

Ein unbedingter Rationalismus

Derrida, die kommende Aufklärung und der Antisemitismus

Oliver Marchart

[aus: Hans-Joachim Lenger, Georg Christoph Tholen (Hg.): *Mnema. Derrida zum Andenken*, Bielefeld: transcript2007, S.135-56]

Das Grabmal

Nach Derridas Tod wurde auf der Website der University of California, Irvine, an der Derrida unterrichtet hatte, ein Kondolenzbuch eingerichtet. Gehostet von der School of Humanities, trugen bis heute unter dem Titel „Remembering Jacques Derrida“ 5113 Personen ihre Signatur in dieses elektronische Kondolenzbuch ein.¹ Auf den ersten Blick scheint es sich um den individuell-gefühlsoökonomisch notwendigen Gedenkort einer Trauergemeinde zu handeln, doch bei genauerer Betrachtung erkennt man, dass dieses Grabmal – abseits der Trauerbekundung aller Unterzeichnenden – selbst die Signatur eines Antagonismus darstellt. Am 10. Oktober 2004 war in der *New York Times* ein Nachruf auf Derrida erschienen, der offenbar dem Wunsch entsprang, endlich die Grabplatte über der Dekonstruktion zu schließen und dem Spuk ein Ende zu bereiten. Deutlicher als viele andere zeigte das *obituary* der *New York Times*, dass ein Grabmal eben nicht nur eine Gedenk-, sondern auch eine Projektionsfläche sein kann für das, was man als eine *Politik des Ressentiments* bezeichnen muss. Mit diesem Ressentiment, projiziert auf den Namen Derrida, wird man bereits im Titel des Nachrufs konfrontiert: „Jacques Derrida, Abstruse Theorist, Dies at 74.“ Diese vom Titel ausgegebene denunziatorische Losung wird über den ganzen Text hinweg mit Unterstellungen und Halbwahrheiten entfaltet, die hier nicht weiter diskutiert werden sollen. Bereits der erste Satz gibt davon einen Geschmack: „Mr. Derrida was known as the father of deconstruction, the method of inquiry that asserted all writing was full of confusion and contradiction...“²

Nun hätte der Autor, Jonathan Kandell, wissen können, hätte er Derrida gelesen, dass Gespenster sich nicht so leicht in Gräber sperren lassen. Das sollte sich umgehend beweisen,

¹ http://www.humanities.uci.edu/remembering_jd/, 14.3.2006

² Kandell, Jonathan: „Jacques Derrida, Abstruse Theorist, Dies at 74“, in: *The New York Times*, 10.10.2004, als elektronisches Dokument im NYT-Archiv unter <http://www.nytimes.com/>, 14.3.2006. An diesem Satz, man muss es kaum betonen, ist so ziemlich alles falsch. Nicht nur hätte Derrida die familiäre Genealogie einer „Vaterschaft“ der Dekonstruktion zurückgewiesen, auch hat wohl nie jemand, der Dekonstruktion ernsthaft betrieb, behauptet, und vor allem hat Derrida es nie behauptet, dass jeder Text voll Konfusion und Widersprüche sei.

als der Nachruf der NYT einen Aufruhr unter US-amerikanischen Intellektuellen provozierte. In Form von Leserbriefen protestierten unter anderem Samuel Weber, Kenneth Reinhard, Gayatri Spivak und Judith Butler, und schließlich kam es zur Errichtung des erwähnten elektronischen Kondolenzbuchs als Gegengrabmal zu jenem der NYT. Diese Antwort, die etwas mit Dekonstruktion zu tun hat, aber auch mit Hegemonie, insofern sie sich in eine Konfliktlinie einschreibt und differentielle Positionen zu einer Äquivalenzkette vereint, produzierte eine kollektiv-individuelle Signatur, gesetzt unter ein Statement gegen Denunziation und Ressentiment.³ Aber ist das nicht zuviel der Ehre? Hätte man den Nachruf nicht beiseite legen sollen als Machwerk eines Uninformierten? Vielleicht hätte man den Plattitüden, hätte es sich nur um Plattitüden gehandelt, nicht begegnen müssen. Doch das *obituary* hatte nicht allein aufgrund seiner Dummheit und Pietätlosigkeit einen so starken Effekt, denn hier fanden sich Vorwürfe kondensiert, die natürlich keineswegs zum ersten mal erhoben wurden. Der Nachruf schloss direkt an die amerikanischen *Culture Wars* der 80er-Jahre an, in denen von konservativer Seite gegen alles mobil gemacht wurde, was an amerikanischen Universitäten unter den Verdacht geriet, die angeblichen Errungenschaften der Zivilisation, den westlichen Kanon, unterwandern und in den Schmutz ziehen zu wollen. So heißt es noch im NYT-Nachruf, Dekonstruktion gehöre zu jenen „modischen, schlüpfrigen Philosophien“, die in Frankreich entstanden seien (offenbar ein Verdikt besonderer Schwere) und „viele der traditionellen Standards klassischer Erziehung“ unterminierten.⁴

Doch diese *Culture Wars* sind und waren kein exklusiv amerikanischer Kulturkrieg. Bekannt ist der Skandal um die Verleihung der Ehrendoktorwürde der University of Cambridge an Derrida, die 1992 mit einer beispiellosen Kampagne von einem Teil des Professorenkollegiums verhindert werden sollte. Auch damals wurde behauptet, Dekonstruktion würde den allgemein anerkannten Standards von Klarheit und Strenge nicht genügen und die Unterscheidung zwischen wahr und falsch verunmöglichen. Sie setze sich aus unverständlichen Tricks und Kniffen zusammen, die jenen der Dadaisten ähnelten, und würde die normalen Formen der akademischen Forschung bis zur Unkenntlichkeit entstellen. Derrida erhielt die Ehrendoktorwürde, doch diese absurden Klischees waren und sind Teil der intellektuellen Folklore. Während der Begriff „Dekonstruktion“ nämlich in unser alltägliches

³ Der vorliegende Aufsatz geht bereits von einem hegemonietheoretisch supplementierten Begriff von Dekonstruktion aus, ohne ihn an dieser Stelle im Detail zu entwickeln. Vgl. dazu Ernesto Laclau: „Dekonstruktion, Pragmatismus, Hegemonie“, in: Chantal Mouffe (Hg.): Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft, Wien: Passagen 1999, S.111-154, und Oliver Marchart: Post-foundational Political Thought. Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau, Edinburgh: Edinburgh University Press 2006 (im Erscheinen).

⁴ J. Kandell: Jacques Derrida, ebd.

Vokabular und in die Wörterbücher einging, wurde er andererseits zum Synonym für ein Denken, dem etwas prinzipiell Verdächtiges anhaftet. Auch im *deutschen* Feuilleton wurde anlässlich von Derridas Tod der Verdacht geäußert, es könnte sich bei ihm um einen akademischen „Rattenfänger von Hameln“ gehandelt haben, der die Menschen vorsätzlich an der Nase herumführte. Eine Gefahr für die Jugend und für moralisch nicht Gefestigte. So hieß es im vielfach nachgedruckten Nachrufstext der dpa: „Die einen hielten ihn für einen genialen Erneuerer der Philosophie, die anderen sahen in ihm einen Blender, der mit unverständlichen Texten die Menschen narrete.“⁵ Der „Stern“ ging noch einen Schritt weiter und versah seinen Nachruf mit dem Titel: „Der ‚Scharlatan‘ ist tot“.⁶ Und obwohl „Scharlatan“ unter Anführungszeichen gesetzt ist, fällt es schwer, in diesem Satz nicht ein unterdrücktes „endlich“ zu vernehmen.

Dekonstruktion und Denunziation

Wie kommt es, dass ein bestimmter theoretischer oder denkerischer Gestus, wie ihn die Dekonstruktion darstellt, als direkter Angriff auf die Wahrheit, die moralischen Werte und eigentlichen Fundamente der westlichen Zivilisation erfahren wird? Ich denke, man darf der Beantwortung dieser Frage nicht ausweichen, denn sie birgt Konsequenzen, die nicht allein die Dekonstruktion betreffen. Bei der erwähnten Politik des Ressentiments handelt es sich nämlich nicht um „bloßen“ Anti-Intellektualismus, falls es einen „bloßen“ Anti-Intellektualismus überhaupt geben sollte. Sondern wo dieser Anti-Intellektualismus zusammenschießt mit *topoi* und begrifflichen Versatzstücken wie jenem der „Rattenfängerei“ oder des angeblich „Zersetzenden“ eines zwischen Hyperrationalismus und Irrationalismus changierenden Denkens, dort lässt sich diskursanalytisch die Verwandtschaft zur Rhetorik antisemitischer Diskurse nicht länger übersehen. Auf den Namen Derrida wird so ein Ressentiment projiziert, das sich aus dem alten Klischee vom unsteten, kranken, zersetzenden, parasitären jüdischen Geist speist.⁷ Derrida selbst war handgreiflich konfrontiert mit diesem

