens wie sein eigener Gegenstand. In der Artikulation des Göttlichen ist die Hegelsche Vernunftkritik darum: Selbstentäußerung und Selbstbestimmung ihrer Vernunft ineins.

Der Geist in subjektiver und objektiver Gestalt. Wechseldurchdringung der Pole

Beide Seiten der Bewegung des Geistes erhalten jedoch je unterschiedliche Funktionen: Das Geistprinzip in der Funktion als Prinzip Tätigkeit, d.h. als subjektives Prinzip, bringt, indem er sich selbst hervorbringt, zugleich sein Anderes hervor.

Das Andere, der Gegenstand dieser Tätigkeit oder das Gedachte, auf das dieses Denken bezogen ist, soll sich, als von jenem Prinzip aus ermöglicht, dem Prinzip zugleich gemäß erweisen. Als von jenem Prinzip Sich-Bestimmen erzeugt und bewegt, wird das solchermaßen Bewegte erst dann diesem Prinzip entsprechen, wenn auch die objektive Seite des Prozesses, der objektive Geist, jenes Prinzip in sich aufgenommen hat und von ihm durchdrungen ist.

So ist es die Realität des höchsten göttlichen Prinzips, hervorzubringen, was ihm selbst ähnlich und gemäß ist. Das Prinzip muss somit zugleich hervorbringen, dass jene Ähnlichkeit sei. Das Prinzip nämlich, indem es sich selbst hervorbringt und schließlich im Gleichen ein Gleiches sieht, setzt damit zugleich den Fluchtpunkt der Gesamtbewegung frei: Das Hervorbringende, soll es sich im Hervorgebrachten sehen und als das eigene aneignen und verstehen können, muss das Hervorgebrachte sich selbst gemäß erzeugen.

Das Verobjektivierte, das Veräußerte dieses produktiven Aktes wird darum auch erst dann als adäquater Spiegel, Bild und Ausdruck jenes Prinzips erscheinen können, wenn es dem Prinzip ähnlich geworden ist, d.h. wenn es selbst, als objektive Sphäre zugleich Geist geworden ist, mithin also wenn alles je Veräußerte zugleich als ein innerliches, als ein Geistiges erscheinen kann.

Die Bewegung von Hervorgang aus jenem höchsten Prinzip und Rückgang in den Grund der Möglichkeit jener Hervorbringungen aus dem höchsten Prinzip ist eine Bewegung, die in sich selbst zurückkehrt, sich ineins veräußert und verinnerlicht. Beide inverse Bewegungsrichtungen des höchsten Prinzips sind dabei dem Prinzip wesentlich: denn um sich zu finden, muss sich das Prinzip veräußert

haben, an sein Anderes verloren haben; und um das Veräußerte, Verobjektivierte, als das eigene Selbst zu erkennen und aneignen zu können, muss diese Fremdheit zugleich zurückgenommen werden: das Fremde muss als das veräußerte Eigene eingesehen werden können.¹⁴ Beide Sphären sind darum im Grunde wesensgleich, Eigenes und Fremdes, Subjektiv-Setzendes und Verobjektiviert und Entäußertes, vor ihrer Entzweiung eins und einig: im Prinzip ‚Geist‘ oder Sich-Bestimmen sind beide in eine Indifferenz gebracht, nach der ‚Tätiges und Gegenstand dieser Tätigkeit ununterscheidbar geworden sind.

Im Gesamtprozess jedoch bleibt das subjektive Prinzip, das Prinzip Sich-Bestimmen das eigentlich Treibende: denn es ist jenes Prinzip Sich-Bestimmen, das Prinzip Tätigkeit, das diktiert, dass im Resultat nichts zurückbleiben soll, das nicht von diesem Prinzip gesetzt ist, und dass nichts Gesetztes, nichts Objektives mehr existieren soll, das nicht zugleich auch von diesem Prinzip angeeignet und begriffen ist. Denn das Prinzip des Absoluten sucht, indem es sich selbst hervorbringt, ein Gleiches im Gleichen und sucht somit neben dem produktiven Impuls jenes Prinzips auch die Angleichung des Prinzipiierten an dieses Prinzip: In all seinen Entäußerungen ist das Prinzip bestrebt, sich im Anderen zu finden. Sich dort zu finden bedeutet aber, die Fremdheit des Anderen aufzuheben und das Andere sich selbst gleich zu machen.

