

Lektüre(n) einer Differenz: Mystik und Dekonstruktion

von Martina Wagner-Egelhaaf (Konstanz)

Die zweifellos größte Herausforderung für die Literaturwissenschaft in den letzten beiden Jahrzehnten ging vom sog. "Poststrukturalismus" aus, der, aus Frankreich kommend, auf den theoretischen Voraussetzungen des klassischen Strukturalismus aufbaut und diesen zugleich überwindet.¹ War bereits für den klassischen Strukturalismus nach Ferdinand de Saussure die Bedeutung einer sprachlichen Äußerung das Produkt ihrer differentiellen Zeichenstruktur, so öffnet die neostrukturalistische Theoriebildung das bei Saussure noch als geschlossen gedachte System der Sprache in die prinzipielle Unbegrenztheit der Kombinationen und Relationen in der Ordnung der Zeichen. Damit ist die Wiederholbarkeit identischer Bedeutungen - und hier liegt der Hauptanstoß, den man am Poststrukturalismus genommen hat - theoretisch geleugnet. Die zentrale Gestalt der neostrukturalistischen Diskussion ist Jacques Derrida, dessen grundlegende Schrift *De la grammatologie* 1967 erschien (dt. 1974). Sein theoretischer Neuansatz, der sich mit dem Namen der 'Dekonstruktion' verbindet, hat zu einer ungewöhnlichen Polarisierung innerhalb der literaturwissenschaftlichen Gemeinde geführt, wobei sich Polemik und Gegenpolemik keineswegs immer in den Grenzen sachlicher Argumentation hielten. Allzu häufig fand die Auseinandersetzung in personenbezogener Diffamierung statt. Es schien offenbar einiges auf dem Spiel zu stehen.² Derrida faßt die gegen ihn vorgebrachten Anschuldigungen selbst zusammen; es sind dies der Vorwurf des Nihilismus und des Obskurantismus, die Unterstellung zu sprechen ohne etwas zu sagen, zu sprechen um der Erfahrung des Sprechens willen, und schließlich die Behauptung, um derentwillen die vorliegenden Überlegungen überhaupt angestellt werden, Derridas Philosophie setze das Paradigma der negativen Theologie fort.³

Damit der letztgenannte Vorwurf verständlich werden kann, müssen zwei Schlüsselbegriffe der Theorie Derridas kurz skizziert werden. Der erste Begriff ist derjenige der "Schrift", der "écriture". Derrida führt ihn gegen den mit Platons *Phaidros* inaugurierten Phonozentrismus der abendländischen Philosophie ein, der die Wahrheit unmittelbar im gesprochenen lebendigen Wort entäußert sieht, wäh-

¹) Vgl. Manfred Frank, *Was ist Neostrukturalismus?*, Frankfurt a. M. 1983.

²) So werden beispielsweise ganze Bücher gegen die Dekonstruktion geschrieben. Vgl. John M. Ellis, *Against Deconstruction*, Princeton 1989.

³) Vgl. Jacques Derrida, *Wie nicht sprechen. Verneinungen*, hrsg. v. Peter Engelmann, Wien 1989, 13f.

rend das geschriebene Wort, eben die "Schrift", als totes Zeichen betrachtet wird.⁴ Bei Derrida avanciert die 'Schrift' zum positiven Begriff, der zum Ausdruck bringt, daß die Sprache nicht transparent auf eine ihr vorgängige Bedeutung, eine transzendente Wahrheit ist, sondern im Vorgang der Artikulation ihre Bedeutung als Effekt der Äußerung erst produziert. Die 'Schrift' steht mithin für die unhintergehbare Bedingtheit sprachlicher Bedeutungen durch die primäre Materialität ihres Ausdrucks.⁵ Der zweite Begriff heißt "différance" - Derrida hat ihm eine eigene Darstellung gewidmet⁶ -, "différance", deutsch manchmal mit "Differänz" wiedergegeben⁷, um den Unterschied zum Phänomen allgemeiner 'Differenz' bereits in der Schreibung hervorzuheben. Derrida geht von den zwei Bedeutungen des französischen Verbs "différer" aus, das zum einen 'aufschieben', 'verzögern' heißt, zum anderen in der Bedeutung von 'sich unterscheiden', 'anders sein' steht. Im ersten Fall ist ein Vorgang der *Temporisation*, im zweiten der Vorgang der *Verräumlichung* angesprochen. Beide Aspekte zugleich werden von der "différance" zum Ausdruck gebracht. Im offenen System der Zeichen ist Bedeutung ein Effekt dieser doppelten Differentialität. Wenn ein Zeichen Bedeutung erst gewinnt durch sein Unterschiedensein von allen anderen Zeichen, deren Unabsehbarkeit freilich von der Unabgeschlossenheit des Systems vorgezeichnet ist, dann ist das Zeichen niemals mit sich selbst identisch, d. h. immer getrennt von sich, sowohl in räumlicher als auch in zeitlicher Perspektive.

Die DIFFERANCE bewirkt, daß die Bewegung des Bedeutens nur möglich ist, wenn jedes sogenannte "gegenwärtige" Element, das auf der Szene der Anwesenheit erscheint, sich auf etwas anderes als sich selbst bezieht, während es das Merkmal (MARQUE) des vergangenen Elementes an sich behält und sich bereits durch das Merkmal seiner Beziehung zu einem zukünftigen Element aushöhlen läßt... Ein Intervall muß es von dem trennen, was es nicht ist, damit es es selbst sei, aber dieses Intervall, das es als Gegenwart konstituiert, muß gleichzeitig die Gegenwart in sich selbst trennen, und so mit der Gegenwart alles scheiden, was man von ihr her denken kann, das heißt, in unserer metaphysischen Sprache, jedes Seiende, besonders die Substanz oder das Subjekt.⁸

⁴ Vgl. Jacques Derrida, *Grammatologie*, übers. v. Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler, Frankfurt a. M. 1974, 16ff.

⁵ Vgl. Bettine Menke, "Dekonstruktion - Lektüre: Derrida literaturtheoretisch", in: Klaus-Michael Bogdal (Hrsg.), *Neue Literaturtheorien: Eine Einführung*, Opladen 1990, 235-264, 236f.

⁶ Vgl. Jacques Derrida, "Die différance", in: ders., *Randgänge der Philosophie*, Frankfurt a. M., Berlin, Wien 1976, 6-37. Der französische Originaltext wurde 1968 publiziert.

⁷ So etwa in Jacques Derrida, *Die Stimme und das Phänomen. Ein Essay über das Problem des Zeichens in der Philosophie Husserls*, aus dem Franz. übers. und mit einem Vorwort versehen v. Jochen Hörisch, Frankfurt a. M. 1979.

⁸ Derrida, "Die différance", 18f.

