

Faszination und Kritik der
Postmoderne

John Milbank

Das Ende der Aufklärung:
postmodern oder
postsäkular?

I.

Gäbe es eine Postmoderne, wäre sie postsäkular. Denn die Moderne ist nicht, wie Heidegger voraussetzte, in erster Linie das «Zeitalter des Subjekts» gewesen. Dieser Begriff schützt vor, das Charakteristikum der Aufklärung sei die Eroberung göttlicher Eigenschaften durch den Menschen: Die Rückführung von Substanz, Grund und Identität aus einer äußerlichen, fernen Transzendenz in ihren «wirklichen» Sitz der innerweltlichen Transzendenz des wissenden Subjekts. Dieses Setzen eines unabhängigen, ursprünglich gott-losen Subjekts ist jedoch nur eine Erscheinungsform von etwas noch Entscheidenderem und Maßgeblicherem, nämlich dem Säkularen. Eine andere, ebenfalls «grundsätzliche» Erscheinungsform ist der Staat: Auch er wird als unabhängig und sich selbst regulierend betrachtet. Er besitzt sein innerhalb der ihm selbst gesetzten Grenzen geltendes Gesetz und bezieht sich nicht mehr auf «das Gute» oder andere über ihn hinausgehende Normen. So-

wohl die moderne Seele als auch der moderne Staat sind aus sich selbst heraus deutbar: Mit dem, was sie sind, ist gleichermaßen der Schlüssel zu ihrer Deutung vorhanden, der zugleich ein *Gesetzes*-Kodex ist, der ihnen befiehlt, sich selbst wieder gestaltend Ausdruck zu geben.

Was aber kommt zuerst — das Subjekt oder der Staat? Die aufgeklärte Moderne ist durch einen Bruch zwischen zwei konkurrierenden Grundlagen gekennzeichnet. Sie ist *entweder* für den Vertragsstaat eingetreten, der durch schon vor ihm seiende, freie und autonome Individuen gegründet worden ist, *oder* für das Individuum, das in seiner Freiheit nur als Bürger eines bereits vorgängigen sozialen Ganzen verwirklicht wird. Dieses Schwanken wiederholt in immanentistischer Gestalt — da Seele und Staat nun als vom Transzendenten losgelöst gedacht werden — die Frage Platons, ob Gerechtigkeit zuerst in der Seele oder zuerst in der *Polis*¹ zu finden sei. Es ist ein Schwanken zwischen dem Nahen und dem weit Entfernten: Mir *nah*, und daher scheinbar besser erkennbar, ist die Gegenwart meines Selbst und meiner physisch verkörperten Singularität; mir fern ist der Staat, der einleuchtender als total und unabhängig gedacht werden kann, der aber dennoch in seiner Ferne und bloß funktionalen Körperlichkeit wirklich «schwer zu fassen ist». Als Ausgangspunkt ist festzuhalten, daß das Subjekt einen epistemologischen, der Staat einen ontologischen Vorrang hat, und daß die Bezugnahme des einen auf das andere eine notwendige gegenseitige Ergänzung darstellt, die natürlich nie die Defizite beider ausgleichen kann. Wie also zwischen dem Nahen und Entfernten wählen?

Und trotzdem fand die Moderne einen Weg, dieser psychopolitischen Verwicklung entgegenzuwirken. Als Erscheinungsformen der Immanenz sind sowohl Subjekt wie Staat räumlich und statisch: Substanz und Wesen erhoben sich über den Fluß der Zeit. Sie raubten Gott die Eigenschaften der Identität, des Grundes, des Willens und der Zweckursache, aber *nicht* die der Unendlichkeit. Letztere Eigenschaft kann nur dem Ganzen der *Natur* in ihrer zeitlichen und räumlichen Ausdehnung zukommen (wenn man von der Pseudo-Unendlichkeit, die Hegel in seinem verfehlten Versuch, die Seele/*Polis*-Aporie zu lösen, dem Staat zuschrieb, absieht). Wenn die Natur in ihrer Unendlichkeit und Unbegrenztheit der wahre Sitz einer sich

selbst regulierenden Immanenz ist, dann steht man einem zeitlichen, sich immer verändernden Prozeß gegenüber, dem wir keine ihm inwohnenden Zwecke, Substanzen oder Wesensmerkmale zuschreiben dürfen, sondern der offensichtlich jedwede Verschiedenheit, jedwede Ordnung, Unordnung und Neuordnung einschließt. Auch wenn der Rekurs auf einen solchen zeitlichen Fluß heute als «postmodern» charakterisiert wird, ist die Epochenzuordnung falsch: Schon einige Philosophen der Renaissance und später Baruch Spinoza förderten einen solchen antitranszendenten Naturalismus, der die Transzendenz-in-Immanenz des Humanismus ablehnte².