Das sich hervorbringende Prinzip Sich-Bestimmen erfordert nämlich, um im anderen vollends bei sich zu sein, völlige Selbst-Durchsichtigkeit; denn erst die völlige Selbstdurchsichtigkeit lässt das Objektive nicht als ein Opakes, bloß Geahntes, bloß subjektiv Empfundenes mehr erscheinen, das gegenüber der Sphäre des Subjektiven als das Andere zum Subjekt erscheint, sondern es gewinnt ein Bewusstsein seiner selbst erst als ein frei sich setzendes und sich seiner selbst bewusst gewordenes Prinzip, d.h. in der Sphäre des Begriffs des Begriffs. Ein göttliches Prinzip nämlich, das sich in seiner Veräußerung nicht selbst verstanden hätte, wäre widersprüchlich in sich.

Hegels System tragendes Prinzip operiert darum jenseits der Gegensätze von Subjektivität und Objektivität, jenseits der Spannung zwischen Sein und Idee; darum ist seine Philosophie auch nicht eigentlich ein Ausdruck des radikalisierten Prinzips ‚Subjektivität‘, sondern eher ein Vorbote für eine Depotenziierung des Prinzips Subjektivität. Subjektivität als apriori eingebettet in eine Totalität von Seinsbestimmungen ist nicht abstrakt formaler Gegenpol zur Sphäre der Objektivität, sondern selbst objektiv geworden, sowie umgekehrt die Seinsbereiche auch nur als subjektbestimmte ihre Wahrheit finden.

Diese wechselseitige Durchdringung der Pole zur Darstellung zu bringen, dies ist es, was eine dialektische Logik als Onto-Theo-Logik zu leisten hat.

Denn sie muss zeigen, wie Begriff und Realität, Denken und Sein, Subjektivität und Objektivität nur mehr als zwei Seiten eines Gesamtverhältnisses aufgefasst werden können, in deren höchstem Prinzip sie als Gegensätze zugleich erloschen sind.

Erst am Ende des Durchgangs durch jene Wechseldurchdringung der Pole haben wir uns dann zu demjenigen Prinzip vorgedacht, aus dem heraus dieser Gesamtprozess allein begreiflich zu machen ist.

Ziel der Annäherung und System tragendes Prinzip: Der freie Geist als das verbindende Dritte jenseits der Pole

Erst der freie Geist - jenseits von Veräußerung und Rückkehr - wird die Gegensätze von Subjektivität und Objektivität wirklich hinter sich gelassen haben. Denn erst in der Sphäre des absoluten, des freien Geistes, ist auch das Prinzip zu sich selbst gekommen: Erst, wenn es im Anderen sich selbst als dessen

14 Ebd., S. 69.

Bestimmungsgrund erkannt hat, ist die höchst mögliche Einheit der Gegensätze erreicht.¹⁵

Und es ist dieses höchste Prinzip notwendig ein Selbstverhältnis, da nur durch seine Eigenschaft als selbstbezügliches Prinzip das prinzipiell Jenseitige des platonisch-neuplatonischen Urprinzips an den Prozess der Entfaltung von Differenz und Mannigfaltigkeit zurückgebunden werden kann.

Als neuplatonisch Jenseitiges aber hat es, so Hegel, ein der subjektiven Reflexionsphilosophie vergleichbaren Status: Es bleibt indifferent gegenüber dem Prozess seiner Entfaltung.

Darum gilt für das Verhältnis von Glauben und Wissen:

Nichts bloß Gewisses oder Geglaubtes, bloß Vermeintes oder Vermutetes kann der Idee der durchgängigen Bestimmung gemäß sein: Denn bloß Geglaubtes bleibt subjektive Ohnmacht gegen das frei sich setzende Prinzip. Das Prinzip Sich-bestimmen aber, das der absolute Geist verkörpert, verlangt ein Gleiches, einen freien Geist, der seiner Wesenbestimmung, sich durchsichtiges Prinzip zu sein, gemäß ist. Nicht der Glaube, sondern die denkende Vernunft ist ihm darum einzig adäquat.

So sei es an der Zeit, fordert Hegel, zur Selbsterkenntnis der göttlichen Vernunft zurückzukehren; und das fiktive Jenseitige, zu dem der Verstand durch seine scharfe Trennung von Glauben und Wissen, das ureigenste Gebiet der Vernunft, die Idee des Göttlichen, verflüchtigt habe, erneut in den Horizont der Vernunft zurückzuholen, um zu einem vernünftigen Glauben und einem Glauben zu finden, der mit der Vernunft kompatibel ist.