Die "différance" bezeichnet also die aufgeschobene Präsenz der Zeichen; sie ist indessen keine Kausalität, die den Aufschub in Gang setzt, sondern Effekt und Produzent des im Zeichen manifestierten Aufschubs zugleich. So verweist Derrida darauf, daß die Endung "-ance" im Französischen einen Zustand zwischen Aktiv und Passiv beschreibe.⁹ Derrida selbst nennt die "différance" "Urschrift" und "Urspur"¹⁰, um wenig später zu betonen, daß es keinen Namen für sie gebe, auch nicht den der "différance".¹¹

Dieses Unbenennbare ist kein unaussprechliches Wesen, dem kein Name nahekommen könnte: Gott zum Beispiel. Dieses Unbenennbare ist jenes Spiel, das nominale Effekte bewirkt, verhältnismäßig einheitliche oder atomare Strukturen, die man Namen, Ketten von Namenssubstitutionen nennt, und in denen zum Beispiel der nominale Effekt "DIFFERANCE" selbst HERBEIGEFÜHRT, wiedereingeschrieben wird, als blinder Einstieg oder blinder Ausgang immer noch Teil des Spieles, Funktion des Systems ist.¹²

Die sich bereits in diesen wenigen Beispielen artikulierende Sprachbewegung der De-Konstruktion, die sich selbst beständig hintertreibt, indem sie (sich) negiert und in der Negation erneut zu Negierendes setzt, hat dazu geführt, daß Derridas Theorie in die Nähe der negativen Theologie gerückt wurde. 1975 erschien Harold Blooms Buch *Kabbalah and Criticism*, das jetzt auch in deutscher Übersetzung vorliegt. Bloom versucht in diesem Buch, seine Theorie der 'Angst vor dem Einfluß'¹³ als in der Kabbala, der jüdischen Mystik des Mittelalters, vorgebildet darzustellen. Wie in der Kabbala - zu übersetzen mit 'Tradition' - die göttlichen Wirkungskräfte der Sefirot in einem System wechselseitiger Abhängigkeiten und Einflüsse gesehen werden¹⁴, so stehen auch poetische Texte in Beziehung zu einer Tradition, zu anderen Texten, deren Einfluß sie abwehren, indem sie sie miß-verstehen. Erst in diesem - produktiven - Verhältnis zu ihren Vorgängertexten konstituieren sie sich selbst.¹⁵ Das jüdische Exil¹⁶ wird in Blooms Lektüre zur Metapher einer von der göttlichen Urschrift entfernten Repräsentation. Jeder Text ist nurmehr Kommentar

⁹ Vgl. Derrida, "Die différance", 13.

¹⁰ Vgl. Derrida, "Die différance", 19.

¹¹ Vgl. Derrida, "Die différance", 35.

¹² Derrida, "Die différance", 35f.

¹³ Vgl. Harold Bloom, *The Anxiety of Influence. A Theory of Poetry*, New York 1973.

¹⁴ Vgl. auch Johann Maier, "Kabbala: Jüdische Mystik des Mittelalters", in: Wolfgang Böhme (Hrsg.), *Zu dir hin. Über mystische Lebenserfahrung von Meister Eckhart bis Paul Celan*, Frankfurt a. M. 1990 (zuerst 1987), 43-62, bes. 47ff.

¹⁵ Vgl. insbes. das Kapitel "Kabbala und Literaturkritik" in: Harold Bloom, *Kabbala. Poesie und Kritik*, aus dem am. Englisch v. Angelika Schweikhart, Frankfurt a. M. 1989, 47-91.

¹⁶ Vgl. auch Maier, "Kabbala", 60.

eines anderen Textes und mithin Kommentar des verlorenen göttlichen Urtextes - eine Bewegung, die sich von Text zu Text fortschreibt. Damit liest Bloom die Kabbala, die Möglichkeit eigenen Mißverstehens freilich listig einräumend¹⁷, unter dezidiert literarischer Perspektive.¹⁸ Die Kabbala ist für Bloom "Vision der Verspätetheit"¹⁹; dies wäre in der Tat auch eine passende Bezeichnung für Derridas Dekonstruktion, die das Zeichen in ein Verhältnis der Nichtidentität und das heißt immer auch, in der Perspektive der Temporisation gesehen, der Verspätung zu sich selbst setzt.

Die Kabbala ist eine kühnere Theorie der Schrift als alle neueren Entwicklungen der französischen Kritik, allerdings ist sie Theorie, die die absolute Unterscheidung zwischen der Schrift und der inspirierten Rede ebenso leugnet, wie sie die menschlichen Unterscheidungen zwischen Anwesenheit und Abwesenheit leugnet. Die Kabbala spricht von der Schrift vor der Schrift (Derridas "Spuren"²⁰), aber auch von der Rede vor der Rede, einer ersten Unterweisung, die allen Spuren der Rede vorausgeht. In seiner brillanten GRAMMATOLOGIE behauptet Derrida, daß die Schrift der Rede zugleich äußerlich und innerlich ist, während die Rede selbst schon Schrift ist, da die Spur, der sie folgt, "als etwas vor dem Sein Kommendes begriffen werden muß". Derrida sagt, daß "alle westlichen Methoden der Analyse, der Erklärung, des Lesens oder der Interpretation" hervorgebracht wurden, "ohne jemals die radikale Frage der Schrift zu stellen", dies trifft gewiß nicht für die Kabbala zu, die mit Sicherheit eine westliche Methode, wenn auch eine esoterische, ist. Auch die Kabbala denkt auf Wegen, die von der westlichen Metaphysik nicht zugelassen sind, da ihr Gott zugleich EN-SOF und AJIN, völlige Anwesenheit und völlige Abwesenheit ist, und alle ihre Innenseiten auch Außenseiten enthalten, während alle ihre Wirkungen auch die Ursachen determinieren.²¹

Bloom vermerkt indessen auch den entscheidenden Unterschied zwischen Kabbala und Dekonstruktion:

Aber die Kabbala bringt die Bewegung von Derridas "Spuren" zum Halten, weil sie einen Punkt des Ursprünglichen kennt, wo Anwesenheit und Abwesenheit in kontinuierlichem Wechselspiel nebeneinander bestehen.²²

Damit sind bereits die wesentlichen Elemente einer möglichen Relation zwischen negativer Theologie und Dekonstruktion angesprochen. Der prinzipiellen Unabgeschlossenheit des sprachlichen Systems in der poststrukturalistischen Perspektive steht die Unendlichkeit Gottes in der negativen Theologie gegenüber, die beide auf

17) Vgl. Bloom, Kabbala, 62.

18) Vgl. Bloom, Kabbala, 68.

19) Bloom, Kabbala, 12.

20) Gemeint ist die "Urschrift", die "Ursprung" der *différance*.

21) Bloom, Kabbala, 48f.

22) Bloom, Kabbala, 49.

ihre Weise zu einer Nichtidentität des Zeichens mit sich selbst führen. Auch in der Mystik verliert die Sprache ihre Bezeichnungsfunktion und wird emphatische Sprache.²³ Im einen Fall (Derrida) wird die Vorgängigkeit einer transzendenten Wahrheit geleugnet, im anderen Fall (negative Theologie/Mystik) wird deren Transzendenz qua Negation zum Ausdruck gebracht: Zwei intentional vollkommen verschiedene, ja entgegengesetzte Modelle²⁴ entwickeln vergleichbare sprachliche Formen. Wenn Bloom die Esoterik der Kabbala anspricht, und dabei ist auch an die als Häresie verdamnte christliche Mystik zu denken, stellt dies allerdings eine weitere Parallele dar zu den verbreiteten Qualifikationen Derridas, der von seiten der 'orthodoxen' Literaturwissenschaft und Philosophie als Esoteriker und Häretiker gehandelt wird.