⁵ So z.B. in der Süddeutschen vom 9.10.2004, <http://www.sueddeutsche.de/kultur/artikel/896/40856/>, 14.3.2006

⁶ Der Stern vom 10.10.2004, <http://www.stern.de/unterhaltung/buecher/index.html?id=530928>, 14.3.2006

⁷ Selbst noch die Geldgier hat hier ihren Platz, etwa wenn der Autor des NYT-Nachrufs insinuiert, Derrida hätte sich mit überzogenen Honorarforderungen an amerikanischen Universitäten bereichert, wodurch sich Derridas Kollegenschaft in Irvine zur Klarstellung gezwungen sah, dass Derridas Honorar nach den für alle geltenden bürokratischen Regeln der University of California festgelegt worden sei. Mit all dem will ich natürlich nicht sagen, dass jede Kritik an der Dekonstruktion oder an Derrida an sich immer schon antisemitisch sei. Erst die Verbindung der Kritik mit antisemitischen *topoi* erzeugt einen strukturell antisemitischen Diskurs. Dieser wird in der jüngeren Diskussion deshalb *strukturell* antisemitisch genannt, weil antisemitische Muster auch dort aufzutreffen sind, wo „die Juden“ explizit nicht erwähnt werden. Vgl. etwa Thomas Schmidinger: „Struktureller Antisemitismus und verkürzte Kapitalismuskritik“, in: AStA der Geschwister-Scholl Universität München

Ressentiment, etwa als Anhänger des amerikanischen Neonazis Lyndon Larouche Pamphlete verteilten, in denen sie Derrida als Marxisten, Zerstörer, Nihilisten und Volksfeind denunzierten und während einer seiner Vorlesungen in New York beinahe physisch attackierten.⁸

Eines der jüngsten und vielleicht deutlichsten Textbeispiele für einen strukturell antisemitischen Diskurs, der die Dekonstruktion nicht etwa nur eines übertrieben Skeptizismus anklagt, sondern explizit vom Kranken und Zersetzenden der dekonstruktiven Denkbewegung spricht, ist das folgende:

„Der erkrankten Vernunft erscheint schließlich alle Erkenntnis von definitiv gültigen Werten, alles Stehen zur Wahrheitsfähigkeit der Vernunft als Fundamentalismus. Ihr bleibt nur noch das Auflösen, die Dekonstruktion, wie sie uns etwa Jacques Derrida vorexerziert: Er hat die Gastfreundschaft ‚dekonstruiert‘, die Demokratie, den Staat und schließlich auch den Begriff des Terrorismus, um dann doch erschreckt vor den Ereignissen des 11. September zu stehen. Eine Vernunft, die nur noch sich selber und das empirisch Gewisse anerkennen kann, lähmt und zersetzt sich selber.“⁹

Dieses Zitat stammt vom jetzigen Papst. Es ist einer Rede entnommen, die Joseph Ratzinger am 6. Juni 2004 gehalten hat, damals noch als Präfekt der Glaubenskongregation, also der früheren Heiligen Römischen Inquisition, und die in einer Reihe von Medien abgedruckt wurde, unter anderem in der FAZ unter dem Titel „Auf der Suche nach dem Frieden. Gegen erkrankte Vernunft und mißbrauchte Religion“. Obwohl vieles über die gesamte Rede Ratzingers wie über den historischen Kontext, in dem sie gehalten wurde (dem Jahrestag der Landung der Alliierten in der Normandie), zu sagen wäre, werde ich sie nicht im Detail kommentieren, möchte mir aber zumindest zwei Hinweise erlauben, neben dem allgemeinen Hinweis, dass Ratzinger natürlich keine Ahnung hat, wovon er redet. Die erste, vielleicht triviale Beobachtung ist, dass Derrida die Demokratie keineswegs dekonstruiert hat, sondern dass man der Demokratie – als Derridascher *Demokratie-im-Kommen* –, ähnlich wie „Gerechtigkeit“, gerade die Qualität des Undekonstruierbaren zuschreiben muss. Dass Derrida darin unzweifelhaft weit mehr Demokrat ist, als es das Oberhaupt einer absoluten Wahlmonarchie je sein kann, muss nicht weiter ausgeführt werden. Zweitens aber sei darauf

(HG.), Spiel ohne Grenzen. Zu- und Gegenstand der Antiglobalisierungsbewegung, Berlin: Verbrecher Verlag 2004.

⁸ Derrida spricht über diesen Vorfall in Jacques Derrida, Elisabeth Roudinesco: For what tomorrow... A dialogue, Stanford: Stanford University Press 2004, S.134-5.

⁹ Joseph Ratzinger: „Auf der Suche nach dem Frieden. Gegen erkrankte Vernunft und mißbrauchte Religion“, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 11.06.2004, Nr. 133, S.39. Für die Vortrags-Langversion vgl. z.B. http://www.die-tagespost.de/Archiv/titel_anzeige.asp?ID=9319, 14.3.2006. Ich verdanke den Hinweis auf diese Ratzinger-Rede Hans-Joachim Lenger.

hingewiesen, dass es in Ratzingers Rede zu einer atemberaubenden Angleichung kommt zwischen der an Dekonstruktion „erkrankten Vernunft“ und der „Pathologie der von Gott gänzlich losgelösten Vernunft“, wie sie für Ratzinger von den totalitären Ideologien und am dramatischsten von Pol Pot ausgedrückt wird.

Als *tertium comparationis* zwischen Derrida und Pol Pot dient Ratzinger die „Pathologie“ einer „Vernunft, die sich völlig von Gott löst und ihn bloß noch im Bereich des Subjektiven ansiedeln will“, und die dadurch orientierungslos wird und „den Kräften der Zerstörung die Tür“ öffnet. Die possenhafte Absurdität dieser Vorwürfe wäre nun nicht der Rede wert, würden sie sich nicht zum einen antisemitischer *topoi* bedienen und stünden sie nicht zum anderen in einem aufschlussreichen und keineswegs eindeutig feindlichen Verhältnis zur Aufklärung. Das Ressentiment, welches der Dekonstruktion von Ratzinger und anderen, weniger dogmatischen Kritikern entgegenschlägt, zeigt sich in genau diesen beiden, eng miteinander artikulierten Aspekten. Ratzinger wirft Derrida wie Pol Pot vor, die Aufklärung, bzw. den aufklärerischen Vernunftbegriff pathologisch überdehnt zu haben. Doch zugleich stellt sich Ratzinger selbst auf Seiten der Aufklärung und plädiert für einen *moderaten* Vernunftbegriff, was durchaus die *Moderierung* religiöser Fundamentalismen und die Kritik einer „Pathologie der Religion“ beinhaltet. Ratzinger plädiert also nicht offen gegen-aufklärerisch, sondern spricht einer moderaten und moralisch moderierenden Aufklärung das Wort. „Wir Christen“ seien heute aufgefordert, wie es in der Langversion des Vortrags heißt, „nicht etwa die Vernunft zu begrenzen, sondern uns ihrer Verengung auf die Kunst des Machens entgegenzustellen“, also schließlich „die Vernunft umfassend zum Funktionieren zu bringen, nicht nur im Bereich der Technik und der materiellen Entwicklung der Welt, sondern vor allem auch auf die Wahrheitsfähigkeit hin, die Fähigkeit das Gute zu erkennen, das die Bedingung des Rechts und damit auch die Voraussetzung des Friedens in der Welt ist.“¹⁰

Ein unbedingter Rationalismus

Auf den ersten Blick könnte man denken, Ratzinger würde die Mär vom Obskurantismus der Dekonstruktion einfach nur ungeprüft weitergeben. Schließlich lässt sich in seiner Rede das Echo der Obskurantismus-Vorwürfe des Feuilletons, der Unterstellungen der Cambridge-Dons, ja selbst das entfernte Echo der durchgedrehten antisemitischen Phantasien Lyndon Larouches vernehmen. Doch Ratzinger versteht Derrida nicht einfach als Anti-Aufklärer,

¹⁰ Ebd.

sondern das angeblich Werte-Zersetzende der Dekonstruktion – für Ratzinger durchaus Zeichen eines neuen Irrationalismus – wird gerade als Konsequenz eines allzu freizügigen Gebrauchs der Vernunft angeprangert. Dieses changierende Doppelbild des zugleich „irrational Mystischen“ und „übertrieben Rationalen“ des „jüdischen Geistes“ ist für strukturell antisemitische Projektionen kennzeichnend und bleibt natürlich phantasmatisch. Die Radikalisierung der Vernunft durch Derrida und die Dekonstruktion hat mit diesem Phantasma nichts zu tun: Es handelt sich um eine Form der Aufklärungskritik, die selbst *im Namen der Aufklärung* fortschreitet, jedoch nicht im Namen einer moderierten und moderierenden Aufklärung, die Ratzinger unterstützt, sondern im Namen einer *kommenden Aufklärung*:

„Denn die Dekonstruktion, wenn es so etwas gibt, bleibt in meinen Augen ein unbedingter Rationalismus, der, gerade im Namen der kommenden Aufklärung, niemals davon abgeht, in dem zu eröffnenden Raum einer kommenden Demokratie argumentativ, durch rationale Diskussion, sämtliche Bedingungen, Hypothesen, Konventionen und Vorannahmen zu suspendieren, ohne Vorbedingung sämtliche Bedingtheiten zu kritisieren, einschließlich derer, die noch der kritischen Idee zugrunde liegen, nämlich der des *krinein*, der *krisis*, der Entscheidung und des binären oder dialektischen Urteils.“¹¹

Der Abstand zu Irrationalismen, Mystizismen oder Obskurantismen jeglicher Art könnte nicht größer sein. Worauf Derrida hinauswill, ist eine *unbedingte* Vernunft. Nicht im Sinne einer grenzenlosen instrumentellen Rationalität, sondern im Sinne eines Unbedingten, das nach Derrida die Wesensstruktur eines Ereignisses in seiner Ereignishaftigkeit selbst auszeichnet. Das Unkalkulierbare eines Ereignisses macht es zum Gegenstand nicht einer irrationalen Mystik, sondern einer *anderen* Vernunft als der kalkulativen-instrumentellen, teleologischen oder metaphysischen.¹² So fragt Derrida, „ob eine Chance besteht, den Gedanken des unbedingten Ereignisses einer Vernunft zuzuweisen, die eine andere wäre als jene klassische Vernunft, (...) die sich als *eidos*, *idea*, Ideal, regulative Idee“ ankündigt.¹³ Man könnte das aufklärungskritische und *zugleich* Aufklärung radikalisierte Vernunftkonzept der Dekonstruktion deshalb bezeichnen als eine Form *unbedingter* und zugleich *schwacher*

¹¹ Jacques Derrida: Schurken. Zwei Essays über die Vernunft, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2003, S.191.

¹² Zu dieser kommenden Aufklärung gehört für Derrida, nicht zuletzt aufgrund der notwendigen und durch und durch „vernünftigen“ Berücksichtigung des *anderen* der Vernunft, die Psychoanalyse: „Das erinnert uns daran, daß man sich im Namen der Vernunft manchmal vor Rationalisierungen hüten muß. Allzu rasch sei im Vorübergehen gesagt, daß die kommende Aufklärung uns nötigen sollte, auch mit der Logik des Unbewußten zu rechnen und also zumindest mit der Idee, um nicht zu sagen mit der Lehre, die von einer psychoanalytischen Revolution angestoßen wurde.“ Ebd., S.212.

¹³ Ebd., S.183. Aus diesem Grund ist das Ereignis einer solch anderen Vernunft auch nicht zu verwechseln mit der Habermas'schen regulativen Idee der herrschaftsfreien Kommunikation bzw. „idealen“ Kommunikationsgemeinschaft.

Rationalität, die all jenen „großen Rationalismen“ zuwiderläuft, die zugleich „Rationalismen des Staats, wenn nicht staatliche Rationalismen sind“.¹⁴ Doch diese (staatliche) Souveränität, die ebenfalls untrennbar mit dem Moment der Unbedingtheit verknüpft ist, denn Souveränität ist unbedingt oder sie ist keine, lässt sich ihrerseits nicht durch eine simple Trennung vom Unbedingten dekonstruieren, sondern nur durch eine Konfrontation *im Namen der Unbedingtheit*, also letztlich im Namen des Ereignisses in seiner Ereignishaftigkeit, im Namen dessen, was *im Kommen* unvorhersehbar bleibt.

Derrida, man kann es nicht oft genug wiederholen, geht es in seinen Texten explizit und immer wieder darum, den Gedanken eines solchen nicht-programmierten, nicht-kalkulierbaren Ereignisses gerade „nicht irgendeinem obskuren Irrationalismus zu überlassen“.¹⁵ Denn:

„Dies zu denken und auszusprechen widerspricht nicht der Vernunft. Es ist nicht vernunftwidrig, sich über eine Idiokratie oder einen Teleologismus Sorgen zu machen, welche die Ereignishaftigkeit des Ereignisses tendenziell zunichte macht oder neutralisiert, um sich zu immunisieren. Es ist die einzige Chance, rational so etwas wie eine Zukunft oder ein Werden der Vernunft zu denken. Und vergessen wir nicht, es ist auch das, was sowohl das Denken als auch die wissenschaftliche Forschung von der Kontrolle und Konditionierung durch Machtinstanzen und politische, militärische, technisch-ökonomische, kapitalistische Institutionen aller Art befreit (...).“¹⁶

Worauf Derrida mit dieser Anstrengung letztlich zielt, ist eine Unbedingtheit *ohne Souveränität* (eine unbedingte Gastfreundschaft etwa), die dennoch die Konfrontation mit der Unbedingtheit (staatlicher) Souveränität durchlaufen muss. Reiner Partikularismus ist mit einer solchen Unbedingtheit unvereinbar. Sie impliziert vielmehr eine Universalität der Vernunft „jenseits jedes Relativismus, Kulturalismus, Ethnozentrismus und vor allem des Nationalismus“ und ist strikt gegenläufig zu den verschiedenen Varianten eines „postmodernen“ oder, schlimmer, romantisch-multikulturellen Vernunftrelativismus. Denn der erweist sich letztlich als komplizitär mit jenen souveränistischen Phantasmen, die Derrida

¹⁴ Ebd., S.188. Derrida unterscheidet zwischen dem *Vernünftigen* und dem *Rationalen*, auf das ersteres nicht reduzierbar ist: „In solchen Sätzen hätte das *Rationale* just mit dem Genauen [juste] zu tun, manchmal auch mit der Genauigkeit [justesse] der juristischen und berechenbaren Vernunft. Doch das *Vernünftige* tut mehr und etwas anderes. Es würde gewiß die Buchführung der juristischen *Genauigkeit* berücksichtigen, aber es würde sich auch, vermittels Aushandlung und Aporie, um Gerechtigkeit [justice] bemühen. Das Vernünftige, wie ich es hier verstehe, wäre eine Rationalität, die das Unberechenbare in Rechnung stellen würde, um von ihm Rechenschaft zu geben, selbst wo es unmöglich scheint, um es in Rechnung zu stellen und *mit* ihm zu rechnen, das heißt mit dem Ereignis dessen, *was* kommt, oder dessen, *der* kommt.“ Ebd., S.214-5.

¹⁵ Ebd., S.192.

¹⁶ Ebd., S.193.

mit den Begriffen „Irrationalismus“ und „Irrationaletatismus“ zu fassen versucht.¹⁷ Vereinfacht gesagt: das Denken der Unbedingtheit der Vernunft entfaltet sich in der doppelten Konfrontation mit einerseits der Unbedingtheit staatlicher Souveränität und andererseits den verschiedenen Formen des Relativismus.

Welche Konsequenzen müssten sich aus dieser selbst *unbedingten* Konfrontation mit dem *Unbedingten* wie auch mit dem *Relativen* für unseren Begriff von Aufklärung ergeben? Nach dem Gesagten liegt auf der Hand, dass die „kommende Aufklärung“ weder einer bunten Vielfalt von Aufklärungen noch der staatlich-josephinistischen Verordnung absoluter, d.h. absolutistischer Aufklärung entspringen kann. Fassen wir es in einer Derrida-typischen Figur, ja vielleicht sogar *der* proto-dekonstruktiven Figur, nämlich jener der *Nicht-Selbstidentität*: Aufklärung, so ließe sich sagen, ist durchaus ein vielstimmiger Diskurs, vielstimmig aber nicht im Sinne eines bloßen Pluralismus ihrer Stimmen. Aufklärung ist nur deshalb vielstimmig, weil sie *eine* ist und *als eine* zugleich nicht mit sich selbst identisch. Anders gesagt: Statt von einer beliebigen Verstreuung von Aufklärungsdiskursen im Plural auszugehen, ist es durchaus geboten, von *der einen Aufklärung* auszugehen, allerdings von *der* Aufklärung, die in sich immer schon ihr anderes trägt. Analog zu Derridas Diskussion eines *Monolinguisimus des anderen* ließe sich gleichsam von einer *Mono-Aufklärung des anderen* sprechen, entlang der folgenden Antinomie: Es gibt *immer nur eine einzige* Aufklärung – Es gibt *nie eine einzige* Aufklärung. Derridas unbedingte Bejahung *der* (kommenden) Aufklärung sollte daher interpretiert werden als Bejahung *einer* Aufklärung, die *eine* ist und zugleich *nie eine*, da sie in sich ihr anderes trägt.¹⁸

Die Tradition der radikalen Aufklärung

Diese quasi-transzendente Kondition der Nicht-Selbstidentität von Aufklärung hat (und dies ist ja eine der Bedeutungen des „quasi“) wiederum „ontische“, d.h. historische Bedingungen, die sich in der inneren Spaltung der Aufklärung manifestieren. Aufklärung ist nicht allein aus

¹⁷ Vgl. ebd., S.199.