Solch ein naturalistischer Immanentismus ist die vollendetere Form von Modernität, Atheismus und dem Säkularen. Denn er distanziert sich in zweifacher Weise vom metaphysischen Theismus: einmal vom transzendenten Gott, und sodann von einer halbtranszendenten Menschheit, die sich bemüht, das fest bei sich in der Tiefe zu halten, was vorher in den Höhen des Himmels schwebte: nämlich Substanz, Identität, Zweckursache und eine Hierarchie der Werte. Es scheint beinahe, daß für eine Ermöglichung des Postsäkularen eine Infragestellung der *kritischen* Zeugnisse des zwangsläufigen Immanentismus notwendig ist. Das möchte ich in diesem Aufsatz versuchen. Dabei taucht jedoch eine gewaltige Schwierigkeit auf, die zunächst benannt werden muß.

In einem Fall ist der Atheismus des Immanentismus deutlich ausgeprägt — im anderen Fall weniger. Denn nur der *Rivale* Gottes, das menschliche Subjekt, versucht, Gott von seinem Platz zu verdrängen und ihn auf diese Weise zu leugnen (aus diesem Grunde führt Nietzsche den Atheismus auf *Ressentiment* und Selbsttäuschung zurück)³. Der Immanentismus (von Spinoza bis Nietzsche und Heidegger — sogar bis Derrida und Deleuze?) dagegen beschwört eine andere Gottheit; diese ist der ganze zeitlich-räumliche Prozeß, der uns unsere Identität vor uns selbst gibt und es dabei doch nicht tut. Wenn der Immanentismus tatsächlich die vollkommenste Form der «säkularen Abriegelung» darstellt, hat diese Abriegelung eine paradoxe Wiederanrufung des Heiligen zur Folge. Um dies zu belegen, muß ich nochmals auf das Problem des Schwankens zwischen Nahem und Fernen zurückgreifen. Es macht nicht nur die

notwendige, aber sinnlose wechselseitige Ergänzung zwischen Psychologie und Politik aus, sondern bestimmt auch den ganzen Entwurf der Metaphysik. Hier funktioniert dieses Schwanken in folgender Weise: Die beste Art eines «sich selbst gegenwärtigen» Wissens ist das Wissen, das ich selbst von mir als Wissendem habe. Aber der beste Vertreter eines sich selbst genügenden, ersten «Grundes seiner selbst» ist etwas Fernes, Totales, alles Umfassendes: «Gott» oder die Totalität des Seins. Wo also ansetzen beim Wissen — bei mir selbst als Wissendem oder bei Gott als dem alles Verursachenden? Das Mittelalter optierte für letztere Möglichkeit — die Moderne schwankt seit Descartes zwischen beiden. (Selbst bei Descartes wird die *anfängliche* Option für die Priorität des menschlichen Wissens, wie Jean-Luc Marion gezeigt hat, bald aufgegeben)⁴. Was aber geschieht, wenn die cartesianischen Begründungen des wissenden Subjekts abgelehnt werden? Was geschieht, wenn realisiert wird, daß das «Selbst» nur eine Spur von etwas ihm Vorausgehendem, etwas immer weiter Zurückweichendem und daher schwer Faßbarem ist? Man wird dann die Hoffnung der modernen Kritik aufgeben müssen, die jeden Anspruch, das Entfernte zu wissen, als Anmaßung ablehnte und versuchte, einen Bereich des sicheren und klar «auf der Hand liegenden» Wissens zu definieren. Kritisch sein heißt nun stattdessen (für die «Postmoderne»), unser Verflochtensein mit dem Entfernten immer aufs neue mitzudenken, und so jeden Anspruch auf spezifizierbares, klar auf der Hand liegendes Wissen als willkürliche Verdrängung dieses Zusammenhangs zu entlarven. In diesem Sinne gibt es für den Immanentismus eine *Wiederkehr* der Priorität des Entfernten: Obgleich dieses nun nicht mehr ein entferntes, transzendentes «Objekt» bezeichnet, sondern vielmehr einen Prozeß, den wir nicht in Gang gesetzt haben und den beherrschen zu können wir nicht hoffen. Seine vollkommene Enthüllung allein würde unsere intimsten und dringlichsten Geheimnisse enträtseln.

So seltsam es auch scheint, ist es gerade ein hyperkritischer Gedanke, der sich auf einen endlichen, allumfassenden Prozeß, der ontologisch beherrschend und entscheidend ist, bezieht und ihn sogar — wenn auch indirekt — *charakterisiert*. Man mag dies *différance*, «Deteritorialisierung» oder «absolute Geschwindig-