Indessen muß der Rahmen von Aussagen mitberücksichtigt werden, die, aus ihrem Kontext genommen, als absolute Feststellungen gelesen werden. In Blooms Arbeit geht es darum, eine eigene theoretische Position zu legitimieren. Was läge näher, als ihr einen in der Tradition begründeten Rechtfertigungshorizont zu verleihen und diesen gegen zeitgenössische Konkurrenzpositionen auszuspielen?²⁵ Die von Bloom aufgestellte Relation Kabbala-Dekonstruktion ist vor dem Hintergrund dieser spezifischen Motivation zu lesen.

Susan Handelman hat Blooms Gedanken, die jüdische Mystik der Kabbala und Derridas Dekonstruktion ins Verhältnis zu setzen, aufgegriffen. In einem Artikel mit dem Titel "Jacques Derrida and the Heretic Hermeneutic"²⁶ versucht sie zu zeigen, daß sich die rabbinische Tradition der Schriftgelehrsamkeit wesentlich von der metaphysisch-theologischen Tradition des abendländisch-christlichen Denkens unterscheidet.

23) Vgl. Walter Haug, "Das Wort und die Sprache bei Meister Eckhart", in: Zur deutschen Literatur und Sprache des 14. Jahrhunderts, *Dubliner Colloquium 1981*, hrsg. v. Walter Haug, Timothy R. Jackson und Johannes Janota, Heidelberg 1983, 25-44; vgl. Frank Tobin, "Die Entzauberung der Sprache durch die Mystik. Eckhart und Seuse", in: *Entzauberung der Welt. Deutsche Literatur 1200-1500*, hrsg. v. James F. Poag und Thomas C. Fox, Tübingen 1989, 147-164.

24) Vgl. auch Tobin, "Entzauberung der Sprache", 164.

25) Der Klappentext zur deutschen Ausgabe von Blooms Kabbala-Buch vermerkt eine Äußerung des Verfassers aus der *Washington Post*, die dem Willen zur Abgrenzung (der Angst vor dem Einfluß?) beredten Ausdruck verleiht: "Wissen Sie, ich bin oft als Dekonstruktionist bezeichnet worden, als Mitglied der Vierer- oder Fünferbande, aber tatsächlich habe ich mich bei keiner der französischen Krankheiten je angesteckt ... Es sollte den jüngeren Dekonstruktionisten, den rothaarigen Semiotikern und anderen Rezeptionstheoretikern inzwischen doch klar geworden sein, daß ich ausschließlich ein amerikanisches und Emerson'sches Phänomen bin."

26) Susan Handelman, "Jacques Derrida and the Heretic Hermeneutic", in: *Displacement: Derrida and After*, ed. with an introduction by Mark Krupnick, Bloomington 1983, 95-129.

*For the Rabbis, Writing, the Text, not only precedes speech but precedes the entire natural world. Rabbinic thought does not move from the sensible to the ideal transcendent signified but from the sensible to the Text.*²⁷

Handelman verweist auf den fundamentalen Gegensatz zwischen christlicher und jüdischer Theologie, die Opposition 'Buchstabe' versus 'Geist', derzufolge, nach Paulus (2. Kor. 3, 6), der Buchstabe tötet und der Geist lebendig macht. So warf der Kirchenvater Kyrillos von Alexandria den Juden vor, sie läsen die Schriften und verstünden nicht, was sie läsen.²⁸ Die jüdische Wertschätzung des Buchstabens, so Handelman, entspreche dem von Derrida gesetzten freien Spiel des Schriftzeichens. Nichterfüllung, die Verweigerung der ontologischen Rückkehr in die Präsenz des Vatergotts, beschreibe gleichermaßen jüdisches wie dekonstruktionistisches Denken nach Derrida. Rabbinisches Denken enthalte in sich selbst bereits das häretische Potential der Selbstentstellung. Und:

*Derrida's choice of Writing to oppose to Western logocentrism is, I am contending, a re-emergence of Rabbinic hermeneutics in a displaced way.*²⁹

Immerhin: "... in a displaced way" - diese Einschränkung wird in späterem Zusammenhang meiner Argumentation von Bedeutung sein. Handelman zitiert denn auch den Schluß von "Ellipse", den Derrida mit "Rabbi Derissa" unterzeichnet³⁰, wobei der Entstellung des Namens - im Sinne einer Durchstreichung³¹ - Rechnung getragen werden muß. Es zeigt sich eine Tendenz bei Handelman, in Derridas Theorie nicht nur "mystical traces"³² aufspüren zu wollen, sondern die Qualifikation des Mystischen auch in wertend-polemischer Absicht zu personalisieren. So bezeichnet sie Derrida als "the new High Priest of the religion of Absence"³³ und eine Passage aus der *Grammatologie*, die in der Formulierung tatsächlich eine mystische Grundstruktur aufweist ("In Wirklichkeit ist die Spur der absolute Ursprung des Sinns im allgemeinen; was aber bedeutet, um es noch einmal zu betonen, daß

²⁷) Handelman, "Heretic Hermeneutic", 103.

²⁸) Vgl. Handelman, "Heretic Hermeneutic", 105ff.

²⁹) Handelman, "Heretic Hermeneutic", 111.

³⁰) Vgl. Jacques Derrida, "Ellipse", in: Die Schrift und die Differenz, übers. v. Rodolphe Gasché, Frankfurt a. M. 1976, 443-450, 450. Vgl. Handelman, "Heretic Hermeneutic", 112.

³¹) Zum Begriff des 'Durchstreichens' bei Derrida vgl. ders., *Grammatologie*, 43, 107; ders., "Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen", in: Die Schrift und die Differenz, 422-442, 430. Durchstreichung bedeutet nicht bloße Negation. "Unter ihren Strichen verschwindet die Präsenz eines transzendentalen Signifikats und bleibt dennoch lesbar. Verschwindet und bleibt dennoch lesbar, wird destruiert und macht doch den Blick auf die Idee des Zeichens selbst frei." Derrida, *Grammatologie*, 43.

³²) Handelman, "Heretic Hermeneutic", 120.

³³) Handelman, "Heretic Hermeneutic", 116.

es einen absoluten Ursprung des Sinns im allgemeinen nicht gibt."³⁴) als "to say the least, a kind of mystification"³⁵. Auf ein wesentliches Element, das entscheidend für das Verständnis der hier referierten und kommentierten Debatte ist, weist Handelman indessen hin, wenn sie vermerkt:

*Derrida has too much to lose if Writing were to die. He must defer his own questions, or else his radical attack on origins and the Book would lead to his own dissolution and silence. Derrida must somehow perpetuate the Law...*³⁶.

In der *Grammatologie* weist Derrida selbst darauf hin, daß sich Ursprungsfragen, und solche wären auch die eines Vergleichs von negativer Theologie und Dekonstruktion oder die Frage nach diesbezüglichen Abhängigkeiten, unter grammatologischer Perspektive nicht mehr stellen lassen, denn die Frage nach dem Ursprung setzt die Frage nach dem Wesen voraus:

*Man muß wissen, WAS die Schrift IST, um, wissend, wovon man spricht und was IN FRAGE STEHT, sich fragen zu können, wo und wann die Schrift beginnt. ... Der Spur nachdenkend haben wir bereits erfahren, daß diese sich nicht ohne weiteres der onto-phänomenologischen Frage nach dem Wesen unterziehen läßt. Die Spur IST NICHTS, ist nicht ein Seiendes; sie übersteigt die Frage WAS IST - und macht sie vielleicht erst möglich. Man kann hier nicht einmal mehr auf den Gegensatz von DE FACTO und DE JURE bauen, der immer nur innerhalb des Systems der Frage nach dem WAS in all seinen metaphysischen, ontologischen und transzendentalen Formen funktionierte. Aber wir wollen uns nicht bis zur gefährvollen Notwendigkeit der Frage nach der Urfrage "Was ist das" vorwagen, sondern noch im Schutzbereich des grammatologischen Wissens verbleiben.*³⁷

Im Schutzbereich des grammatologischen Wissens geschieht jede Aussage - und hier ist an die zitierte Äußerung Handelmans zu erinnern - gewissermaßen unter Vorbehalt und damit immer "in a displaced way".