¹⁸ Das aus *Einsprachigkeit* stammende Vorbild dieser Antinomie lautet erwartungsgemäß: „1. *Man spricht immer nur eine einzige Sprache*. 2. *Man spricht niemals eine einzige Sprache*.“ Vgl. Jacques Derrida: *Einsprachigkeit*, München: Fink 2003, S.19. So wie ich diese Nicht-Selbstidentität – möglicherweise in Abweichung von Derrida – politisch erweitert fassen würde, nämlich im Sinne eines unaufhebbaren Antagonismus, unterscheidet sich das Konzept, nebenbei gesagt, auch eklatant von der These Habermas', die „Einheit der Vernunft“ sei „allein in der Vielheit ihrer Stimmen vernehmbar“, denn diese Einheit ist für Habermas natürlich die der *kommunikativen Vernunft*, welche die Vielheit ihrer lebensweltlichen Entäußerungen angeblich bestimmt. Vgl. Jürgen Habermas: *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1988, S.155. Im Konzept einer in sich gespaltenen Vernunft ist eine „Einheit“ überhaupt nicht vernehmbar, sie ist nur postulierbar als antagonistische.

„logischen“ Gründen „*immer nur eine*“ und zugleich „*nie eine*“ (da eben keine Identität je mit sich selbst identisch ist und folglich auch die Identität des Objekts „Aufklärung“ nur auf einer Antinomie gegründet sein kann). Wäre das der einzige Grund, dann wäre das Argument leer und mechanisch. Die innere Spaltung der *einen* Aufklärung, ihre Nicht-Selbstidentität, die sich als Motor ihrer Vervielfachung erweist, ist denn auch in der Tradition der Aufklärung *historisch* nachweisbar.¹⁹ Wie Jonathan I. Israel in seiner monumentalen und bahnbrechenden Arbeit gezeigt hat, muss historisch von einer aufklärungsinternen Spaltung zwischen einer moderaten und einer radikalen Frühaufklärung ausgegangen werden. Zwar war der Forschung die Existenz eines radikalen „Untergrunds“ der Aufklärung nicht verborgen geblieben, dieser radikale Flügel der Aufklärung wurde allerdings an die Ränder der moderaten Aufklärung relegiert und so immer nur als rein marginales Phänomen behandelt. Indem Israel, die Perspektive der radikalen Aufklärung einnehmend, nachweist, dass Aufklärung in wesentlichem Ausmaß von ihrem radikalen Flügel angetrieben wurde, der den moderaten oft genug unter Zugzwang setzte, dreht er dieses Verhältnis nahezu um. Auf Basis eines akribischen *mapping* der transnationalen europäischen Netzwerke der Frühaufklärung kommt er zu dem Schluss, dass es erstens nicht, wie in der Forschung oft angenommen, eine Familie mehrerer Aufklärungen im Plural gab (eine Vorstellung, die zu sehr den Nationalhistorien Frankreichs, Großbritanniens und Deutschlands verschrieben bleibt), sondern nur *eine einzige* europaweite (und zugleich Europa überschreitende) Aufklärung, und dass zweitens diese eine Aufklärung in wesentlich größerem Ausmaß radikale Elemente aufwies als bisher angenommen, dass sie also in sich gespalten war.

Dabei war die eine Seite dieses inneren Antagonismus, der moderate Block des „mainstream Enlightenment“, nochmals in sich differenziert in drei miteinander rivalisierende frühaufklärerische Strömungen, vertreten durch die Anhänger von Newton (inkl. Locke), von Descartes und von Leibniz/Wolff (wobei letztere sich um 1700 die breiteste Unterstützung sichern konnten). Der anderen Seite der „radikalen Aufklärung“ wiederum schlägt Israel jene seit 1650 auftretenden Philosophen und anonymen Pamphletisten zu, in deren Ideologie sich das neue mechanistische wissenschaftliche Weltbild mit dem Ruf nach Redefreiheit, mit einem radikalen Antiklerikalismus und einer zumeist republikanischen und manchmal demokratischen politischen Grundhaltung traf:

¹⁹ Natürlich nicht im Sinne eines „empirischen Beweises“ der Logik der Nicht-Selbstidentität, sondern im Sinne eines chiasmatischen, reversiblen Verhältnisses zwischen der „ontologischen“ Bedingung der Möglichkeit und der „ontischen“ Möglichkeit der Bedingung von Aufklärung.

„[T]he Radical Enlightenment, whether on an atheistic or deistic basis, rejected all compromise with the past and sought to sweep away existing structures entirely, rejecting the Creation as traditionally understood in Judaeo-Christian civilization, and the intervention of a providential God in human affairs, denying the possibility of miracles, and reward and punishment in an afterlife, scorning all forms of ecclesiastical authority, and refusing to accept that there is any God-ordained social hierarchy, concentration of privilege or land-ownership in noble hands, or religious sanction for monarchy. From its origins in the 1650s and 1660s, the philosophical radicalism of the European Early Enlightenment characteristically combined immense reverence for science, and for mathematical logic, with some form of non-providential deism, if not outright materialism and atheism along with unmistakably republican, even democratic tendencies.“²⁰

In der Geschichte dieses radikalen Flügels kann die Figur und Rolle Spinozas, der sowohl dem moderaten Flügel als auch den Kräften der Tradition als *bête noir* galt, gar nicht überschätzt werden. Sich in einer öffentlichen Debatte als Spinozist wieder zu finden, konnte gegebenenfalls – und zwar unabhängig davon, ob man Spinozist im engeren Sinne war oder nicht – lebensgefährlich werden. Der Name Spinoza diente als Projektionsfläche für alles, was am radikalen Aufklärungsdenken als zu radikal, zu subversiv und zu „zersetzend“ galt: Von der spinozistischen Kritik am Wunderglauben, an der geoffenbarten Wahrheit, der göttlichen Vorsehung und Lohn und Bestrafung in einem späteren Leben bis hin zu den radikalen republikanischen und demokratischen Sympathien jener, die Monarchie und Aristokratie zu unterminieren trachteten.²¹

Wie Israel feststellt, ähnelte im frühen 18. Jahrhundert diese verbreitete Wahrnehmung des Spinozismus als eigentlicher Antithese zur christlichen Tradition und Autorität jener ideologischen Paranoia, wie sie die westlichen Gesellschaften im frühen und mittleren 20. Jahrhundert in Bezug auf den Marxismus erfaßt hatte: “To label someone a ‘Spinozist’ or given to Spinozist propensities was effectively to demonize that person and demand his being

²⁰ Jonathan I. Israel: *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford: Oxford University Press 2001, S.12f. Zur radikalen Aufklärung vgl. auch Margaret C. Jacob: *The Radical Enlightenment*, London, Boston, Sydney: George Allen and Unwin 1981.

²¹ Vgl. J. Israel: *Radical Enlightenment*, S.703. Als Beispiel für spinozistischen Radikalismus können etwa jene klandestinen Pamphlete herangezogen werden, die als Propagandainstrumente der radikalen Aufklärung dienten. Eines der einflussreichsten, *Traité des Trois Imposteurs*, später betitelt *L'Esprit de Spinoza*, verstand sich als frontaler spinozistischer Angriff gegen die drei „Hochstapler“ Moses, Jesus und Mohammed, sowie gegen die theologischen Begriffe von Gott, Teufel, Seele, Himmel, Hölle und andere angeblich geoffenbarte Wahrheiten, deren Fabeln der Bevölkerung eingeredet wurden. Vgl. [Anonymus]: *Traktat über die drei Betrüger*, Hamburg: Meiner 1994. Darüber schreibt Israel: „Vehement in tone, it constitutes a veritable declaration of war on the entire existing structure of authority, faith, and tradition, proving that by the 1680s there was already a European intellectual fringe fired with a zealotry which was unabashedly revolutionary, dogmatic, and intolerant.“ Israel: *Radical Enlightenment*, S.695. Die unmittelbar politische Stoßrichtung dieses Traktats wird klar, wenn man bedenkt, dass es sich nicht zuletzt um einen im Namen der Freiheit aller Menschen und der „Wahrheit“ geführten Angriff gegen die Allianz zwischen offenbarter Religion (inklusive allen „Aberglaubens“) und politischer Tyrannei handelte.