keit» nennen. Kann aber dieser hyperkritische Gedanke wirklich dem aporetischen Schwanen zwischen dem Fernen und Nahen, das für die Metaphysik als solche konstitutiv ist, entkommen? Die Antwort lautet nein — die *Aporie* taucht in neuer Gestalt wieder auf. Im Poststrukturalismus ist, was als ontologisch primär und allein als «wahr» zitierbar gilt, ein anarchistischer, jeden einzelnen betreffender Verteilungsprozeß, der sich aber dennoch nie von uns erfassen läßt und *nie* «wahrheitsgemäß vorgestellt» werden kann — während das «Wissen» sich auf die illusorische Vergegenwärtigung des Selbst und die Identität des klar auf der Hand liegenden Wissens beschränken muß. Wissen *wird* nur wahr, wenn es mittels der Ironie in eine unendliche Distanz zu seinem Gegenstand getreten ist. In dieser Konstruktion wird die *Aporie* des Nah/Fernen nur durch eine unbegründbare *Entscheidung*, das Verhältnis zwischen der Weitentfernt-Determinante und der «Gegenwärtig»-Determinante als eine vom Zufall abhängige Unterschiedslosigkeit zu verstehen, überwunden. Das heißt, es gibt keine «Wahrheit» in irgendeiner vergänglichen Gegenwart, keine «Teilhabe» des Nahen im Fernen, weil das Entfernte keinen Druck ausübt, indem bestimmte Prioritäten, *diesen* oder eher einen anderen Weg zu gehen, gesetzt werden — ganz gleich ob in ethischen oder ästhetischen Fragen. Die Frage aber, die sich hier stellt, lautet: Wie kann man das *wissen*? Wie ist es möglich — da man sich doch früher auf die kritische Priorität des «Unbewußten» berufen hat, auf das, was immer schon «vor» uns beschlossen wurde, und zwar aus «Gründen», die wir nie begreifen können —, daß man jetzt gerade emphatisch den «chaotischen» Charakter der Totalität und ihre vollkommene Gleichgültigkeit gegenüber Unterscheidungen verteidigt? Denn es ist aus sich selbst heraus einfach *nicht* evident, daß jedes Spiel der Wahrheit nur ein örtliches Ritual innerhalb einer gewissen eher ultimativen und total zufälligen Verteilung ist. Diese Konzeption kann selbst nur den Status einer von mehreren, «in Erwägung gezogenen» Möglichkeiten haben. Sie hat allerdings eine gewisse *epistemologische* Priorität — denn wir alle können schließlich darin übereinstimmen, daß alles möglich ist, daß die Regeln unendlich zu variieren sind. Das aber läßt sich nicht klar in eine ontologische Aussage übersetzen: *Keine* gegenwärtige Re-

gierungsform ist beweisbar, selbst die anarchistische nicht.

Muß man daher ein *nur* kritisches Hinausgehen über die Philosophie (Metaphysik) in Frage stellen? Beinhaltet diese Überschreitung nicht ebenfalls die Wiederkehr des Religiösen? Und zwar in dem Sinne, daß es *durch kritisches Denken* offenbar geworden ist, daß man, um überhaupt zu denken oder zu handeln, unausführbare Entscheidungen hinsichtlich der Beziehung zwischen dem absolut Entfernten und dem zeitlich Gegenwärtigen treffen muß.

Spinoza hat versucht, dieses *Verhältnis* innerhalb der Philosophie zu überwinden: Auf der einen Seite betrachtete er das Wissen als das «Nahe», als meinen Zuwachs an Stärke und Freude, insofern ich *mit* so vielen anderen Lebewesen wie möglich zusammen handeln kann. Auf der anderen Seite betrachtete er das Wissen als das «Ferne», da das einzig vollkommene, «wahre» Wissen die ganze, unendlich sich wirklichschende Aktivität der Totalität des Seins ist. Um diese Kluft zu überwinden, sprach er von einer «dritten Art des Wissens» als einem plötzlichen Übergang vom eigenen Standpunkt handelnden Wissens zu einer Intuition des Handelns/Wissens von *Deus/Natura*⁵. Die spätere Antwort Schleiermachers (und anderer Romantiker) hierauf war sicher richtig. Er folgte Spinoza in seiner Entthronung des theoretischen Wissens eines Subjekts, das Objekte zu «erfassen» versucht, und in der Entthronung des praktischen Wissens eines Subjekts, das sich selbst Gesetze zu geben versucht. Aber über Spinoza hinaus bestand er nachdrücklich darauf, daß — obwohl dies durch die Kritik unvermeidbar erscheint — die Beziehung des Selbst zur Totalität viele mögliche, transzendental nicht beurteilbare Bestimmungen erlaubt: Daher, so seine Forderung, gehöre sie in den Bereich der «Religion»⁶. Gilles Deleuze und Felix Guattari haben kürzlich behauptet, das der Philosophie als solcher Eigentümliche sei die Ablehnung der Transzendenz, die für die Definition von Religion maßgeblich ist, und die Behauptung der sich selbst genügenden Immanenz⁷. Wenn aber selbst eine an die Immanenz gebundene (und dadurch im Höchstmaß reine?) Philosophie mit ihrer Kritik nicht die *Aporie* vom Nahen und Fernen lösen kann, dann hat Schleiermacher recht: *Selbst* das der Philosophie zutiefst Eigene, das Denken der Totalität, ist dann der Über-

nahme durch die Religion unterworfen — so daß die von der Philosophie erwählte Affinität zur Immanenz nur als eine von vielen anderen «religiösen» Vorlieben erscheint.