In seinem Buch *Der philosophische Diskurs der Moderne* wiederholt Jürgen Habermas einige Überlegungen Handelmans und verengt sie zu einer Kritik der Derridaschen Dekonstruktion.³⁸ Derrida, so der Vorwurf, den Habermas erhebt, "entwinde[] sich den Zwängen des subjektphilosophischen Paradigmas nicht"³⁹. Den Grund für das Festhalten der Dekonstruktion am metaphysischen Denkmodell

³⁴) Derrida, *Grammatologie*, 114.

³⁵) Handelman, "Heretic Hermeneutic", 117.

³⁶) Handelman, "Heretic Hermeneutic", 125.

³⁷) Derrida, *Grammatologie*, 131f.

³⁸) Vgl. Jürgen Habermas, "Überbietung der temporalisierten Ursprungsphilosophie: Derridas Kritik am Phonozentrismus", in: ders., *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a. M. 1985, 191-247.

³⁹) Habermas, "Derridas Kritik", 197.

vermutet Habermas in einer konstatierten Nähe Derridas zur jüdischen Mystik, die bei Habermas unter dem Vorzeichen logozentrischer Markierung gesehen wird, während Handelman eben das dekonstruktive, häretische Potential der Kabbala hervorgehoben hatte. Das Modell der Dekonstruktion erneuere die mystische Vorstellung der Tradition als einem hinhaltenden Offenbarungsgeschehen.⁴⁰ In der Begründung zitiert Habermas die traditionelle Metapher vom Buch der Welt, in dem sich die Handschrift Gottes zu lesen gibt. Derrida nehme der Vorstellung die optimistische Perspektive, indem er das Buch Gottes als verlorenes behandle, und mehr noch, als ein Buch, das niemals existiert habe: Es gebe nur Spuren dieses verlorenen Buchs, und selbst diese seien verwischt.⁴¹ Insbesondere in Derridas "Urschrift" sieht Habermas Ursprungsphilosophisches Denken am Werk.

*Die Urschrift nimmt den Platz eines subjektlosen Erzeugers von Strukturen ein, die dem Strukturalismus zufolge jedes Autors entbehren. ... Alle sprachlichen Ausdrücke, ob sie nun in der Gestalt von Phonemen oder Graphemen auftreten, sind gewissermaßen von einer selbst nicht präsenten Urschrift ins Werk gesetzt.*⁴²

Dazu wäre zu sagen, daß Habermas nur die eine Seite von Derridas Ansatz sieht und die zweite, konstitutiv dazugehörige, vernachlässigt. Die Dekonstruktion ist durch eine doppelte Perspektive gekennzeichnet: Der Negation Ursprungsmetaphysischer Wahrheit steht gleichberechtigt und gleichzeitig die Affirmation der Ursprungslosigkeit gegenüber; das Zeichen ist so defizient wie 'proficient', um an dieser Stelle das englische Wort in Ermangelung eines entsprechenden deutschen zu gebrauchen.⁴³ Habermas denkt Derridas Modell vom metaphysischen Standpunkt aus, dem gegenüber die Negation als abgeleitet erscheint, als Negation einer unvordenklich gedachten Position. Dies ist tatsächlich nur die 'halbe Wahrheit', denn die metaphysische Markierung muß zugleich als Effekt einer Bewegung vorgängiger Ursprungslosigkeit gedacht werden. Ursprung und Ursprungslosigkeit sind gleich ursprünglich und streichen sich beständig wechselseitig durch.⁴⁴ Meine eigene Formulierung, die Ursprung und Ursprungslosigkeit als "gleich ursprünglich" qualifiziert und damit das Ursprungsdenken als diskursiven Rahmen wider die eigentliche Intention der Aussage festschreibt, zeigt, daß das metaphysische Miß-Verstehen von Derridas Theorie mit dem Problem unserer metaphysisch beladenen Sprache einhergeht. Nur die Bewegung der Sprache selbst, das unablässige

⁴⁰ Vgl. Habermas, "Derridas Kritik", 214ff.

⁴¹ Vgl. Habermas, "Derridas Kritik", 194.

⁴² Habermas, "Derridas Kritik", 212f.

⁴³ Vgl. auch Menke, "Dekonstruktion", 241ff.

⁴⁴ Zum Prinzip der 'Durchstreichung' vgl. Anm. 31.

Weitersprechen, 'sprechen ohne etwas zu sagen', kann der Ursprungslogischen Festbeschreibung entgegenwirken. Damit wäre in der Tat eine Parallele zur mystischen Sprachbewegung bezeichnet, die in der apophatischen Rede von Gott, dem Reden-müssen auf dem Boden des mystischen Schweigegebots⁴⁵, die göttliche Andersheit zur sprachlich vermittelten Erfahrung macht.⁴⁶ Ich möchte im Sinne der oben ange-stellten diskurslogischen Relativierung, die eine Ableitung wesenhafter Identitäten aus der Vergleichbarkeit des einzelnen verweigert, betonen, daß die hier fest-gestellte Parallele keine Gleichsetzung von Mystik und Dekonstruktion behauptet!⁴⁷

In seinem Jerusalemer Vortrag "How to avoid speaking" (1986) setzt sich Derrida explizit und dezidiert mit dem offenbar nicht mehr aus der Welt zu räumenden Vorwurf⁴⁸ auseinander, er schreibe das Modell der negativen Theologie fort. Bezeichnenderweise errichtet er sein Argument auf der grundlegenden Problematik der Sprache und des Sprechens: "How to avoid speaking" - "Comment ne pas parler" - "Wie nicht sprechen".⁴⁹ Ich möchte diesen Text im folgenden genauer analysieren, weil er sozusagen einen vorläufigen Abschluß der skizzierten voraus-gegangenen Diskussion bildet, in die er neue Argumente und Gesichtspunkte ein-

⁴⁵ "Wäre hie nieman gewesen, ich müeste si [dise predie] disem stocke geprediet hân." Meister Eckhart, hrsg. v. Franz Pfeiffer, 1. (einzige) Abteilung: Predigten, Traktate, Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts, Bd. 2, Aalen 1962 (Neudruck der Ausgabe Leipzig 1857), 181, 19f.

⁴⁶ Vgl. Haug, "Das Wort und die Sprache bei Meister Eckhart"; ders., "Das Gespräch mit dem un-vergleichlichen Partner. Der mystische Dialog bei Mechthild von Magdeburg als Paradigma für eine personale Gesprächsstruktur", in: Das Gespräch, hrsg. v. Karlheinz Stierle und Rainer Warning, München 1984, 251-279; ders., "Zur Grundlegung einer Theorie des mystischen Sprechens", in: Abendländische Mystik im Mittelalter, Symposium Kloster Engelberg 1984, hrsg. v. Kurt Ruh, Stuttgart 1986, 494-508.