treated as an outcast, public enemy, and fugitive.”²² In dieser Hinsicht funktioniert der Name „Derrida“ in großen Teilen der heutigen akademischen und feuilletonistischen Welt als gegenwärtiges Metonym des Namens Spinoza. Das bedeutet keineswegs, dass Derrida (im Unterschied zu Althusser, Deleuze oder Negri) in einem strengen theoretischen Verständnis als Spinozist bezeichnet werden könnte oder die Dekonstruktion als Spinozismus. Was Derrida und Spinoza verbindet, ist nicht so sehr der Inhalt ihres Denkens als der jüdische Name, bzw., um präzise zu sein, die *Identifikation* des jüdischen Namens durch einen strukturell antisemitischen hegemonialen Diskurs des Antirationalismus. Denn wie Derrida – in fast wörtlicher Übereinstimmung mit dem zuletzt zitierten Satz Israels – anmerkt, ist der „Name des Juden“ nicht zuletzt jener Name, „den der Nicht-Jude kaum auszusprechen vermag, den er nicht korrekt aussprechen kann oder will, den er verachtet oder den er gerade dadurch zerstört; er verstößt ihn wie einen ‚Namen, der draußen schlafen soll‘, er ersetzt ihn durch einen Namen des Spotts, der viel leichter auszusprechen oder einzuordnen ist, wie es auf beiden Seiten des Atlantik schon vorgekommen ist“.²³ Der Antisemitismus ist der Philosophiegeschichte eingeschrieben und wird nicht zuletzt, ja wird besonders auf die Tradition der radikalen Aufklärung projiziert, wo er sich an den jüdischen Namen heftet, auch wenn er potentiell jeden Namen treffen und so zum jüdischen Namen machen kann (so wie der Vorwurf der *Spinozisterei* jeden radikalen Aufklärer treffen konnte, dessen Arbeit mit einer die herkömmlichen Glaubensweisheiten „zersetzenden“ Vernunft assoziiert wurde). Antisemitismus, der Antirationalismus der dummen Kerls, folgt der radikalen Aufklärung wie ihr Schatten. Historisch als Schatten des Namens Spinoza, immer wieder als Schatten des Namens Adorno, und aktuell als Schatten des Namens Derrida.

Israel spricht nun in Bezug auf jene große intellektuelle Krise des europäischen Denkens, die Mitte des 17. Jahrhunderts vor allem aus dem Vormarsch der mechanistischen

²² Ebd., S.436.

²³ Jacques Derrida: Schibboleth. Für Paul Celan, Wien: Passagen 2002, S.107. Wie könnte man hier nicht an jene strukturell antisemitische Verballhornung des Namens Derrida zu „Derridada“ denken, die seit den 70er-Jahren fast schon zur allgemeinen Folklore geworden ist. Nicht jedes Spiel mit Namen ist antisemitisch (bekanntlich liebte es Derrida, Spiele mit seinem eigenen Namen zu treiben), aber jedes *denunziatorische* Spiel mit Namen fährt, ob es will oder nicht, ob es sich dessen bewußt ist oder nicht, im historischen Schlepptau der Nazi-Rhetorik. Nach der Verballhornung jüdischer Namen durch die Nazis wird jedes Spielen mit Namen, sobald es deren Träger zu denunzieren beabsichtigt, strukturell antisemitisch. (So ist auch die beliebte denunziatorische Verballhornung des Namens Lacan zu Lacancan strukturell antisemitisch). Von gewissen Momenten des Antisemitismus ist deshalb selbst Derridas eigenes Spiel mit dem Namen *Searle*, wo es denunziatorisch wird (ein ausgesprochen seltener Fall in den Arbeiten Derridas), nicht freizusprechen. Vgl. Jacques Derrida: Limited Inc, Wien: Passagen 2001. Auf Derridas eigenes Verhältnis zum jüdischen Namen (i.e. zur Beschneidung) kann hier nicht eingegangen werden, sh. dazu u.a. Jacques Derrida: „Zirkumfession“, in: Geoffrey Bennington : Jacques Derrida. Ein Porträt, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1994; und „Zeugnis, Gabe“, Interview mit Elisabeth Weber, in: dies. (Hg.), Jüdisches Denken in Frankreich, Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag 1994, S.63-90.

Weltanschauung Descartes und Galileos resultierte und besonders von der radikalen Aufklärung vorangetrieben wurde, von einem „umfassenden *Kulturkampf*“²⁴ zwischen den neuen Welt- und Vernunftvorstellungen, die keiner theologischen Sanktion mehr bedurften, und den theologisch sanktionierten traditionellen Vorstellung von Gott, dem Menschen und dem Universum, die auf philosophischem Terrain durch die aristotelische Scholastik verteidigt wurden. In den 1680er Jahren hatte dieser Kulturkampf bereits zu einer signifikanten Schwächung ekklesiastischer Autorität geführt. In der entscheidenden Phase von 1680 bis 1750 errangen Rationalismus und Säkularismus langsam die intellektuelle Hegemonie, bis schließlich die radikale Aufklärung im Werk von La Mettrie und Diderot (man könnte de Sade hinzufügen) kulminierte und die moderate Aufklärung ihre Position zu konsolidieren begann.

Dieser Prozess verlief keineswegs linear, sondern war von beweglichen Frontverläufen gekennzeichnet. Wollte man die Arbeit Israels in gramscianisch-diskurstheoretische Begriffe übersetzen, könnte man sagen, dass wir es mit einem hegemonialen „Stellungskrieg“ auf dem intellektuellen Terrain der Kultur und „Zivilgesellschaft“ zu tun haben, in dem ein radikalierter Vernunftbegriff zur effektivsten politischen Waffe wurde. Dieser mühsame Stellungskrieg der Aufklärung wechselte erst mit der Französischen Revolution kurzfristig in den Modus des „Bewegungskriegs“, um danach wieder in den Modus des Stellungskriegs überzugehen (was für das Fortleben von Aufklärungsmotiven und –strategien innerhalb neu auftretender Ideologien, von den verschiedensten Gegenaufklärungen bis zur Aufklärungskritik „von links“, nach wie vor von Bedeutung ist). Dabei kommt es, wie in jedem Stellungskrieg, zu ständigen Überläufen, ja die Frontlinie kann quer durch die einzelnen Akteure verlaufen. Das schließt die Möglichkeit einer eindeutigen und unherausgeforderten Hegemonie aus. So war selbst die Situation des staatlich-eklesiastischen Machtblocks von Anfang an prekär, denn es handelte sich bei den neu auftretenden radikalen Ideologemen besonders der Wissenschaft ja nicht um inner-religiöse Häresien, sondern um der Religion gegenüber grundsätzlich heterogene Weltanschauungen, die sich trotz aller Versuche im Koordinatensystem der Doxa nicht dauerhaft unterbringen ließen. Strategien der Integration und Vereinnahmung, wie sie gegenüber der moderaten Aufklärung erfolgversprechend waren, versagten gegenüber der radikalen Aufklärung. Zugleich war die moderate Aufklärung in sich hochgradig ambivalent. Selbst in drei Hauptfraktionen zerfallen, stand sie sowohl im Kampf gegen die Reaktion als auch im Kampf

²⁴ J. Israel: *Radical Enlightenment*, S.14.

gegen die Radikalen, wobei selbst bei den Moderaten gegebenenfalls unklar blieb, ob und inwieweit es sich nicht um verkappte Radikale handelte. Ihre Denunziation der Radikalen hatte daher oft die Funktion der Schutzbehauptung gegenüber den Kräften der Tradition, während die moderate Aufklärung doch zugleich als Vehikel zur Verbreitung entschärft radikaler Ideen im Mainstream des Sagbaren und Denkbaren fungierte. Wie in jeder Längsschnittanalyse einer hegemonialen Formation lässt sich nie mit Gewissheit (und jedenfalls nur ex post factum) sagen, welche Kräfte zu einem bestimmten Punkt gerade in der Offensive und welche in der Defensive sind, denn zumeist agieren aller Kräfte *zugleich* offensiv und defensiv.

„Dialektik der Säkularisierung“ und katholischer Vernunftrelativismus

Fassen wir zusammen: In der internen antagonistischen Spaltung der, wie Israel nicht zu betonen müde wird, *einen* europäischen Aufklärung in einen moderaten und einen radikalen Flügel spiegelt sich der externe Antagonismus der Aufklärung insgesamt gegenüber dem staatlich-ekklesiastischen Machtblock wider und bricht sich vielfach entlang wechselnder (interner wie externer) Allianzen und Fronten. Aus diesem Grund ist die Aufklärung nun weder ein „Projekt“, das historisch abgeschlossen wäre, noch ist es ein „unvollendetes Projekt“, das auf irgendeinen Abschluss zielen würde oder gar sollte. Sie ist zum einen emanzipatorisch nur nicht-präsentistisch denkbar als Ereignis einer *kommenden Aufklärung*, und zum anderen stellt sie „ontisch“ eine historische (gegen-)hegemoniale Formation dar, deren Durchsetzungsgrad bis heute in letzter Instanz ungewiss bleibt, da wir selbst nach wie vor mitten in den Auseinandersetzungen dieser Formation – und um diese Formation – stehen.²⁵ So kann es kaum überraschen, dass die Ausläufer der aufklärungstypischen Debatten die heutige Diskussion nach wie vor tangieren.