Der Zug der Moderne, der *am stärksten* die Transzendenz (sowohl innerhalb als auch außerhalb der Welt) widerlegt, erweist sich dann als nicht eindeutig «säkular». Ganz im Gegenteil muß er, indem er die endliche Selbst-Abschließung des menschlichen Seins ablehnt, aus Gründen der Kritik diese noch einmal auf etwas hin überschreiten, das um eben derselben Kritik willen ausgegrenzt sein müßte — das Heilige. Aber kann es heute eine andere konkurrierende Methode des Überschreitens geben, die gleichermaßen kritisch wäre und dennoch weitreichend genug, sofern es sich um ein genuin transzendentes «Jenseits» handelt? Daß dies möglich ist, möchte ich (in abgekürzter Weise) wie folgt zeigen.

Die Anrufung eines Schöpfergottes in Christentum und Judentum hat nicht in irgendeiner direkten Weise mit den Aussagen der Metaphysik oder «Onto-Theologie» übereingestimmt, das heißt, mit der Bezugnahme auf Gott/das Sein als einer *causa sui* und einer *causa prima*, die von einem denkenden Subjekt als eine Art ultimativen Objekt erkannt werden kann und von diesem Subjekt an die letzte Stelle einer induktiv/deduktiven Ursachenkette gestellt wird⁸. Im Gegenteil — wenn man Autoren wie Augustinus, Pascal oder Kierkegaard anführt, müßte man sagen, daß ihr dem philosophischen entgegengesetzter theologischer Diskurs durch eine *Intensivierung* der *Aporie* des Nahen und Fernen gekennzeichnet ist, so daß er nicht einen von beiden Polen bevorzugt, sondern (wie der Poststrukturalismus) zwischen beiden in einem mittleren Bereich schwebt, der sowohl «Gott» wie auch das menschliche Subjekt auf den Plan treten läßt, und zwar nur durch eine fortwährende Enteignung beider. In diesem Bereich kann Gott nur insofern «erkannt» werden, als das Subjekt sich in einer Bewegung der Liebe auf ihn hinbewegt, aber damit diese Liebe angemessen ist, darf sie kein vorstellbares, denkbare Objekt haben und muß frei von begrenzten Zielvorstellungen sein. Hier kann «Transzendenz» sicherlich nicht die «ideologische» Privilegierung, Verwesentlichung und Verabsolutierung irgendeines vorgegebenen Objekts, Subjekts oder einer Ordnung sein; im Gegenteil, die

Welt wird in diesem Verhältnis zu etwas vollkommen Jenseitigem, kategorisch Anderem und Unerreichbarem, weniger groß und wichtig. Doch selbst wenn das Subjekt nur «es selbst» ist in seiner Bewegung hin auf diese Transzendenz, in diesem aus Gnade von ihr Gerufensein — ist es sich doch nie selbst gegenwärtig, ist es immer determiniert, steht es neben sich, ist es durch die Bewegung der Liebe aus sich selbst herausgetragen.

Daher versucht die «orthodoxe» Theologie nicht, die aporetische Mitte des Diskurses aufzuheben (außer da, wo sie von einer erstarrten Metaphysik kontaminiert ist). Sie hält an der aporetischen Notwendigkeit fest, das unbestimmbare Verhältnis von Nahem und Fernem zu bestimmen, und behauptet dennoch nicht, dieses Verhältnis allein kraft des gegenständlichen Denkens «verstehen» zu können. Sie begreift es vielmehr entsprechend seinem *eigenen Logos* der Liebe als die Priorität des unerschütterlichen, aber sich selbst aufgebenden Sehnsens. Bestätigung erwächst hier nicht aus dem «Sehen», sondern aus Verzicht und Sichüberlassen⁹.

Nachdem ich zuerst die These aufgestellt habe, der «Immanentismus» des Poststrukturalismus konstituiere eine verborgene Religiosität, habe ich nun versucht, eine Weise der Bestätigung der Transzendenz aufzuzeigen, die einen entsprechenden Anspruch erheben könnte, «postmodern» zu sein und aus dem Tod des Subjekts hervorzugehen (oder eine Weise seines Todes darzustellen). So begeben wir uns nun in einen Bereich jenseits der Philosophie, jenseits selbst der «kritischen Theorie», aus eben noch mehr hyperkritischen Gründen, in den suprakritischen Bereich der Theologie bzw. der miteinander konkurrierenden Theologien. Solcherart ist das Postsäkulare — und damit erfüllt sich die Hypothese Walter Benjamins —, daß die Philosophie der Zukunft «sich entweder selbst als Theologie bezeichnen oder ihr übergeordnet werden würde»¹⁰.

II.

Es gibt keine Beurteilungskriterien für die verschiedenen Theologien, und dennoch haben wir zu urteilen; um dies zu ermöglichen, ist die Kritik aufgefördert, wenigstens präzisere Unterscheidungen vorzunehmen. Ich möchte nun — im Interesse von Entscheidung und Beurteilung

— drei meiner eigenen Unterscheidungskriterien vorzustellen wagen.