⁴⁷ Im Schlußkapitel ("Die Mystik und das Schreiben") meines Buches (Vgl. Martina Wagner-Egelhaaf, Mystik der Moderne. Die visionäre Ästhetik der deutschen Literatur im 20. Jahrhundert, Stuttgart 1989, 208-229), als dessen Differenzierung und Fortsetzung sich der vorliegende Beitrag versteht, habe ich versucht, Mystik und Dekonstruktion ins Verhältnis zu setzen. Meine Absicht war indessen nicht, Derrida einen Mystiker und negativen Theologen zu nennen. Mein Interesse galt den Texten moderner Autoren, in denen mystische Formen und Motive eine konstitutive Bedeutung erhalten, und der Vermittlung des mystischen Paradigmas mit moderner Subjektivität. Die These ist, daß sich die modernen Autoren der mystischen Tradition bedienen, um in ihrem Gewand eine Befreiung des eigenen Schreibens von metaphysischen Vorgaben ins Werk zu setzen - eine Perspektive, die allerdings strukturelle Parallelen zwischen den Paradigmen Mystik und Dekonstruktion voraussetzt.

⁴⁸ Vgl. auch die kritische Auseinandersetzung bei Bettine Menke, "Dekonstruktionselemente zu einer Benjamin-Lektüre", in: dies., Sprachfiguren - Figuren des Umwegs in der Theorie Benjamins, Diss. Konstanz 1987 (ersch. München 1991).

⁴⁹ Der Vortrag wurde im Juni 1986 auf Englisch zur Eröffnung eines von der Hebrew University und dem Institute for Advanced Studies veranstalteten Kolloquiums über "Absence et négativité" in Jerusalem gehalten. Die englische Version findet sich in Sanford Budick and Wolfgang Iser (eds.), Languages of the Unsayable. The Play of Negativity in Literature and Literary Theory, Baltimore 1989; die französische Ausarbeitung des Vortrags "Comment ne pas parler. Dénégations" ist nachzulesen in Jacques Derrida, Psyché. Invention de l'autre, Paris 1987, 535-595. Ich zitiere im folgenden nach der deutschen Übersetzung "Wie nicht sprechen. Verneinungen", übers. v. Hans-Dieter Gondek, hrsg. v. Peter Engelmann, Wien 1989.

bringt. Dabei soll der Vortrag nicht als ein die Diskussion zum Erliegen bringendes autoritatives Wort des 'Meisters' gelesen werden - dies verbietet schon die Struktur von Derridas Schreibweise selbst -, sondern der Text soll in seiner diskursiven Signatur den Gegenstand der Analyse und des Kommentars selbst bilden. Derrida ist nicht allein zu lesen im Hinblick darauf, was er sagt, sondern gleichermaßen im Hinblick darauf, wie er es sagt. Der Jerusalemer Vortrag, der gehalten wurde, um Positionen zu klären, ist mir, im Verein mit den im vorstehenden referierten und kommentierten kritischen Positionen, Anlaß, die prinzipiellen Voraussetzungen und Bedingungen zu beleuchten, unter denen die Frage nach dem Verhältnis von negativer Theologie/Mystik und Dekonstruktion gestellt wird und überhaupt gestellt werden kann. Zweifellos wird eine Reflexion der kritischen Implikationen zu einer Relativierung der Antworten führen und läßt Zuschreibungen, die in Derrida einen negativen Theologen sehen, bereits in ihrem logischen Status als unhaltbar erscheinen. Unter dem Vorzeichen einer differenzierten Relationierung des mystischen und des dekonstruktionistischen Paradigmas müssen die Fragen, wenn sie produktiv sein sollen, anders gestellt werden.

Von Bedeutung ist der von Derrida selbst bezeichnete diskursive Rahmen seines Textes als autobiographische Schrift. Der Verlag der deutschen Übersetzung druckt die entsprechende, bei Derrida sich in einer Fußnote eher verbergende Äußerung in geradezu plakativer Weise auf der Rückseite des Buches ab. "Ich habe nie vermocht, von dem zu sprechen, was mir, wie man zu sagen pflegt, von meiner Geburt her als das Naheste hätte gegeben sein müssen: der Jude, der Araber./ Dieses kleine Stück Autobiographie bekräftigt das - einen schrägen Weg nehmend." Autobiographische Bücher versprechen Publikumsinteresse, (persönliche) Anteilnahme an der Person, und damit wiederholt sich einmal mehr die verbreitete Personalisierung des Sachproblems, die bereits zu Beginn dieser Überlegungen erwähnt wurde. In der Tat fände eine "mystische" Lesart von Derridas dekonstruktiver Theorie und Textpraxis in der autobiographischen Referenz einen Ansatzpunkt, ist die mystische Erfahrung doch immer auf das individuelle, persönliche Sein der/s Sprechenden und ihrer/seiner Erfahrung der göttlichen Wahrheit bezogen. Die autobiographische confessio hat sich denn auch zum bevorzugten literarischen Genre mystischer Reflexion entwickelt.⁵⁰ Und als autobiographische confessio liest sich, jedenfalls passagenweise, auch Derridas Text. Ich zitiere den vollen Wortlaut der bereits er-

⁵⁰) Vgl. etwa die Vita Seuses, in: Heinrich Seuse, Deutsche Schriften, im Auftrag der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte hrsg. v. Karl Bihlmeyer, Frankfurt a. M. 1961 (Nachdruck der Ausgabe Stuttgart 1907), 7-195, oder auch die Reihe pietistischer Erfahrungsberichte.

wähnten Fußnote aus *Wie nicht sprechen*, um ihren Aussagemodus im Anschluß zu interpretieren.

Trotz dieses Schweigens [Derrida will sich nicht zur jüdischen und zur arabischen Überlieferung der negativen Theologie äußern; mwe], in Wahrheit aber seinetwegen, wird man mir vielleicht gestatten, diesen Vortrag wiederzulesen als den am stärksten "autobiographischen" Diskurs, den ich je gewagt habe. Man wird dieses Wort mit all den "Anführungsstrichen" umstellen müssen, die man dafür wird finden können. Man wird diese Hypothese einer Selbstdarstellung, die durch einen Diskurs über die negative Theologie der anderen hindurchgeht, mit Mahnungen zur Vorsicht umgeben müssen. Doch müßte ich eines Tages mich selbst erzählen, nichts in dieser Erzählung finge an, von eben dieser Sache zu sprechen, käme ich nicht ins Stolpern über diese Tatsache: ich habe nie vermocht - mangels Befähigung, mangels Kompetenz oder Selbst-Autorisierung -, von dem zu sprechen, was mir, wie man zu sagen pflegt, von meiner Geburt her als das Naheste hätte gegeben sein müssen: der Jude, der Araber.

Dieses kleine Stück Autobiographie bekräftigt das - einen schrägen Weg nehmend. Es wird aufgeführt (JOUE) in der Summe meiner Fremdsprachen: dem Französischen, dem Englischen, dem Deutschen, dem Griechischen, dem Lateinischen, dem Philosophischen, dem Meta-Philosophischen, dem Christlichen, und so weiter.