Analysiert man vor diesem Hintergrund die Position Ratzingers, so fällt auf, dass die Kirche, nachdem der staatlich-ekklesiastische Machtblock in sich weitgehend zerbröckelt war, die

²⁵ Dabei schließt die Verteidigung der Aufklärung die Kritik oder Dekonstruktion der Aufklärung – ihres Photozentrismus, Logozentrismus, Eurozentrismus und, vergessen wir nicht, ihres Antisemitismus – ein. Erst vor diesem Hintergrund der rückhaltlosen Dekonstruktion der ja alles andere als harmlosen Aufklärungsdiskurse, läßt sich eine *kommende Aufklärung* denken. Nicht nur muss diese rückhaltlose Dekonstruktion der Aufklärung dort als vorausgesetzt betrachtet werden, wo Derrida seinen Begriff eines unbedingten Rationalismus bzw. einer kommenden Aufklärung entwickelt, auch dieser Begriff eines unbedingten Rationalismus bzw. einer kommenden Aufklärung muss als vorausgesetzt gedacht werden, wo Derrida in scheinbar allzu konzessiven Worten (also „moderaten“ Worten, aber: der Antagonismus zwischen radikaler und moderater Aufklärung kann durch jeden einzelnen Autor hindurchlaufen) über „Religion“ oder „Glauben“ spricht. Vgl. Derrida, Jacques: „Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der ‚Religion‘ an den Grenzen der bloßen Vernunft“, in: Jacques Derrida, Gianni Vattimo: Die Religion, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001, S.9-108.

Reste ihrer Hegemonie offenbar nur absichern konnte, indem sie die Allianz mit der gemäßigten Aufklärung suchte – und *found* im gemeinsamen Kampf gegen die radikale Aufklärung. Die Konditionen dieser Allianz lassen sich Wort für Wort nachlesen im Protokoll eines Gipfeltreffens zwischen dem damaligen Präfekten jener kirchlichen Institution, die über die Reinhaltung der dogmatischen Lehre wacht, Joseph Ratzinger, und dem Hauptvertreter der heutigen Moderaten, der über das „unvollendete Projekt“ der gemäßigten Aufklärung wacht, Jürgen Habermas. Deren „Dialog“ – eigentlich zwei Reden, die am 19. Januar 2004 auf Einladung der Katholischen Akademie Bayern gehalten wurden – wurde unter dem treffenden Titel *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion* veröffentlicht. Ratzingers Version der Dialektik der Säkularisierung deckt sich inhaltlich mit den Thesen seines Vortrags zur „erkrankten Vernunft und mißbrauchten Religion“. Während einerseits, so die Dialektik, die „Pathologien der Religion“, namentlich Fundamentalismus und Terrorismus, das „göttliche Licht der Vernunft“ als „Kontrollorgan“ benötigten, seien umgekehrt die „Pathologien der Vernunft“ „nicht minder gefährlich, sondern von ihrer potentiellen Effizienz her noch bedrohlicher“, was Ratzinger mit dem Verweis auf die Atombombe für bewiesen erachtet. Aus diesem Grund müsse die „Vernunft an ihre Grenzen gemahnt werden und Hörbereitschaft gegenüber den großen religiösen Überlieferungen der Menschheit lernen“, denn wenn sie sich „völlig emanzipiert“, „wird sie zerstörerisch“. ²⁶ So postuliert Ratzinger eine notwendige „Korrelationalität von Vernunft und Glauben, Vernunft und Religion (...), die zu gegenseitiger Reinigung und Heilung berufen sind und die sich gegenseitig brauchen und das gegenseitig anerkennen müssen.“ Korrelationalität bedeutet hier, politisch gesprochen, nichts anderes als *Allianz* zwischen Religion und moderater Aufklärung, denn „[o]hne Zweifel sind die beiden Hauptpartner in dieser Korrelationalität der christliche Glaube und die westliche säkulare Rationalität.“ ²⁷

Die Beschwörung dieser Allianz ist bereits klarer Ausdruck der historischen Defensive, in die die aufklärungsfeindlichen Kräfte geraten waren. *Gegen* die Aufklärung lässt sich, ausser man wollte sich mit Islamisten verbünden, kirchlicherseits nur noch *mit* der Aufklärung kämpfen. Das ist überhaupt nur möglich, weil die Aufklärung nach wie vor in sich gespalten ist zwischen einem moderaten und einem radikalen Flügel. So wird eine Allianz versucht mit ersterem gegen zweiteren. Ratzinger betont, dass er sich „in weitgehender Übereinstimmung“ befindet „mit dem, was Jürgen Habermas über eine postsäkulare Gesellschaft, über die

²⁶ Jürgen Habermas und Joseph Ratzinger: *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg, Basel und Wien: Herde 2005, S.56.

²⁷ Ebd., S.57.

Lernbereitschaft und die Selbstbegrenzung nach beiden Seiten hin ausgeführt hat“²⁸, wir kommen noch dazu. Dass eine solche Allianz überhaupt notwendig ist, macht sie zum Ausdruck der Defensive, sie wird aber zugleich gewendet und genutzt zur (Gegen-)Offensive, die nun im Namen der Toleranz auftritt, also des Schlagworts der gemäßigten Aufklärung.²⁹ Der ursprünglich innerchristliche Sinn des Wortes (als Toleranz gegenüber den Anhängern anderer Konfessionen, schließlich anderer Religionen) wurde vom Diskurs der moderaten Aufklärer in Bittstellerhaltung weitergeführt: Toleranz hieß Toleranz der Religionen untereinander, sowie, als Draufgabe, ein wenig Toleranz des staatlich-ekklesiastischen Machtblocks gegenüber den säkularen Kräften. So beinhaltet Säkularisierung aus Sicht der gemäßigten Aufklärung die Toleranz des Staates gegenüber der Religion. Noch in Habermas' Vortrag an der Katholischen Akademie Bayerns kommt das deutlich zum Ausdruck. Der weltanschaulich neutrale liberale Staat müsse den religiösen Gemeinden sogar die Möglichkeit eröffnen, „über die politische Öffentlichkeit einen eigenen Einfluss auf die Gesellschaft im Ganzen auszuüben.“ Auch bedauert Habermas jene „Folgelasten der Toleranz“ in einem säkularen Staat, die etwa religiöse Abtreibungsgegner zu tragen hätten, er sieht sie aber dadurch aufgewogen, dass auch vom säkularen Bewusstsein „ein selbstreflexiver Umgang mit den Grenzen der Aufklärung erwartet“ wird. Denn auch aus Sicht des säkularen Wissens sei religiösen Überzeugungen „ein epistemischer Status“ zuzugestehen, „der nicht schlechthin irrational ist“.³⁰ Und so kommt er zu dem Schluss: „Die weltanschauliche Neutralität der Staatsgewalt, die gleiche ethische Freiheiten für jeden Bürger garantiert, ist unvereinbar mit der politischen Verallgemeinerung einer säkularistischen Weltsicht.“³¹

An dieser Stelle liegen die Konsequenzen der moderaten Aufklärungsposition offen zu Tage: Der ursprünglich christliche Toleranzbegriff, der von einer defensiven Aufklärung aufgenommen wurde, um selbst ein Stückchen Toleranz einzuklagen, geht wieder über auf die Seite der Kirche (in Allianz mit der moderaten Aufklärung): Nun ist es der säkulare Staat, von dem Toleranz gegenüber den Kräften der Gegensäkularisierung gefordert wird. So kann es nicht überraschen, dass diese moderate Vorstellung von Toleranz von Vertretern des radikalen Flügels der Aufklärung nie forciert wurde. Staatliche Autorität sollte, anders als bei Habermas, gerade als Mittel zur Zerstörung und Diskreditierung ekklesiastischer Autorität

²⁸ Ebd., S.56.

²⁹ Vgl. J. Israel: Radical Enlightenment, S.11.

³⁰ Habermas / Ratzinger: Dialektik, S.35.

³¹ Ebd., S.36.

eingesetzt werden.³² Und Toleranz, wo überhaupt von ihr die Rede war, bedeutete Redefreiheit, nicht Glaubensfreiheit. Sie bedeutete, in Spinozas Sinne der *libertas philosophandi*, wie es Israel ausdrückt: “freedom of thought and speech, and not liberty of conscience and worship”.³³

Derrida hat die Gefahren der Verwendung des „moderaten“ Toleranzbegriffs deutlich gesehen, ja war sogar beunruhigt von der neuen Konjunktur des Begriffs: „Daß Wort und Motiv der Toleranz tatsächlich wieder aufgetaucht sind, ist vielleicht eine Begleiterscheinung dessen, was man leichthin und etwas verwirrend die ‚Rückkehr des Religiösen‘ nennt.“³⁴ Und er weist darauf hin, dass, „wenn wir dem Andenken der Aufklärung treu sein wollen“, wir den Begriff der Toleranz neu befragen müssen, denn gerade *aufgrund* seiner religiösen Wurzeln „steht dieser Diskurs meistens auf seiten der Macht, immer verbunden mit gewissen herablassenden Konzessionen...“³⁵ Toleranz, so Derrida, stehe „immer auf der Seite der ‚Vernunft des Stärkeren‘, sie ist ein zusätzliches Zeichen der Souveränität; sie ist das gute Gesicht der Souveränität, die von oben herab dem anderen bedeutet: Ich lasse dich leben, du bist nicht unerträglich, ich lasse dir einen Platz bei mir, aber vergiß nicht, ich bin bei mir zu Hause...“³⁶ Darin ist sie das Gegenteil von Gastfreundschaft, die in Derridas Verständnis ebenfalls unbedingt ist.