Zuerst und vor allem ist der Immanentismus offenkundig nicht weniger *dualistisch* als die Theologien der Transzendenz. Das von letztgenannten beschworene «Jenseits» ist kein Jenseits «außerhalb» dieser Welt, weil «diese Welt» eine totalisierende Denkfigur ist, die nur der Immanenzphilosophie bzw. -theologie eigen ist. Für die christliche und jüdische Theologie gibt es tatsächlich kein «Ganzes», sondern nur das unaufhörliche «Ankommen» des Jenseitigen mit jedem neuen zeitlichen Wachstum, das immer die Selbstüberschreitung, die die Liebe ist, vollzieht. Das «Jenseitige» erscheint immer wieder vor uns, neben uns, gegenüber von uns, wie das kleine Kind, das aus der Wiege heraus nach uns ruft. Das gibt aus ontologischer Sicht jedem neuen Augenblick die Qualität des Erstmaligen, Ursprünglichen; er wird keinem ihn hervorbringenden Prozeß untergeordnet, aber auch nicht übergeordnet. Eine in dieser Weise hergestellte Beziehung zwischen einem jeden endlichen Ding und dem «jenseitigen» Ursprung *verbietet* irgendwelche Dualismen oder hierarchische Diskriminierungen innerhalb der Welt.

Im Gegensatz dazu ist der Immanentismus dazu prädestiniert, immer wieder in Dualitätsdenken zurückzufallen. Wenn das «Ganze», oder der umfassende zeitlich-räumliche Prozeß absolut gesetzt werden, dann muß — selbst wenn dieses Absolute nur durch sein «Zerbrechen» in endliche Augenblicke existiert und in Erscheinung tritt (so die post-heideggerianische Modifizierung von Spinoza) — der ganze, umfassende Prozeß in seiner Anarchie und Indifferenz immer noch «Gebietet» sein; so daß *entweder* die einzelnen Dinge in ihrer «Wahrheit» als determinierte Teile eines Ganzen diesem einverleibt werden *oder* in der prahlerischen Selbstdarstellung ihrer «Falschheit» mit diesem Ganzen unvereinbar sind, indem sie seinen Ausgangspunkt ablehnen. Während der Dualismus der Transzendenz sich in gewisser Weise selbst aufhebt, weil ein Endliches nur «ist», wenn es seine Endlichkeit in seiner Hingeordnetheit auf einen nicht-endlichen Ursprung (welcher *als* nicht-endlicher *kein* alles begründender, sondern selbst immer schon ergänzter Ursprung ist — nur «vor» allem, das geschieht, *wie* es geschieht) leugnet, stellt der Dualismus des Immanentismus eine *Wiedereinsetzung* des auf Gegensätz-

lichkeit beruhenden Platonischen Dualismus dar, der zwischen einem unverändert bevorzugten und unvermeidlich selbsttrügerischen Ausgangspunkt besteht¹¹. (An dieser Stelle gilt es aber festzuhalten, daß die Platonische *metaphysische* Vorgehensweise der Bestätigung einer Transzendenz, die etwas Innerweltliches über sich selber erhöht, selbst — wie Kierkegaard erkannte — immer innerhalb der Immanenz eingeschlossen bleibt¹². Aber umgekehrt gilt, daß ein Immanentismus, der beansprucht, reine Philosophie zu sein, immer wieder in metaphysische Transzendenz übergeht).

Zweitens tilgt der Immanentismus *nicht* weniger offenkundig das Subjekt als die Theologien des Transzendenten. Um diesen Punkt zu begreifen, muß man zunächst sehen, daß der Poststrukturalismus nicht das Subjekt dekonstruiert, sondern vielmehr die Subjekt-Objekt-Dualität in ihrer wechselseitigen Zugehörigkeit und Bestärkung. Anstatt dieser Dualität postuliert er jedes *ens* als eine Art Subjekt/Körper, und besteht daher z.B. in der Nachfolge Bergsons darauf, daß jede physikalische Bewegung auch ein «Bild» oder die bedeutungstragende Repräsentation des früheren durch den nachfolgenden Augenblick miteinschließt¹³. Das Subjekt als solches abzuschaffen heißt, den Primat der widerspiegelnden Repräsentation (Theorie) und der Dominanz des Freien über das Untätige (Praxis) zu verbieten; und doch ist das, was dafür an seine Stelle tritt, ein hoch «subjektiviertes» Universum, oder eines, in dem jedes *ens* durch seine einzigartige Stellung in Beziehung zu anderen *entia* und durch seine Fähigkeit zu spontaner und kreativer Umstrukturierung dieser Beziehung (eine Fähigkeit, die «Repräsentation» ermöglicht und erfordert, aber sicherstellt, daß es sich niemals selbst darstellen kann — *ausgenommen* als etwas anderes) definiert ist. Es handelt sich dabei um eine unendliche Verkettung von selbst handelnden und mit sich handeln lassenden Subjekten/Körpern, deren komplizierteste Verflechtung «Menschheit» genannt wird.