Kurz: wie nicht sprechen von sich? Aber genauso auch: wie es tun, ohne sich durch den anderen erfinden zu lassen? oder ohne den anderen zu erfinden?⁵¹

Zunächst noch einmal zur autobiographischen Charakterisierung des Textes durch den Verfasser selbst: Der Bekenntnischarakter schlägt sich in einer tastend-vorsichtigen, peinlich alle Festlegungen vermeidenden Art und Weise der Selbstprädikation nieder, die um einen geheimen, äußerst verletzlichen Kern autobiographischer Wahrheit zu kreisen scheint. Derselbe Eindruck entsteht in Derridas ausführlicher Begründung der Entstehung seines Jerusalemer Vortrages. Dieser Text hat sein Motiv, so Derrida, in jenem Versprechen/jener Verheißung⁵², das/die in jeder versuchten Zurückweisung einer unterstellten Angleichung der *différance* an die negative Theologie liegt: "... eines Tages wird es geboten sein aufzuhören zu vertagen, eines Tages wird es geboten sein zu versuchen, sich direkt zu diesem Sujet zu erklären und endlich von der 'negative [sic!] Theologie' selbst zu sprechen..."⁵³. Derrida spricht von der lastenden Verpflichtung dieses Versprechens und seinen fortgesetzten Bemühungen, die Einlösung zu vermeiden und selbst noch in der stattfindenden Einlösung, die der Jerusalemer Vortrag nun unvermeidlich darstellen muß, - zu vermeiden. Diese - für Derrida ungewöhnlich persönliche - "confessio" läßt tatsächlich an den verschwiegenen Kern einer inneren Wahrheit

⁵¹) Derrida, *Wie nicht sprechen*, Anm. 29, 122f.

⁵²) Im französischen Text "promesse". Vgl. Derrida, "Comment ne pas parler", 544.

⁵³) Derrida, *Wie nicht sprechen*, 24f.

denken, obwohl der Derridasche Diskurs, sieht man genau hin, in all seinen modalen Umschreibungen und differenzierenden Anführungen zugleich eben diesen Eindruck abweist. Damit zeigt sich bereits in der autobiographischen Auszeichnung des Textes dessen thematisches Kernproblem, das immer sogleich den Modus seiner Formulierung ergreift: "Wie nicht sprechen?" - auch und gerade in der Verneinung wird vom Verneinten gesprochen. Daß Derrida in seiner 'verheißenen' Auseinandersetzung mit der negativen Theologie gerade nicht über die jüdische und die arabische Mystik spricht - wo doch hier, wie er selbst sagt, die autobiographischen Anknüpfungen lägen und gerade der Vorwurf, im Diskursfeld der negativen Theologie zu bleiben, aus der Perspektive der Kabbala erhoben wird -, ist eine der vielen offenen Stellen dieses Textes, ein Geheimnis, das jedoch keines ist⁵⁴, die Strategie einer Vermeidung. Und diese konstitutive Offenheit seines Textes, die dessen differenten Aufschubcharakter abbildet, bezeichnet Derrida - warum nun gerade? - mit einer der traditionellsten mystischen Metaphern:

... was (gibt es) an jüdischem und arabischem Denken in dieser Hinsicht? Zum Beispiel, und in allem, was ich sagen werde, wird eine gewisse Leere, der Ort einer inneren Wüste, diese Frage vielleicht widerhallen (RESONNER) lassen.⁵⁵

Die Frage wird nicht beantwortet, sie hallt lediglich wider, und es kommt alles darauf an, welchen Aussagewert man einem Widerhall konzidiert. Was "in der Summe [der] Fremdsprachen" abgehandelt wird, um die *eigene* Sprache nicht gebrauchen zu müssen, läßt das Eigene am anderen erfahrbar werden. Allerdings ist auch diese Operation nicht ohne Durchstreichung denkbar: "... wie es tun, ohne sich durch den anderen erfinden zu lassen? oder ohne den anderen zu erfinden?"⁵⁶

Vor dem Hintergrund all dieser Einschränkungen, Einklammerungen, Druchstreichungen, Relativierungen, Aufhebungen, des prinzipiellen Aufschubs läßt sich die Frage nach den anderen in Derridas Text stellen, nach jenen anderen, in denen die eigene Position widerhallt. Es sind dies: Pseudo-Dionysios Areopagita, Meister Eckhart, Platon und Heidegger. Ich möchte mich im folgenden auf Derridas Aus-

⁵⁴ "Es gibt kein Geheimnis *als solches*, ich verneine das/verleugne das/stelle das in Abrede. Und das ist dies, was ich dem, der sich mit mir verbündet, als Geheimnis anvertraue. Das ist das Geheimnis des Bundes. Und wenn die Theologie sich zwangsläufig darin einmisch, so heißt das noch lange nicht, daß das Geheimnis selbst theo-logisch sei. Doch gibt es das je, das Geheimnis *selbst*, genau gesagt? Der Name Gottes (ich sage nicht Gott, doch wie vermeiden, hier Gott zu sagen, sobald ich den Namen Gottes sage?) läßt sich nicht anders *sagen* als in der Modalität dieser geheimen absprechenden Verneinung: ich will vor allem dies nicht sagen." Derrida, *Wie nicht sprechen*, 48.

⁵⁵ Derrida, *Wie nicht sprechen*, 58. Zum Bild der '(inneren) Wüste' vgl. Grete Lüers, *Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg*, Darmstadt 1966 (unveränd. reprograf. Nachdruck der Ausgabe München 1926), 293ff., vgl. auch ebd. "dürre" und "einoede", 174f. Vgl. Meister Eckhart, *Die deutschen Werke*, hrsg. und übers. v. Josef Quint, Stuttgart 1958ff., I, 586; II, 683; III, 914; V, 614.

⁵⁶ Derrida, *Wie nicht sprechen*, Anm. 29, 123.

einandersetzung mit Pseudo-Dionysios Areopagita und Meister Eckhart konzentrieren.

Pseudo-Dionysios und Meister Eckhart gelten Derrida als Kronzeugen der negativen Theologie. *Wie nicht sprechen* verrät eine gründliche Beschäftigung mit den Schriften des Pseudo-Areopagiten, insbesondere der *Namen Gottes* und der *Mystischen Theologie*⁵⁷, während als Referenztext für Meister Eckhart im wesentlichen die Predigt "Quasi stella matutina"⁵⁸ dient. Allerdings verweist Derrida gleich zu Beginn seiner Ausführungen auf ein grundsätzliches Problem, indem er die Frage nach der Identität der negativen Theologie stellt. Mit Recht betont er, daß dies ein "lockere[r] Titel" sei, unter dem sehr verschiedenartige Unternehmungen subsumiert würden. Von einer negativen Theologie *als solcher* zu sprechen, erweise sich als problematisch.⁵⁹ Damit ist ein erneuter Vorbehalt vor die Ausgangsfrage nach dem Verhältnis von Dekonstruktion und negativer Theologie gestellt, ein Vor(be)halt, der die polemisch-pauschale Unterstellung differenziert und in dieser Differenzierung im Derridaschen Sinne auch zerstreut und aufschiebt. Gleichwohl läßt sich Derrida auf eine fast systematisch erscheinende Aufrechnung ein. Ausgehend von einem landläufigen Verständnis von negativer Theologie, "eine[r] bestimmte[n] Sprachform - mit ihrer besonderen Weise, in Szene zu setzen, ihren spezifischen Modi in Rhetorik, Grammatik und Logik, ihren Vorgehensweisen in der Darstellung und Beweisführung,... eine[r] nachgewiesene[n], ja 'in der Geschichte' situierte[n] Textpraktik"⁶⁰, arbeitet er die wesentlichen Unterschiede zwischen der negativen Theologie, die es *als solche* gar nicht gibt, und dem eigenen dekonstruktionistischen Ansatz heraus. Derridas Beweisführung schließt sich dem mahnenden Wort des Pseudo-Dionysios an, "... stets vom intentionalen Sinn aus[zu]gehen und nicht von der Verbalität"⁶¹. D. h. die negativ-theologische Textpraxis, die derjenigen der Dekonstruktion auf so verblüffende Weise ähnlich sieht, muß auf ihren intentionalen Sinn hin interpretiert werden, also im Hinblick auf ein Jenseits der Textgestalt, damit die Positionen auseinandergelassen werden können - eine Tatsache, die bezeichnend genug ist. Und daß es in der intentionalen Logik von Derridas Argument liegt, die Textpraxis der negativen Theologie als intentional different zur eigenen zu lesen, liegt ebenso auf der Hand,