Die *unbedingte* Vernunft kann nicht die „Vernunft des Stärkeren“ sein, also jene des Habermas-Ratzingerschen Toleranzprogramms. Die radikale Aufklärung, in deren Tradition Derrida steht, ist aufgrund der Komplizität des Toleranzbegriffs mit dem, was Derrida die Souveränität nennt, und was ich, auf „ontisch-„historischer Ebene, den staatlich-ekklesiastischen Machtblock genannt habe, mehr als vorsichtig im Umgang mit diesem

³² Vgl. J. Israel: *Radical Enlightenment*, S.267-

³³ Ebd., S.269.

³⁴ Ebd., S.165. Es ist nicht ohne Ironie, aber auch nicht unbezeichnend, dass dieses Statement in einem weiteren Dialogbuch erschienen ist, diesmal ein Buch von Habermas und Derrida. Ähnlich wie im Dialogbuch zwischen Habermas und Ratzinger ist hier von einem Dialog nichts festzustellen. Es handelt sich um zwei getrennt geführte Interviews, die von der Herausgeberin eingeleitet und kontextualisiert werden. Gemeinsam ergeben beide Bücher aber ein schönes Bild des konstellativen Verhältnisses zwischen radikaler Aufklärung, moderater Aufklärung und Tradition. Als vermittelnder Dritter fungiert der gemäßigte Aufklärer Habermas, der sowohl mit Ratzinger als auch mit Derrida spricht. Ein Dialog zwischen Tradition und radikaler Aufklärung ist hingegen nur „über die Bande“ der moderaten Aufklärung möglich. Ein Buch mit den gemeinsamen Autorennamen Ratzinger und Derrida gibt es nicht, und es ist – trotz Derridas (irreligiöser) Beschäftigung mit dem Thema Religion – auch kaum vorstellbar.

³⁵ Ebd., S.168.

³⁶ Ebd.

Konzept.³⁷ Wo Toleranz, als „Vernunft des Stärkeren“, hingegen vom Ereignis der *unbedingten* Vernunft, also der radikalen Aufklärung als *kommender*, berührt wird, dort hört sie auf, „Toleranz“ zu sein (ohne deswegen schon zu „Intoleranz“ zu werden). Es ist in diesem Zusammenhang signifikant, dass gerade die Verteidiger des Glaubens – aus ihrer Position offensiver Defensive heraus – heute gar nicht mehr auf dessen (allerdings immer schon souveränistisch verstandenen) Unbedingtheit und Universalität bestehen, sondern Vernunft und Säkularisierung vielmehr mit einer durch und durch relativistischen Strategie bekämpfen. Das Argument Ratzingers ist so gesehen atemberaubend zeitgemäß in seinem Kulturrelativismus: Ratzinger tritt nicht auf, wie man es vielleicht erwartet hätte, in Verteidigung des wahren Glaubens gegen die Vernunft, sondern er *pluralisiert* die Vernunft von innen, was ihm erlaubt, sie zu ent-säkularisieren. Ratzinger postuliert die „faktische Nichtuniversalität der beiden großen Kulturen des Westens, der Kultur des christlichen Glaubens wie derjenigen der säkularen Rationalität“.³⁸ Er schließt daraus,

„dass unsere säkulare Rationalität, so sehr sie unserer westlichen Vernunft einleuchtet, nicht jeder Ratio einsichtig ist, dass sie als Rationalität, in ihrem Versuch, sich evident zu machen, auf Grenzen stößt. Ihre Evidenz ist faktisch an bestimmte kulturelle Kontexte gebunden, und sie muss anerkennen, dass sie als solche nicht in der ganzen Menschheit nachvollziehbar und daher in ihr auch nicht im Ganzen operativ sein kann. Mit anderen Worten, die rationale oder die ethische oder die religiöse Weltformel, auf die alle sich einigen, und die dann das Ganze tragen könnte, gibt es nicht.“³⁹

Mit diesem kulturalistisch geerdeten Vernunftrelativismus gelingt es Ratzinger, den *säkularen* und universalistischen Vernunftbegriff in seine Schranken zu weisen. Was man früher mal „Glauben“ nannte, wird nun zu einer gleichberechtigten Vernunftspielart und erlangt eine neue Legitimationsbasis gegenüber dem Aufklärungsuniversalismus, wenn auch natürlich um den Preis der eigenen Relativierung – allerdings mit dem politischen Mehrwert für Ratzinger, sich einen unerwartet progressiven Anstrich als Kritiker des Eurozentrismus geben zu können.⁴⁰ Umgekehrt ist die „westlich säkulare Rationalität“ somit nur noch akzeptabel, wenn

³⁷ Der militante Flügel der Aufklärung wäre sogar noch weiter als Derrida gegangen und hätte, statt sich auf den „Toleranz“-Diskurs überhaupt einzulassen, die gänzliche Zerschlagung des Aberglaubens gefordert, was wiederum die Instrumentalisierung des Staats gegenüber der Kirche erfordert hätte. Das kann souveränistisch gedacht sein, es kann aber auch als der (historisch ja nicht ganz unerfolgreiche) Versuch gedacht sein, einen Keil in den staatlich-ekklesiastischen Machtblock zu treiben.

³⁸ Ebd., S.54.

³⁹ Ebd., S.55.

⁴⁰ Dass dieser Kulturrelativismus selbst nichts anderes ist als ein impliziter Rassismus, wird klar, wenn man bei Ratzinger Sätze wie diese liest: „Die Stammeskulturen Afrikas und die von bestimmten christlichen Theologien wieder wachgerufenen Stammeskulturen Lateinamerikas ergänzen das Bild. Sie erscheinen weithin als Infragestellung der westlichen Rationalität, aber auch als Infragestellung des universalen Anspruchs der christlichen Offenbarung.“ Habermas / Ratzinger: *Dialektik*, S.54.

sie alle anderen „kulturellen“ Rationalitätsvorstellungen „toleriert“, einschließlich jener der katholischen Kirche.

Die wohltemperierte Aufklärung und ihr Anderes

In Differenz zu Ratzinger bleibt Habermas natürlich Universalist und denkt nicht daran, sich zum partikularistischen Vernunftrelativismus Ratzingers bekehren zu lassen. Doch wer erwartet hätte, Habermas würde bezüglich der „Korrelationalität“ zwischen säkularer Aufklärung und Glauben eine substantiell andere Position vertreten als Ratzinger, der irrt. Auch für Habermas ist einer „’entgleisenden’ Säkularisierung der Gesellschaft“ nur zu begegnen, wenn man sowohl die religiösen Lehren als auch die Traditionen der Aufklärung „zur Reflexion auf ihre jeweiligen Grenzen nötig“.⁴¹ Habermas fordert die Lernbereitschaft der Philosophie gegenüber der Religion ein und fordert vom Staat, „mit allen den kulturellen Quellen schonend umzugehen, aus denen sich das Normbewusstsein und die Solidarität von Bürgern speist“⁴², weshalb er auch das „Gemeindeleben der Religionsgemeinschaften“ verteidigt.⁴³ Diese historisch späteste Version der gemäßigten Aufklärung kämpft schon lange nicht mehr für eine durchgehend säkularisierte Gesellschaft. Habermas will in die „postsäkulare Gesellschaft“:

„Der Ausdruck postsäkular zollt den Religionsgemeinschaften auch nicht nur öffentliche Anerkennung für den funktionalen Beitrag, den sie für die Reproduktion erwünschter Motive und Einstellungen leistete. Im öffentlichen Bewusstsein einer postsäkularen Gesellschaft spiegelt sich vielmehr eine normative Einsicht, die für den politischen Umgang von ungläubigen mit gläubigen Bürgern Konsequenzen hat. In der postsäkularen Gesellschaft setzt sich die Erkenntnis durch, dass die ‚Modernisierung des öffentlichen Bewusstseins‘ phasenverschoben religiöse wie weltliche Mentalitäten erfasst und reflexiv verändert. Beide Seiten können, wenn sie die Säkularisierung der Gesellschaft gemeinsam als einen komplementären Lernprozess begreifen, ihre Beiträge zu kontroversen Themen in der Öffentlichkeit dann auch aus kognitiven Gründen gegenseitig ernstnehmen.“⁴⁴

Aberglaube, wie die radikale Aufklärung das genannt hätte, darf also nur noch dort kritisiert werden, wo er sich als „pathologische“ Verzerrung eines im Normalfall angeblich „vernünftigen“ Glaubens darstellt – als wäre nicht jeder Glaube Aberglaube. Alle nicht-gewalttätigen Formen des religiösen Unsinn müssen wir hingegen kognitiv ernstnehmen, ja

⁴¹ Ebd., S.17.

⁴² Ebd., S.32f.

⁴³ Vgl., ebd., S.31.