Die «Subjektivierung» der Wirklichkeit tritt tatsächlich erst «nach» dem Schwinden des menschlichen Subjekts ein. Dennoch muß der Poststrukturalismus auf der Ebene einer Totalität, auf der Ebene der Beschwörung eines vom Zufall bedingten Absoluten, den Primat der Beziehung zwischen Subjekt/Körper und Subjekt/Körper *leugnen*. Denn laut Deleuze und

Guattari beziehen wir uns nicht auf «das Absolute» (Deterritorialisierung)¹⁴ als auf ein anderes Subjekt/Körper oder das unendliche «Erscheinen» von Subjekten/Körpern, sondern durch unsere zugrundeliegende Identität als *denkende* Wesen (*res cogitans!*) mit dieser «unendlichen Geschwindigkeit»¹⁵. Letztere ist sowohl *Physis* als auch *Logos*, und liegt jenseits aller Beziehungen, da die unendliche Geschwindigkeit der Wirklichkeit durch die sofortige und vollständige Wiederkehr dieser Bewegung, die *Logos* ist, charakterisiert ist und sich erst zeitlich verzögert in *unserem* Verstehen manifestiert. Daher wird auf der Ebene des absoluten «Chaos» der Primat der Wahrheit als vollkommene Selbstvergegenwärtigung und -darstellung wiederhergestellt, und der Primat der Relation durch Liebe — wo die Andersheit des ersehnten Anderen den Bereich des Wissens übersteigen muß — negiert. Aber, was noch wichtiger ist, der *Philosoph* ist jemand, der seiner Identität mit diesem Absoluten Vorrang gibt. Er ist es, der (durch Bekämpfung der «vor-philosophischen» Annahme eines «Plans der Immanenz») behauptet, daß die wechselseitigen Beziehungen von Subjekten/Körpern (oder, in Deleuzes Begrifflichkeit, von Einzigartigkeiten/Begebenheiten) nur als Einschränkungen der unendlichen Geschwindigkeit möglich sind. Ist letztere aber nicht ein *Objekt*? (Wenn auch ein kaum nachweisbares und kaum darstellbares)? Und ist nicht der Philosoph selbst nicht durch ironische Distanzierung von diesem Fließen und daher durch seine Selbstversicherung als *wissendes* Subjekt gekennzeichnet? Einer, der danach strebt, darzustellen und *nicht* primär zu handeln und zu lieben. Innerhalb der Philosophie ist das Entfernte immer als ein Objekt und als etwas durch reflektierendes Wissen Erreichbares charakterisiert worden, gerade weil es als die ferne Grenze einer immanenten Totalität gedacht wurde. Wenn daher Deleuze die Gebärde eines Engagements für die Philosophie und die Immanenz macht, so bedeutet das für ihn unvermeidlich, sich zu entscheiden, beim Subjekt zu bleiben (wenn auch nur *als* Philosoph), und zwar in genau dem Sinn, den der Poststrukturalismus angeblich zu überwinden sucht.

Andererseits können die Theologien des Transzendenten logisch bei der Letztgültigkeit der wechselseitigen Beziehungen zwischen Subjekten/Körpern bleiben. (Obwohl sie sich dabei

— dem Vorgehen des frühen Tertullian folgend — freimachen müssen von der Last des metaphysischen Erbes, das Gott eher als «Geist» denn als Materie charakterisiert.) Sie können dies tun, weil sie die Beziehung des einzelnen zum Absoluten nicht als ein Problem der Koinzidenz von Natur und Identität deuten, sondern vielmehr als «etwas wie» die Liebesbeziehung zwischen Subjekten/Körpern untereinander. Wenn es schon in einer solchen Beziehung immer so ist, daß das eine Subjekt zum Teil von dem anderen Subjekt sich selbst gegeben wird, dann kommt dies im Falle der Beziehung zu einem Schöpfergott auf seine maximale Höhe: Selbst mein aktivstes und freiestes Sein ist nichts anderes als die Liebe Gottes zu mir.

Drittens ist der Immanentismus mit seinen Implikationen offensichtlich keinesfalls in einer friedlicheren und unangefochtenen Lage. Ihm gegenüber haben Berufungen auf die Transzendenz einen harten Stand: Verabsolutieren solche Berufungen nicht die Gewalttätigkeit des Siegers, der diese mit einer heiligen Phrase kaschiert? Dies aber kann nur gelten von einer falschen, «metaphysischen» Transzendenz. Wohingegen die Prozeßaussichten gegen die Immanenz unanfechtbar sind. Ihre eigenen Anwälte versuchen ihre Sicht einer ontologischen *Agonie* gar nicht zu verheimlichen. Denn wo jede Behauptung willkürlich ist, wo jede Andeutung einer gesicherten Gegenwart nur dadurch standhalten kann, daß man die Fließbewegung, die untergründig in ihr wirksam ist, unterdrückt, dort kann Gewalttätigkeit nie überwunden werden, und dann ist die beste Weise politischen Widerstands eine asymptotische, aber niemals realisierbare Annäherung an die «unendliche Geschwindigkeit» (und an den schrecklichen Frieden einer anarchischen Identität mit sich selbst).