⁵⁷ Vgl. Pseudo-Dionysios Areopagita, *Mystische Theologie und andere Schriften*, mit einer Probe aus der Theologie des Proklus, aus dem Griechischen übers., mit Einleitung und Kommentar vers. v. Walter Tritsch, München 1956, 25-157; 159-172.

⁵⁸ Vgl. Meister Eckhart, DW, I, 138ff.

⁵⁹ Vgl. Derrida, *Wie nicht sprechen*, 9f.

⁶⁰ Derrida, *Wie nicht sprechen*, 9.

⁶¹ Derrida, *Wie nicht sprechen*, 74.

wie die Tatsache, daß Derridas Kritiker, die in ihm einen negativen Theologen sehen wollen, in *ihrer* Lektüre die vermeintlichen Parallelen über die Unterschiede stellen. Damit mögen vielleicht diskurslogische Trivialitäten benannt sein, in einem Kontext aber, in dem die Modalitäten des Diskurses das Thema sind - 'wie (nicht) sprechen', verdienen sie Beachtung, zumal sie, so meine ich, als Vorzeichen vor jedem Argument mitgedacht werden müssen. Es geht mir also darum, Qualifikationen, die in affirmativer oder in negativer Weise Dekonstruktion und negative Theologie in eine pauschale Relation setzen wollen, auf die Abgründigkeit ihrer diskurs- und argumentationslogischen Voraussetzungen hinzuweisen. Ein generelles Nein verbietet sich ebenso wie ein generelles Ja. Eine jede Antwort ist nur möglich in einem einschränkenden, ihren jeweiligen Geltungsbereich abgrenzenden Sinn. Im Nachvollzug der wesentlichen Argumente Derridas soll dies deutlich werden:

Derridas immer noch gewichtigstes Argument, das er bereits früher vorgetragen hat⁶², stellt dem Seinsdenken der negativen Theologie das radikal antiontologische Moment der Dekonstruktion gegenüber. "... nein, ich würde davor zurückschrecken, das, was ich vorzubringen habe, unter den geläufigen Titel der negativen Theologie einzuschreiben, genau aufgrund dieser ontologischen Überbietung durch die Hyper-Essentialität, die man genauso bei Dionysios am Werk finden kann wie zum Beispiel bei Meister Eckehart..."⁶³. Es ist richtig, daß das Denken des Seins in Meister Eckharts Theologie eine konstitutive Rolle spielt⁶⁴ und daß gerade auch Derridas Gewährstext "Quasi stella matutina" um den ontologischen Gedanken zentriert ist. Es ist aber genauso richtig, daß der philosophisch-theologische Seinsbegriff in den mystischen deutschen Predigten nicht im Vordergrund steht. Hier ist es tatsächlich die zu- und absprechende mystische Sprachbewegung selbst, in der sich die Erfahrung der unio mystica 'ins Werk setzt'. Sie bildet denn auch den Gegenstand des literaturwissenschaftlichen Interesses an mystischen Texten.⁶⁵ Subsumiert man also die mystischen deutschen Texte der Systematik des lateinischen Werks - und dies wäre in der Tat eine metaphysische Operation, die Derrida

⁶²) Vgl. Derrida, "Die différance", 10.

⁶³) Derrida, Wie nicht sprechen, 17.

⁶⁴) Vgl. Karl Albert, Meister Eckharts These vom Sein: Untersuchungen zur Metaphysik des Opus tripartitum, Sankt Augustin 1976; ders., Mystik und Philosophie, Sankt Augustin 1986, 122-137. Ders., "Das Sein ist Got!". Zur philosophischen Mystik Meister Eckharts, in: Zu dir hin. Über mystische Lebenserfahrung von Meister Eckhart bis Paul Celan, hrsg. v. Wolfgang Böhme, Frankfurt a. M. 1990 (zuerst 1987), 65-77.

⁶⁵) Vgl. Josef Quint, "Mystik und Sprache. Ihr Verhältnis zueinander, insbesondere in der spekulativen Mystik Meister Eckharts", DVjs, 27 (1953), 48-76.

wenig anstände -, aber nur dann, kommt man nicht umhin, Eckhart unter dem Vorbehalt der Ontologie zu lesen.

Derrida zitiert jene Stelle aus "Quasi stella matutina", in der Eckhart die Qualifikation Gottes über das Sein hinausführt: "... daz got etwaz ist, daz von nôt über wesene sîn muoz. Waz wesen hât, zît oder stat, daz enrüeret ze gote niht, er ist dar über. Got ist in allen crêatûren, als sie wesen hânt, und ist doch dar über. ... Daz ich aber gesprochen hân, got ensî niht ein wesen und sî über wesene, hie mite enhân ich im niht wesen abegesprochen, mêr: ich hân ez in im gehoehet."⁶⁶ Diese Erhöhung des Seinsgedankens stellt für Derrida keine Aufhebung desselben dar.

Weil ich also genau an diese Bewegung hin zur Hyperessentialität dachte, glaubte ich mich dagegen verwahren zu müssen, innerhalb des Registers der "negativen Theologie" zu schreiben. Dies, was die "DIFFERANCE", die "Spur" und so weiter "sagen-will" - was von nun an NICHTS SAGEN WILL -, dies wäre "vor" dem Begriff, dem Namen, dem Wort, "etwas", das nichts wäre, das nicht mehr dem Sein, der Anwesenheit oder der Gegenwärtigkeit des Gegenwärtigen, nicht einmal mehr der Abwesenheit und noch weniger irgendeiner Hyperessentialität angehörte. Doch dessen onto-theologische Wiederaneignung ist stets möglich und freilich UNVERMEIDLICH, solange man eben genau im Element der onto-theologische (sic!) Logik und der onto-theologischen Grammatik spricht. Man kann immer sagen: die Hyperessentialität ist genau dieses, ein höchstes Seiendes, das unvergleichlich ist mit dem Sein von allem, was ist, das nichts IST, weder anwesend noch abwesend, und so weiter.⁶⁷

Der Vorbehalt, den Derrida hier selbst anbringt, beharrt auf der systematischen, sich am Seinsgedanken manifestierenden Differenz zwischen Dekonstruktion und negativer Theologie, während eine dem onto-theologischen Denken verhaftete Lesart - und wo wäre sie nicht wirksam? - die dekonstruktive Sprachbewegung "unvermeidlich" onto-theologisch begreifen muß. Die apophatische Rede, so Derrida an anderer Stelle, gibt das "Theologisch-Werden einer jeden Rede zu denken."⁶⁸ Damit erweist sich das Problem 'Dekonstruktion und negative Theologie' eindeutig als ein Kommunikationsproblem der Redesysteme, deren diskursive Rahmenbedingungen, wie gesagt, stets mitreflektiert werden müssen. Die Frage, ob Derridas Dekonstruktion dem Paradigma der negativen Theologie angehöre, beantwortet sich nicht generell, ein für allemal, sondern nur jeweils innerhalb der Systeme, und dann, je nach System - Onto-Theologie oder Dekonstruktion - positiv oder negativ.