5. Der Weg in die Geschichtlichkeit des Geistes. Die depotenzierte Vernunft

Gegenüber Platons Idee des überseienden Einen verliert Hegels Prinzip der absoluten Idee durch jenen Prozess der Einbindung in das Seinsganze zunehmend seine Resistenz gegenüber der Kontingenz des Prozesses selbst: als das leitende Integral der Ordnung, mit der es innerlich verbunden ist, indem es diese strukturiert, wird es zusehends von den Bedingungen der Ordnung, d.h. ihrer Geschichtlichkeit, selbst erfasst. Indem es von dieser Ordnung das Maß und Ziel seiner Selbstentfaltung erfährt, ist der Schritt nicht mehr fern, durch den das System tragende Prinzip aus seiner immanent spiralförmigen Gestalt an den Realprozess selbst zurückgebunden wird und nun der außer- und vor-philosophische Prozess, die realgeschichtliche Bewegung selbst, als das eigentlich Treibende, als das eigentliche Subjekt der Geschichte erscheint.

Der Weg in eine vorrationale, prä-prädikative Quelle aller Seinsgedanken ist nicht mehr fern. Mit dieser wird die Sphäre des Nous, des Geistes, dann nur mehr aus vorbewussten, eigentlich treibenden Kräften wie der Natur, des Willens oder auch der ‚allgemeinen Ökonomie‘ abzuleiten sein, oder ganz schlicht der Ausgang für alles Denken in einem vorprädikativ-Seienden gesucht.

Von mindestens drei Seiten wird der emphatische Vernunftbegriff als ein mögliches Integral von Philosophie und Religion infrage gestellt:

a)

Die linkshegelianische Reaktion auf den Hegelschen Prozessgedanken wird den Ausstieg aus der reinen Begriffsform ebenso vorbereiten, wie Schellings späte Bemühung, einen neuen Ausgang der Philosophie im reinen ‚unvordenklichen Sein‘ zu finden. Gegen die Hypostase des Begriffs, der alles in

15 Vgl. G.W.F.Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, darin: § 481, Der freie Geist. In: Ders.: *Werke*. Bd. 10, 300.

sich schließt, nichts unvermittelt-unmittelbar als reines Sein mehr akzeptiert, hat sich Schellings Spätphilosophie mit ihrer Annahme eines Seinsgedanken gewandt, der im Begriffe nur ex negativo in seinem reinen Insichsein zu fassen ist. Mit seiner Idee eines ‚unvordenklichen Seins‘, dem alles Begriffliche nur negativ, weil auf indirekte Weise zugeordnet ist, wird in Schellings Spätphilosophie in ihrem Überstieg über die bloß ‚negative‘ zur ‚positiven Philosophie‘ jene Idee von Platons ‚*epekeina tes ousias*‘ zurückgewonnen, die allem Denken und Sein voraus als Ort ihrer Indifferenz zu bezeichnen ist.

Zurück gewonnen schien jener Ursprungsort, der selbst noch das philosophische Prinzip überstieg, der die Philosophie in eine Heuristik des göttlichen Lebens umwandelte, sie in ihrem Geltungsanspruch depotenzierte, um sie allein als Weg und die Weise des Aufstiegs, als Form der Anähnlichung an jenes höchste Prinzip zu begreifen. Schelling leitet mit seiner Kritik an der so genannten ‚negativen Philosophie‘ als einer reinen Vernunftwissenschaft eine Entwicklung ein, in der der Begriff zunehmend depotenziert und epiphänomenal aus vor-begrifflichen Quellen begrifflich gemacht werden soll.

b) ‚Rückkehr zu Kant‘

Gegen Hegels reine Begriffsphilosophie wandte sich auch die erste Bewegung einer ‚Rückkehr zu Kant‘ (in den Arbeiten von Benecke, H.I. Fichte, Herbart; aber auch die Frühromantiker: Novalis, Schlegel, Hölderlin im Bannkreis Spinozas u.a.), die Hegels Philosophie als Gedankendichtung rein nur in und aus Begriffen zurückzuweisen suchte. In einem ersten Ruf nach einem Rückgang zur Empirie, wurde die unreduzierbare Existenz der Dinge eingeklagt, die Hegel einem in sich geschlossenen Begriffssystem geopfert zu haben schien.

Hegels Versuch, Philosophie und Religion im Begriffe zu versöhnen, setzte ihn teils dem Verdacht aus, den Weg der Wissenschaft zugunsten der Religion verlassen zu haben, andererseits aber wurde jene Ineinsbildung von Religion und Philosophie aufgrund ihres Vernunftprimats in Frage gestellt, da die Überlast des Begriffe den ekstatischen Bezug zu jenem ‚unvordenklichen Sein‘ gefährde und das Göttliche derart zu einem geistimmanenten Phänomen herabgesunken schien. Hegel, so die Kritik, habe die Differenz zwischen Religion und Philosophie quittiert, indem er der Religion, der Kunst und der Philosophie denselben Gegenstand zusprach: alle drei, so seine Überlegung, seien nur unterschiedliche Weisen, das eine göttliche Urprinzip zu vergegenwärtigen.