Nochmals: Der Poststrukturalismus entpuppt sich immer mehr als etwas im Grunde genommen Philosophisches und Platonisches. Der Philosoph-König kann «Wahrheit» (Deterritorialisierung) im Staat nur um den Preis zur Geltung bringen, daß er sie verraten muß. Und Friede kann zwar Gegenstand der Kontemplation sein, aber nicht wirklich hergestellt werden.

Wo die ontologische Differenz zwischen dem Sein und den Seienden — so wie es beim Poststrukturalismus der Fall ist — gekennzeichnet ist durch gewaltsamen Bruch und Ausflucht,

dort muß dies auch dazu führen, daß jede ordnungsgemäße Grenzüberschreitung zwischen Seienden von diesen Kategorien bestimmt wird; denn die ontologische Differenz tritt (für den Immanentismus) allein in diesen Grenzüberschreitungen und durch sie zutage. Und dennoch hat es den Anschein, daß dieser Diskurs sich auf dem schnellen Rückzug von solch einer politisch unannehmbaren Schlußfolgerung befindet. Derrida selbst spricht neuerdings von der unwiederauffindbar verlorenen Spur nicht im Sinne eines Bruchs, sondern vielmehr im Sinne (ähnlich wie Levinas) unseres Vorbestimmtseins zu einer Verantwortung für einen anonymen «anderen», der «mich» unausweichlich affiziert, bevor «ich» noch wirklich bei ihm angekommen bin¹⁶.

Diese neue Wende kann wohl eher als von Hoffnung bestimmt erscheinen als daß sie in sich logisch wäre. Eine Bestimmung der Spur als Liebe statt als Bruch ist *kritisch* nicht nachvollziehbar. Objektiv ist der «Anruf» tatsächlich anonym und kann alles Beliebige bezeichnen. Das Identifizieren des Anrufenden (und wie könnte jemand dies nicht schon immer getan haben?) als des immanenten Seins oder — als Alternative dazu — als des Anderen auf der Linie des transzendenten Gottes ist ja eher eine Sache der «religiösen» Entscheidung.

Selbst Levinas' Versuch, das Ethische in erster Linie vorreligiös als unsere einem Opfer gleichkommende und unbegrenzte Verantwortung für ein mit keinerlei Kennzeichen zu fassendes Anderes, dessen Personalität immerzu zurückweicht hinter seiner Erscheinungsweise, erweist sich als inkohärent und unangemessen. Denn diese Vorgehensweise sperrt sich selbst ein in eine nicht zu rechtfertigende transzendente Behauptung einer noumenalen Sphäre, welche es ermögliche, die ethische Beziehung in einem *a priori* zu allem theoretischen Wissen zu bestimmen. Dieser Anspruch, die Priorität des Ethischen zu «beweisen», fesselt das Ethische zugleich an einen leeren «vorontologischen» Formalismus. An einen Formalismus, der die *politische* Wahrheit aussperrt, die (noch vor dem Aufkommen der Frage nach dem Zulassen von Forderungen des oder der anderen oder nach der Notwendigkeit, sich seiner oder ihrer anzunehmen, wenn ihm oder ihr Unrecht geschehen ist) die Frage nach der Verteilungsgerechtigkeit aufwirft, wie wir z.B. — konkret gesprochen —

unser jeweiliges Gemeinschaftsleben nach Art einer musikalischen Harmonie gestalten können, in welcher — ungeachtet aller Bewegung und aufgrund aller Bewegung — alles den ihm eigenen Platz findet, obwohl es kein Gesetz und keine Regel für ein schlichtendes Eingreifen in die «Platzsuche» gibt.

All dies halb und halb anerkennend, hat sich Levinas nun — wie vor ihm schon Kant — bewegt von der Frage einer «dyadischen» wechselseitigen Anerkennung hin zur Frage nach einem «triadischen» Urteil (denn wenn es *zwei* andere gibt, muß man diskriminieren und spalten). Auch hin zu der Frage nach der Verleiblichung des «Sollens» im Sein¹⁷. Aber dies ist genau genommen der Punkt, an dem — für Levinas wie schon für Kant — die Ethik sich selbst überschreiten muß in Richtung auf die Religion¹⁸. Angeblich einen immanenten «subjektiven» Bereich abseits vom Sein zu entdecken, der noch vor unserer Entscheidung von ethischen Gesetzen regiert werde (Levinas' erster Ansatz), erweist sich als unhaltbar. Und zwar aus dem einfachen Grund, daß es nichtig ist, dem Nächsten Gutes zu wollen und für ihn Verantwortung übernehmen zu wollen, außer wenn es möglich ist, daß das Gute *sein* kann, daß es Fleisch annehmen kann in einem leibhaftigen Leben (und so allein wirklich werden kann). Daher ist der Wille, daß Gutes sein möge, gleichbedeutend mit dem Glauben, daß die Wirklichkeit unendlich aufnahmefähig ist für das Gute oder daß Seiende Beziehungen friedlicher Koexistenz und wechselseitigen Nutzens unterhalten können, die Geben und Empfangen und nicht Beraubung und Unterwerfung sind.