⁶⁶) Meister Eckehart, DW, I, 142, 9 - 146, 6; vgl. Derrida, Wie nicht sprechen, 18.

⁶⁷) Derrida, Wie nicht sprechen, 19.

⁶⁸) Derrida, Wie nicht sprechen, 14.

Derrida stellt noch eine Reihe weiterer Unterscheidungsmerkmale zwischen dem dekonstruktiven und dem negativ-theologischen Modell heraus. So nennt er etwa den Modus der Anschauung, des stummen Sehens, dem das Denken der *différance* wenig affin sei.⁶⁹ Freilich ließe sich auch dieses Argument umkehren, indem man sagte, eben die Negation der visuellen Metapher, wie sie die Mystik in paradoxen Bildern wie 'dunkles Licht' etc. zum Ausdruck bringt - und schließlich meint ja auch 'Mystik' 'die Augen/den Mund schließen' - betreibe ein wesenhaftes Unterlaufen aller Anschaulichkeit. Wenn Derrida davon spricht, die Negationen Meister Eckharts seien zugleich hyper-affirmativ⁷⁰, ist dies, weil die Affirmation am Ende des Arguments steht, bereits eine den Sachverhalt einseitig festschreibende Qualifikation, bricht doch alle Affirmation bei Meister Eckhart immer wieder in die Negation um.

Derrida ist sich der doppelten Perspektive im Denken der negativen Theologie wohl bewußt. Am Beispiel des Dionysios Areopagita weist er darauf hin, daß sich die mystische und die beweisführende, die verbergende und die darstellende Perspektive '(durch)kreuzen' und 'schneiden'.⁷¹ Und er stellt die kritische Frage nach dem Modus der wechselseitigen Bezüglichkeit beider Linien. "Wie lautet das Gesetz ihrer reziproken Übersetzung oder ihrer Hierarchie?"⁷² Am Schnittpunkt der Vermittlung, könnte man sagen, liegt die transdiskursive Erfahrung der mystischen Wahrheit. Wie davon sprechen? Die negative Theologie, die Mystik und die zugehörige Forschung tun es im Rahmen des onto-theologischen Weltbildes und im Interesse einer vorgegebenen Systematik, die positive Aussagen produziert, auch wenn diese nachträglich apophatisch relativiert werden. Derridas Ansatz jenseits der Onto-Theologie setzt bei einer Negation ohne vorgängige Position an, die im Akt des Redens notwendigerweise Affirmationen hervorbringt - und hier wäre der "systematische" Ort onto-theologischer Wiederaneignung -, Affirmationen, die im Prozeß der Rede negiert, "differenziert" werden. Derrida interpretiert die Texte des Pseudo-Dionysios und Meister Eckharts, gerade weil es ihm darum geht, die Positionen abzugrenzen, im philosophisch-systematischen Zusammenhang der negativen Theologie, ohne sich auf die Bewegung des mystischen Sprachspiels als solche einzulassen, das - in dekonstruktionistischer Perspektive - auch, wie es Derrida mit anderen "kanonischen" Texten getan hat, jenseits seiner onto-theologischen Veran-

⁶⁹) Vgl. Derrida, *Wie nicht sprechen*, 23.

⁷⁰) Vgl. Derrida, *Wie nicht sprechen*, 18.

⁷¹) Vgl. Derrida, *Wie nicht sprechen*, 45.

⁷²) Derrida, *Wie nicht sprechen*, 45.

kerung als "Textpraktik"⁷³ gelesen werden könnte. Eine Lektüre mystischer Texte als "Schrift" ließe die göttliche Position als sich ständig selbst negierenden Effekt der Zeichen erscheinen, der die Rede von Gott, das Weiterreden, erst motiviert - eine Auffassung, die der theologischen Intention und der Erfahrung des Mystikers gewiß widerspricht, die jedoch seine mediale Texterfahrung⁷⁴ durchaus zuläßt. Die ästhetische Funktion der mystischen Sprache kommt in ihrer Medialität zum Tragen, wo das ständige Durchstreichen von Bedeutungen vor dem Umschlag in die Einheit der göttlichen Erfahrung als aufschiebende und damit zugleich verräumlichende Perspektive einer fundamentalen Differenz wahrgenommen wird, die sich von Derridas *différance* freilich durch die Möglichkeit einer abschließenden Aufhebung in die Einheit unterscheidet. Doch diese Möglichkeit liegt immer außerhalb des Textes.

Ich habe zu zeigen versucht, daß negative Theologie und Dekonstruktion zwei prinzipiell verschiedene philosophische Modelle sind, zwischen deren Textpraktiken wechselseitige - onto-theologische bzw. dekonstruktive - Aneignungen möglich sind. Derridas Text selbst reflektiert die fundamentalen systematischen Probleme eines Vergleichs, den die Inkommensurabilität der Diskurse verunmöglicht, abgesehen davon, daß die Operation des Vergleichs als solche immer schon dem onto-theologischen Diskursfeld angehört. Die "Spuren" der Dekonstruktion sind nicht systematisierbar und damit auch nicht vergleichbar. Selbst die Rede von der und über die negative Theologie ist vom Standpunkt der Dekonstruktion aus problematisch:

*Wie angemessen von der negativen Theologie sprechen? Gibt es eine solche? eine einzige? ein regulatives Modell für weitere? Kann man daran eine Rede ausrichten? Gibt es eine Rede nach ihrer Maßgabe? Ist man nicht genötigt, von der negativen Theologie gemäß den Modi der negativen Theologie in einer zugleich ohnmächtigen, erschöpfenden und unausschöpflichen Weise zu sprechen? Gibt es je anderes als eine "negative Theologie" der "negativen Theologie"?*⁷⁵

Aus prinzipiellen systematischen Gründen also ist eine vergleichende Rede über negative Theologie und Dekonstruktion nicht möglich. Dennoch setzt sich Derrida mit den Textzeugnissen der negativen Theologie auseinander, läßt sich auf sie ein, schreibt sie weiter, dekonstruiert sie. Indem er dies tut, inkorporiert er diese Texte dem eigenen, einmal mehr, aber anders, produktiver, als seine Kritiker es tun, eine Relation, eine intrikate, widersprüchliche und doch sympathetische, herstellend. Die vermeintlich kritische Frage nach der vermeintlichen Identität zweier Positio-

⁷³) Derrida, *Wie nicht sprechen*, 9.

⁷⁴) Vgl. auch Haug, "Das Gespräch", 270ff.

⁷⁵) Derrida, *Wie nicht sprechen*, 26.

nen gerät selbst in die dekonstruktive Bewegung eines aufschiebenden, weil nicht dem metaphysischen Modell verpflichteten Diskurses. Damit erweist sich einmal mehr die in ihrem dekonstruktiven Potential aufbewahrte spezifische Modernität der mystischen Texte.