Für Schelling wie später für Nietzsche sollte demgegenüber gelten, dass das Göttliche im Begriffe je schon verloren ist: dass es sich darum nur jenseits der Quellen des Begriffs als das reine, nackte Dass oder aber als der stets wiederkehrende Wille zum Leben erschließt.

Nietzsches dionysisches Prinzip, das alle Willensregung lenkt, sollte jedoch der Form gebenden Kräfte bedürfen – die diesem gegenüber ein Nachträgliches, ein Bannendes und Sublimierendes sind. Doch das Primäre bleibt das Faktum unserer unverrechenbaren Existenz.

Und so entwickelt sich auf diesem begriffskritischen und vernunftkritischen Grund eine Philosophie, die den Ansprüchen der Religion zunehmend abweisend entgegentritt.

In der Reihe dieser vernunftkritischen Einwände gegen ein mögliches Ursprungsdenken lässt sich auch typologisch die dritte Position verorten, der wir uns nun zuwenden wollen. Sie steht am Ende jener Depotenzierungsbemühungen, durch die die Vernunft aus ihrer eigenmächtigen Stellung in jene Ortlosigkeit zurückgebannt werden soll, die – ihr selbst unzugänglich – sie ‚unwiderbringlich übersteigt‘.¹⁶ Derrida nennt jenen nicht umgrenzbaren ‚Raum‘, der ‚*die gesamte Onto-Theologie – die Philosophie – ihr System und ihre Geschichte produziert*‘¹⁷, ‚*weil sie sie trägt*‘¹⁸, die *différance*.

16 J. Derrida: *Die Différance*. In: Ders.: *Randgänge der Philosophie*. Frankfurt a.M./Berlin/Wien 1976, 6-37, 10.

c) Religion und Philosophie in postmetaphysischen Zeiten. Derridas Dekonstruktion: die ‚*différance*‘ als ‚ortloser Ort‘

Enden möchte ich darum mit derjenigen Position, die neben einer Reihe weiterer aus dem Bereich der französischen Philosophie wie auch der frühen Frankfurter Schule, insbesondere den Arbeiten von Th. W. Adorno, größten Einfluss auf die Neubesinnung auf das Verhältnis von Religion und Philosophie gewonnen hat: Jacques Derridas dekonstruktive Annäherung, die wir hier exemplarisch zur Sprache bringen.

Entscheidend für unsere Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Philosophie ist Derridas Wende zu einem grundierenden Prinzip, das einem jeden – auch dem sprachlichen Zugang – entzogen bleibt und welches nur durch hindeutende Rede als jener ‚Grund der Möglichkeit‘, jener ‚Raum‘ beschrieben werden kann, der alles Existierende, auch die Philosophie und ihre Systeme, trägt und übersteigt.

Gleich zu Beginn seiner programmatischen Schrift: *La Différance* wird ‚*différance*‘ nicht als Wesensbegriff, als Wort oder als eine Sache ausgelegt, sondern als ein bloßer Buchstabe angezeigt.¹⁹ Im Worte *différance* ist dieser für unser Ohr zwar unkenntlich – geschrieben aber führt die Vertauschung des Vokals e durch das a zu einer Bedeutungsverschiebung, die das entscheidende Thema des Aufsatzes darstellen soll.

6. *Différance*: Jenseits von Sinnlichem und Intelligiblem

Indem der Buchstabe a im Worte *différance* weder auf der intelligiblen noch auf der sinnlichen Ebene bedeutungsaufschließend ist, bewegt er sich, so die These, jenseits der Grundopposeme Idealität und Sinnlichkeit.

Wir erhalten einen ersten Hinweis auf den Ort des Wortes *différance*: Nichts soll durch es bezeichnet werden, das sich als Substanz, als Subjekt, als Wesen oder Sache qualifizieren ließe. Darum sein Ort jenseits aller Dichotomien und Differenzen.

Was aber kann mit diesem Worte dann noch zur Sprache gebracht sein?