⁴⁴ Ebd., S.33.

sie sind sogar erwünscht, da sie einen funktionalen Beitrag für die Reproduktion unseres normativen Wertebewusstseins leisten. Habermas und Ratzinger verstehen somit beide unter „Säkularisierung“, wo sie denn überhaupt noch davon hören wollen, die wechselseitig moderierende und vermittelnde Beschränkung von Vernunft und Religion. Nur so könnten die beiderseitigen „Pathologien“, der Fundamentalismus und die radikale Aufklärung, in Schach gehalten werden. Da sich die Allianz aus moderater Aufklärung und Religion über den Ausschluss dieser beiden „Pathologien“ stabilisiert, liegt es wiederum nahe, beide zu einem einzigen Außen zu amalgamieren, also ein Naheverhältnis zwischen fundamentalistischem Irrationalismus und radikalaufklärerischer Vernunftthybris zu insinuieren. Dass Ratzinger dies nur mit dem antisemitischen Topos einer angeblich „kranken“ und „zersetzenden“ Vernunft gelingt, wurde bereits angesprochen. Doch bekanntlich fiel auch Habermas in seiner Kritik des Poststrukturalismus, obwohl nicht antisemitisch, nicht viel anderes ein, als die *unbedingt* radikalisierte Vernunftkritik des Poststrukturalismus entweder als jungkonservativen, neuheidnischen Irrationalismus (im Fall der Machtkritik Foucaults), oder, in Derridas Fall, als eine Variante des jüdischen Mystizismus zu beschreiben, wogegen Derrida sich wiederholt zur Wehr setzen musste.⁴⁵

Es ist hier nicht der Ort, um die Genese dieses Streits nachzuzeichnen, vor allem da die Kombattanten im glücklichen wechselseitigen Missverständnis letztlich ihren Frieden gefunden haben, besiegelt durch die Verleihung des Adorno-Preises an Derrida. Doch vor dem Hintergrund unserer Diskussion bleibt festzuhalten: Was der frühere Habermas im französischen Denken als *Gegen*-Aufklärung beschrieb, steht tatsächlich in der Tradition der *radikalen Aufklärung*. Der Streit zwischen Diskursethik und Poststrukturalismus erweist sich als Ausläufer jenes inneren Antagonismus zwischen moderater und radikaler Aufklärung, der seit jeher die Tradition der Aufklärung spaltet. So ist es auch nicht ein dekonstruktiver Mystizismus, der die Paradoxien selbstbezoglicher Vernunftkritik entschärft, an denen sich Adorno noch abarbeitete, sondern es ist Habermas selbst, der das radikal Negative, oder wie Ratzinger sagen würde: das „Zersetzende“ an Adornos Negativer Dialektik

⁴⁵ Indem Habermas Derrida der jüdischen Mystik zuordnet, rehabilitiert er ihn zwar vor dem Vorwurf Heideggerscher Deutschtümelei, denn die „Erinnerung an den Messianismus der jüdischen Mystik und an jenen verlassenem, aber wohlumschriebenen Ort, den der alttestamentarische Gott einst eingenommen hatte, bewahrt Derrida gleichermaßen vor der politisch-moralischen Unempfindlichkeit wie vor der ästhetischen Geschmacklosigkeit eines mit Hölderlin angereicherten Neuheidentums“, Jürgen Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1988, S. 197. Mit einem Streich gelingt es Habermas damit aber, die Dekonstruktion in ein Jenseits der Aufklärung und der Vernunft zu verbannen, wo sie evidentenmaßen nicht hingehört. Der sekundierende Vorwurf, Derrida würde die umstandslose Auflösung der Gattungsgrenzen zwischen literarischem und argumentativem Sprachgebrauch betreiben, wiederholt nur das Argument, diesmal mit dem Schlagwort „Ästhetisierung“, ebd., S.240, als Platzhalter für „Mystik“.

kommunikationsethisch *moderiert*. Diese normativistische Wendung der radikalen Aufklärung Adornos zur moderaten entschärft die radikale und darin – mit Derrida – „vernünftige“ Kritik der Vernunft, um sie konsensualistisch einzuebnen. Unter diesem Aspekt wird das sogenannte Erbe Adornos und der ersten Frankfurter Schule heute wohl kaum noch von Habermas und seiner gesellschaftliche Konflikte, d.h. gesellschaftliche Negativität, am liebsten prozeduralistisch wegmoderierenden Diskursethik wachgehalten, sondern viel eher von jenen Ausläufern der radikalen Aufklärung, die sich den Paradoxien radikaler Vernunftkritik nach wie vor aussetzen.

Am Ideal der wohltemperierten Sauce aus Vernunft und Glaube, das Ratzinger wie Habermas vorschwebt, kann *unbedingte Vernunft* also nicht teilhaben. Der „unbedingte Rationalismus“ einer *kommenden* Aufklärung – die immer im Hier und Jetzt radikaler Aufklärung einzufordern ist⁴⁶ – beinhaltet *sowohl* die Kritik (und/oder Dekonstruktion) einer instrumentellen oder teleologischen Vernunft *als auch* die Kritik (und/oder Dekonstruktion) eines gemäßigten und mäßigenden Vernünftels. Darin besteht das Unbedingte und in gewisser Weise Unmögliche radikaler Aufklärung. Doch ohne dieses Unmögliche, und was sonst sagt Dekonstruktion?, wäre Aufklärung, und sei es die bescheidenste, nicht möglich.

⁴⁶ Für eine ausführliche Diskussion der von Derrida immer wieder eingeklagten Aktualisierung einer *kommenden Demokratie* im Hier und Jetzt vgl. Oliver Marchart: „Demonstrationen des Unvollendbaren. Politische Theorie und radikaldemokratischer Aktivismus“, in Okwui Enwezor et al. (Hg.): *Demokratie als unvollendeter Prozess – Plattform I der Documenta 11*, Ostfildern: Hatje Cantz 2002, S.291-306.

Literatur:

[Anonymus]: Traktat über die drei Betrüger, Hamburg: Meiner 1994

Derrida, Jacques: „Zirkumfession“, in: Geoffrey Bennington : Jacques Derrida. Ein Porträt, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1994.

Derrida, Jacques: „Zeugnis, Gabe“, Interview mit Elisabeth Weber, in: dies. (Hg.), Jüdisches Denken in Frankreich, Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag 1994, S.63-90.

Derrida, Jacques: „*Interpretations at war*. Kant, der Jude, der Deutsche“, in: Georg Christoph Tholen und Elisabeth Weber (Hg.), Das Vergessene, Wien: Turia + Kant 1997, S.71-139.

Derrida, Jacques: Limited Inc, Wien: Passagen 2001.

Derrida, Jacques: „Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der ‚Religion‘ an den Grenzen der bloßen Vernunft“, in: Jacques Derrida, Gianni Vattimo: Die Religion, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001, S.9-108.

Derrida, Jacques: Schibboleth. Für Paul Celan, Wien: Passagen 2002.

Derrida, Jacques: Schurken. Zwei Essays über die Vernunft, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2003.

Derrida, Jacques: Einsprachigkeit, München: Fink 2003.

Derrida, Jacques: „Autoimmunisierung, wirklich und symbolische Selbstmorde. Ein Gespräch mit Jacques Derrida“, in: Jürgen Habermas / Jacques Derrida: Philosophie in Zeiten des Terrors, Berlin und Wien: Philo 2004, S.117-178.

Derrida, Jacques / Roudinesco, Elisabeth: For what tomorrow... A dialogue, Stanford: Stanford University Press 2004.

Habermas, Jürgen: Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1988.

Habermas, Jürgen: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1988.

Habermas, Jürgen / Ratzinger, Joseph: Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg, Basel und Wien: Herder 2005.

Israel, Jonathan I.: Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750, Oxford: Oxford University Press 2001.

Jacob, Margaret C.: The Radical Enlightenment, London, Boston, Sydney: George Allen and Unwin 1981.

Kandell, Jonathan: „Jacques Derrida, Abstruse Theorist, Dies at 74“, in: The New York Times, 10.10.2004, als elektronisches Dokument im Archiv der NYT unter <http://www.nytimes.com/>, 14.3.2006

Laclau, Ernesto: „Dekonstruktion, Pragmatismus, Hegemonie“, in: Chantal Mouffe (Hg.): Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft, Wien: Passagen 1999, S.111-154.

Marchart, Oliver: „Demonstrationen des Unvollendbaren. Politische Theorie und radikaldemokratischer Aktivismus“, in: Okwui Enwezor et al. (Hg.): Demokratie als unvollendeter Prozess – Plattform I der Documenta11, Ostfildern: Hatje Cantz 2002, S.291-306.

Marchart, Oliver: Post-foundational Political Thought. Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau, Edinburgh: Edinburgh University Press 2006 (im Erscheinen).

Ratzinger, Joseph: „Auf der Suche nach dem Frieden. Gegen erkrankte Vernunft und mißbrauchte Religion“, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 11.06.2004, Nr. 133, S.39.
Langversion unter: http://www.die-tagespost.de/Archiv/titel_anzeige.asp?ID=9319, 14.3.2006