Wir können dies nie *wissen*, sondern nur glauben. Daher kommen Kant und Levinas an einen Punkt, an dem das ethische Wollen es notwendig macht, die Wirklichkeit letzten Endes zu denken als die Verleiblichung einer friedfertig ausgehändigten Gabe, die uns fähig machen soll zu der Annahme, daß sie für uns zu dem Ort wird, an dem auch wir friedfertig geben können. Wo eine solche Deutung gegeben wird, dort wird jeder Fall von gewalttätigem Bruch reduziert auf die Rolle einer nicht wesentlichen Kontingenz und bloßer Behinderung des Daseins.

So möchte ich behaupten, daß schon ein bloß kritisches Unterscheidungsvermögen die Agonie der immanentistischen Sicht aufdeckt

und daß sie — im Kontrast dazu — die jüdisch-christliche Berufung auf die Transzendenz als das einzige Mittel zur Aufrechterhaltung der po-

litischen Hoffnung enthüllt. Aber sie kann natürlich weder Glauben erzwingen noch unsere freie Wahl bestimmen.

¹ Siehe Plato, *Politeia*, Buch II bis IV, besonders Buch II, 368 d. An letztgenannter Stelle sind Nähe und Ferne umgekehrt — die Stadt ist näher und «deutlicher» und die Seele weiter entfernt und unklarer.

² Siehe Yirmiyahu Yovel, *Spinoza and other Heretics* (Princeton U.P., Princeton N.J. 1989); Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* (Frankfurt/M. 1966).

³ Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra* (Stuttgart 1930).

⁴ Jean-Luc Marion, *Sur le Prisme Metaphysique de Descartes* (Paris 1986) 97–137, 371–378.

⁵ Baruch Spinoza, *Ethik*, Teil V; Gilles Deleuze, *Spinoza: Practical Philosophy* (City Lights, San Francisco 1988) 79–83.

⁶ Friedrich Schleiermacher, *Über Religion*, 2. Rede, 4. durchges. Aufl. (Göttingen 1920).

⁷ Gilles Deleuze und Felix Guattari, *Qu'est ce que La Philosophie?* (Paris 1991) 38–50.

⁸ Siehe Jean-Luc Marion, *God Without Being* (Chicago U.P., Chicago 1991).

⁹ Die Kritik einer vorherrschend visuellen Metaphorik für das «Selbstverständnis» und die Beziehung zu Gott ist schon in Augustinus' *Confessiones*, Buch I–VII, enthalten. Siehe ebenfalls Marion, *Sur le Prisme*, 293–371 (über Pascal).

¹⁰ Walter Benjamin, *Über das Programm der kommenden Philosophie*, in: ders., *Werke* (Frankfurt/M. 1955).

¹¹ Siehe meinen Aufsatz *Problematising the Secular: the Post-Postmodern Agenda*, in: Philippa Berry und Andrew Wernick (Hg.), *The Shadow of Spirit* (London 1992).

¹² Søren Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, in: ders., *Gesammelte Werke* (Gütersloh 1979–1986), hier: Teil 11/12, 1981.

¹³ Henri Bergson, *Materie und Gedächtnis* (Jena 1919); Gilles Deleuze, *Cinema I: The Movement-Image* (London 1986).

¹⁴ Gilles Deleuze und Felix Guattari, *A Thousand Plateaus* (London 1988) 509–510.

¹⁵ Deleuze und Guattari, *Qu'est ce que La Philosophie*, 41.

¹⁶ Jacques Derrida, «Eating Well», or the calculation of the subject, in: *Who comes after the Subject*, hg. v. Eduardo Cadava u. a. (London 1991) 96–120.

¹⁷ Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence* (Den Haag 1981) bes. 153–165. Siehe auch Marion, *God Without Being*. Marions Version des Präontologischen ist überzeugender als die von Levinas, weil es nicht als Verantwortung charakterisiert wird, sondern als Liebe oder «freie Gabe», die immer schon die Gabe des Seins ist. Dennoch möchte man Marion fragen, ob Liebe als Gabe wirklich «vor» Liebe als Beziehung ist (und daher ontologisch)? Oder sind *beide* irgendwie vor dem anderen, und drückt genau das dann nicht die Trinitätslehre aus? Der Sohn ist nur durch das Ausströmen des Heiligen Geistes gezeugt; der Geist ist eine Gabe der Liebe von Vater und Sohn.

¹⁸ Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in: ders., *Die Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe (Hg.: W. Weischedel) Bd. VIII (Frankfurt/M. 1976) 649–879.

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé.

JOHN MILBANK

seit Oktober 1991 Dozent für Theologie an der Universität Cambridge. Vorher war er als «teaching fellow» von 1983 bis 1991 Inhaber der Maurice-Reckitt-Dozentur an der Universität Lancaster. Veröffentlichungen: *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (Oxford 1990) und *The Religious Dimension in the Thought of Giambattista Vico*, Bd. 1 und 2 (New York 1991/92). Anschrift: Dr. John Milbank, St. John's St., Cambridge, CB2 1TW, England.