Zunächst deutet Derrida aus: die *différance*, das Spiel mit dieser *différance*, bleibt stumm, es gleicht einer Grabstätte, grenze an die Ökonomie des Todes; lässt sich nur als Inschrift entziffern und verweise damit auf den Tod des Dynasten.²⁰

Indem uns also das Wort der *différance* weder durch seinen konventionalisierten Sinn, noch auch durch seine phonetische Gestalt seine Bedeutung erhellt, wird für Derrida sogleich die Frage wach: „*Wie fange ich es an, von dem A in der différence zu sprechen?*“²¹ Würden wir sie exponieren, so sein Argument, wäre sie anwesend, ein „in seiner Wahrheit“ gegenwärtiges Seiendes, dann aber, so die Argumentation, wäre es zugleich verloren. Wenn *différance* somit, im Sinne Derridas, als dasjenige bezeichnet werden muss, das die Gegenwärtigung des Seienden allererst ermögliche, so kann es sich nicht als solches gegenwärtigen.²²

17 Ebd., S. 10.

18 Ebd., S. 9.

19 Ebd., S. 6.

20 Ebd., S. 7.

21 Ebd., S. 9

22 Ebd.

Hier nun wird deutlich, wie Derrida im Rahmen einer philosophischen Diskussion denjenigen Ort zu bestimmen sucht, der alle Orte in sich enthält und damit seinerseits nur als ‚ortlos‘ bezeichnet werden kann. An dessen Grenzen, an dessen Rändern kann nicht mehr argumentiert, sondern nur noch angedeutet, verdeutlicht, hingeführt werden; Theorie wird in einem klassischen oder antiken Sinne dann als *noein* – als Wahrnehmung aufgefasst.

Bezogen auf jene ortlose *différance*, die Differenz zu aller Differenz, ist somit ein Anklang an jene philosophische Tradition greifbar, der die Bedingung der Möglichkeit für alles Vergegenwärtigen ebenso als nicht nennbar, nicht begreifbar, nicht aufweisbar gilt: der negativen Theologie. Dies hat Derrida sogleich vermerkt: Er bemüht sich darum, diesem Vergleich zu widerstehen und eine entscheidende Differenz zwischen Dekonstruktion und negativer Theologie hervorzuheben.

Die Syntax der Rede mag zum Verwechseln ähnlich sein; so räumt er ein, denn auch bezogen auf die *Différance* müssen wir, so Derrida, „*alles vermerken, was sie nicht ist, das heißt alles; und dass sie folglich weder Existenz noch Wesen hat. Sie gehört in keine Kategorie des Seienden, sei es anwesend oder abwesend. Und doch ist, was derart mit *différance* bezeichnet wird, nicht theologisch, nicht einmal im negativsten Sinne der negativen Theologie.*“²³

Während die negative Theologie bemüht sei, neben den endlichen Kategorien des Wesens und der Existenz, d.h. von Gegenwart, noch eine Superessentialität herauszustellen, und daran zu erinnern, dass Gott das Prädikat der Existenz nur verweigert wird, um ihm einen Modus höheren, unbegreiflichen, unaussprechlichen Seins zuzuerkennen, verweise die *différance* auf

„keine ontologische oder theologische – oder onto-theologische – Wiederaneignung“, sondern „indem sie selbst den Raum eröffnet, in dem die Onto-Theologie – die Philosophie – ihr System und ihre Geschichte produziert, umfaßt sie diese, schreibt sich in sie ein und übersteigt sie unwiederbringlich.“²⁴

Der Gestus des Überstiegs, den Derrida beansprucht, macht jedoch hellhörig: Galt ihm nicht als Signum vorangegangener metaphysischer Theorien bis zu Heidegger, dass sie in einem Akte des Übersteigens und Umfassens vorherige Fundierungsversuche zu überbieten suchten?

Indem Derrida diesen Anspruch teilt, stellt sich der Bescheidenheitsgestus der Dekonstruktion vorheriger Fundierungsabsichten im Kern als eine Generalkritik dar, die umfassender und anspruchsvoller nicht sein kann. Indem sie selbst noch den leersten und allgemeinsten Titel ‚Sein‘ übersteigt, greift sie hinter die gesamte abendländische Metaphysik – auch in der Gestalt der Dekomposition Heideggers – auf einen Ort der absoluten Ortlosigkeit zurück und umgreift, so der Anspruch, alle anderen Systeme und Geschichten der Philosophie und Theologie – ‚unwiederbringlich‘.

So schließt Derridas programmatische Schrift *Die Différance* mit einer Anspielung auf Heideggers Seinsgedanken, indem er selbst noch den Gedanken vom ‚reinen unvordenklichen Sein‘ der Sphäre der Vermittlung und damit dem Verlust zu überantworten sucht: „*Das Sein spricht überall und stets durch alle Sprachen hindurch*“, doch selbst der ‚*einzigartige Name des Sein*‘ verharre, so die These, in ‚*Nostalgie*‘, in einer Nostalgie, die alle Suche nach einem Mythos einer ‚*reinen Mutter- oder Vatersprache*‘ in verfehltes Ursprungsdenken verstrickt.²⁵ Darum solle gelten: Die ‚*différance*‘ sei noch ‚älter‘ als das Sein, trage keinen Namen in unserer oder irgendeiner anderen Sprache. Und wir, so fährt Derrida fort,

„wissen bereits“, dass sie nicht nur vorläufig unnennbar ist, weil unsere Sprache diesen Namen

23 Ebd., S. 10.

24 Ebd.

25 Ebd., S. 36.

noch nicht gefunden oder empfangen hätte, oder weil er in einer anderen Sprache, außerhalb des begrenzten Systems der unseren, gesucht werden müßte. Denn es gibt keinen Namen dafür, selbst nicht den der *différance*, die kein Name, die keine nominale Einheit ist und sich unaufhörlich in eine Kette von differierenden Substitutionen auflöst.²⁶

Dabei wird in der Gestalt radikal dekonstruktiver Perspektive unsere Teilhabe an der Verzeitlichung der Sprache, der Verräumlichung unserer Worte, als die Quelle jenes unausweichlichen Verlustes ausgemacht.

Kommen wir doch in unseren temporalisierenden und verräumlichenden Reden immer zu spät, verdichten, versprachlichen, verzeitlichen jene höheren Augenblicke, jenes ewige Nu, und zerren es in den Fluss alles Zeitlichen, den Horizont alles Räumlichen hinein; im Fließen der Zeit ist es aber in die Reihe der Jetztpunkte gebannt, im Nebeneinander des Raumes in enge Grenzen eingespannt. Damit ist je schon verloren, was wir suchen: ein Unbedingtes, ein Raum-Zeit-Freies, das Grund der Möglichkeit aller Verräumlichung und aller Verzeitlichung genannt werden könnte. Alles Erstreben (etwa eines Göttlichen im Begriffe) wäre demnach, weil gebunden an den verzögernden Effekt aller Sprache, Verspätung, alles Aneignen Vergewaltigung des Nicht-Erreichbaren, alle Entäußerung mithin also *retardissement*. Aus systematisch-strukturellen Gründen erreichen wir das präprädikativ Vorbegriffliche, wie die Idee des Göttlichen, nicht in philosophischer Gestalt, es ist in allen Formen der Versprachlichung immer schon dahin.²⁷

Darum bleibt, so das Argument, selbst der Name für jenes Prinzip unausweichlich der Temporalisation und Lokalisation allen identifizierenden Denkens verhaftet. Und deshalb kann die *différance* als der Grund aller Verzeitlichung wie der Verräumlichung des Seins nicht einmal in einem Namen erscheinen.

Im Einbekenntnis dieses Verlustes soll, so die Forderung, Philosophie darum bescheiden werden, jenen fiktiven Ort einer greifbaren Mitte verlassen und alle Rede von einer möglichen Superessentialität – und sei es im Gewande der Absprache aller Prädikate oder des Salto Mortale in Mythos und Religion, als schlechte Metaphysik hinter sich lassen.

Doch hat Derrida mit dieser Grenzbestimmung der Philosophie – widerläufig zur Intention der Überwindung all ihrer bisherigen Fundierungsabsichten – den Horizont eines Fundierungsprogramms philosophischer Analyse im Kern nicht verlassen, sondern nur durch eine Reflexion auf zuvor unbemerkt gebliebene Voraussetzungen zu erweitern und auf einen ‚voraussetzungsfreien‘ Grund zu stellen versucht.

7. Resumé und Ausblick

Die okzidentale Rationalität gewinnt in dieser letzten Gestalt einer sich selbst dekomponierenden Rationalität zwar den Horizont einer Selbstbeschränkung zurück, indem sie die Aufklärung über sich selbst aufzuklären sucht, bleibt zugleich aber auch der Zielsetzung schrittweiser Überbietungs- und Überwindungsversuche verbunden, die das abendländische Denken von Beginn an auszeichnen.

Religion und Philosophie sind in dekonstruktiver Perspektive nur dem Scheine nach auseinandergerückt: vor dem Hintergrund des unnennbar Noumenalen, das allem Denken und Sein entzogen bleibt, wird ein Horizont zurückgewonnen, der alle Temporalisation und Lokalisation transzendieren und tragen soll und damit – ganz in der Tradition der jüdischen Mystik – dem unbedingten ‚Bilder- bzw. Darstellungsverbot‘ des Göttlichen Rechnung trägt.

26 Ebd.

27 Ebd., S. 12.

Gegenläufig zur Tendenz, nach der neuzeitlich die gesuchte Einheit von Philosophie und Religion – wie etwa in der wissenschaftstheoretisch orientierten Philosophie im Anschluss an den Wiener Kreis – auseinander bricht, werden in dieser letzten Phase der Selbstverständigung über das Verhältnis zwischen Religion und Philosophie beide Sphären somit wieder aneinander gerückt.

So wurde zunächst innerhalb der Entwicklung der Philosophie der Moderne der Verlust eines einheitsstiftenden göttlichen Prinzips beklagt; Indikatoren dieser Klage waren jene Rede vom entgötterten Himmel, der transzendentalen Obdachlosigkeit, der entzauberten Welt, d.h. einer Welt, die alle Orte dezentriert und aus der Mitte hinaus in die Peripherie gebannt hat.

Die dekonstruierende Postmoderne hat dann auf der Suche nach einem Ort jenseits aller Gegensätze diese Rede von der verlorenen Einheit selbst noch als metaphysisches Denken zurückgewiesen und schließlich die Spannung zwischen Religion und Philosophie, zwischen Zentrum und Peripherie, selbst noch quittiert, so dass sie sich dann in einem nächsten Schritt jenseits aller Entgegensetzungen, aller Bestimmtheiten etablieren konnte. Auch der Gegensatz zwischen Religion und Philosophie wird in diesem Rahmen funktionslos. Fortan gelten alle Sphären – Kunst, Religion und Philosophie – als gleich weit oder gleich fern zu möglichen Wahrheitsansprüchen. Als große Erzählungen haben die Philosophien dann nur mehr narrativen Wert. Die religiösen Weltdeutungen dienen als bloße Herkunftsmymen nur mehr der Lebensdiät unserer Sinnerwartung.

Vor dem Hintergrund des eigentlich Ausgeschlossenen, nur negativ Fassbaren, jenem Nu des ewigen Augenblicks jedoch müssen Ausgang und Ziel der Geschichte wie auch die Formen ihrer Aneignung in Kunst, Religion oder Philosophie nur mehr als bloße Konstruktion erscheinen.

Im Horizont dieser Diagnose wird Philosophie dann nicht mehr aus dem Blickwinkel einer möglichen Zentralperspektive das Wort ergreifen, vielmehr wird sie von den Rändern aus das Verdrängte, das Andere, bisher ‚Ausgeschlossene‘ zu thematisieren suchen. Das Ausgeschlossene weist dann auf jene Spur des Verdrängten, das der etablierten Ordnung zum Opfer fiel, in ihr aber eingegraben bleibt: So wird – nach Derrida - der Text der Metaphysik ‚erfasst‘, „indem er von seiner Grenze nicht umgeben, sondern durchzogen“ ist.

„Er stellt das Monument und das Trugbild der Spur zugleich vor, die zugleich gezeichnete und ausgelöschte, zugleich lebendige und tote Spur, immer schon davon lebend, dass sie auch in ihrer bewahrten Inschrift das Leben vortäuscht. Eine Pyramide.“²⁸

Im Zentrum des Dekonstruktivismus, - im Sinne Derridas, aber auch Levinas´, - bleibt darum der einstmalige höchste Gegenstand, die Idee eines grundierenden Prinzips – als Spur – nur noch in seinem Ausschluss lebendig, lebt fort in seiner Negation, die - radikaler als alle bisherigen negativ theologischen Annäherungen - auch noch den Namen jenes unnennbaren Prinzips quittiert, indem sie selbst noch die Rede über einen solchen Gegenstand dekonstruiert. Dieser ‚dekonstruktive‘ Akt des Philosophierens quittiert dann zwar den Gegenstand, verwischt aber nicht jene ‚Spur‘, die auf das vormalige Strebeziel verweist:

„Man muss dabei in aller Strenge die Spur dessen, was die Wahrheit des Seins überschreitet, erscheinen/verschwinden lassen. Die Spur (dessen), die das nie sich vergegenwärtigen kann, die Spur, die selbst nie auftreten: erscheinen und sich als solche in ihrem Phänomen offenbaren kann. Die Spur jenseits all dessen, was die Fundamentalontologie und die Phänomenologie in der Tiefe bindet. Als stets differierendes stellt die Spur sich nie als solche dar. Sie erlischt, wenn sie auftritt, wird stimmlos, wenn sie ertönt, wie das a, wenn es sich schreibt, seine Pyramide in die différence einschreibt.“²⁹

28 Ebd., S. 33.

29 Ebd., S. 31.

In diesen Worten sucht Derrida das allem Verborgene, selbst sprachlich nicht mehr zu Entbergende gleichwohl noch genauer, noch präziser zu sagen, als es seiner Einschätzung nach je eine sich ihrer sprachlichen und begrifflichen Möglichkeiten vergewissernde Philosophie vermochte.

Die genannte Bewegungsrichtung der okzidentalen Philosophie – in ihrem Ausgang griechisch-römisch, ihrer Entfaltung europäisch-christlich und schließlich, nach den Katastrophen des 20. Jahrhunderts, in einem großen Teil ihrer Entwicklung selbstkritisch-dekonstruktiv – sucht somit, sich gegen sich selbst zu richten und scheint an ihren Ausgang zurückzukehren. Indem sie selbst noch die vorsokratischen Reden vom reinen Sein als unzulässige Hypostasierung zurückweist, wird ihr alles Ursprungsdenken zur bloßen Projektion.

Vor diesem Horizont werden alle Positionen und philosophischen Traditionen zu ebenso vielen Spuren versuchter Annäherung; einer Annäherung, ohne Ziel, einer Bewegung ohne Ausgangspunkt. Denn ein jeder Versuch, jene allem zu Grunde liegende Ursprache zu dechiffrieren, wird als verfehelter Ursprungsmythos zurückgewiesen. Dass jenseits der Schrift keine „verlorene Heimat des Denkens“, keine „prophetische Ankündigung einer bevorstehenden“ Benennung zu finden sei, dies muss, so Derrida, darin mit Nietzsche einig, mit einem bejahenden Lachen affirmiert und gefeiert werden. „Selbst an Abgründen noch zu tanzen“, so hatte Nietzsche in der Fröhlichen Wissenschaft unser Leben bejahendes Echo aufgefasst: „Ein solcher Geist wäre der freie Geist par excellence.“³⁰

Innerhalb der Entwicklungsgeschichte des europäischen Denkens ist das Wechselspiel zwischen Dogmatik und Skepsis, zwischen etablierten Vernunftkonzeptionen und rationalitäts- und vernunftkritischen Traditionslinien so alt wie die etablierten Vernunftbegriffe selbst. Doch der Stachel Selbstauflösung unserer vernünftigen Operationen zielt nun tiefer. Indem er in die Verzeitigungs- und Verräumlichungsstrukturen aller Zeichen bildenden Funktionen selbst hineinzufragen sucht, ist alles Symbolisierungsgeschehen – als Verzeitlichung des ewigen Nu – unter Metaphysikverdacht gestellt. Der metaphysikkritische Widerhaken setzt nun dort bereits an, wo nicht erst in unseren Gedanken, sondern bereits in der Sprache das je Vermeinte und Erstrebte immer schon verloren haben. Damit werden sowohl aller emphatische Wahrheitsanspruch wie die Suche nach einer verbindlichen Weltauslegung in ihre Grenzen gewiesen. Glauben und Wissen konvergieren in ihrem Gehalt. Nicht Sprachkritik oder Erkenntnistheorie sollen nun mehr den Weg weisen, sondern allein die Einsicht in ein für alle verbindliches Rechtssystem.

Die vorherigen Analysen haben Entwicklungslinien im Spannungsfeld zwischen Glauben und Wissen im Horizont europäischer Theoriedynamik aufzuzeigen versucht. Von der Anähnlichung der Philosophie an die Ziele der Religion über die Einverleibung der Religion in den Horizont der Philosophie bis hin zur völligen Auflösung der Geltungsansprüche der Philosophie gegenüber der Religion wurde eine Entwicklungsdynamik greifbar, die an den verschiedensten Stellen Anschlüsse an gemeinsame Suchbewegungen auch innerhalb der verschiedenen außereuropäischen Traditionen schafft. Dabei könnte dann sehr schnell deutlich werden, wie sich etwa das Bemühen des platonisch-neuplatonischen Denkens eher in der Nähe zum Einheitsstreben der Advaita-Vedanta-Philosophie oder des Islam betrachten lässt als etwa zum Buddhismus oder Taoismus, wie Hegels Philosophie in eine innere Verbindung zur Kyoto-Schule tritt und wie die Methode der Dekonstruktion in größerer Nähe zum Buddhismus als etwa zu Positionen des Hinduismus steht.

30 F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*. In: Nietzsche Werke in drei Bänden. Hrsg. v. K. Schlechta. München 1954, S. 26.