

Dekonstruktion als ‚private Ironie‘ - eine Verhandlung zwischen Levinas, Derrida und Rorty

von Katharina Bahlmann und Henning Laux

Angesichts des Themas dieser Graduiertenkonferenz „Ethik und/oder Gerechtigkeit nach der Postmoderne“ möchten wir uns unter dem Titel „Dekonstruktion als ‚private Ironie‘ - eine Verhandlung zwischen Levinas, Derrida und Rorty“ nicht (nur) mit den Stärken postmoderner Theorien beschäftigen, sondern auch nach ihren Schwächen fragen. Ziel dieser Vorgehensweise ist es, Ansatzpunkte herauszuarbeiten, an welchen eine politische Theorie nach der Postmoderne ansetzen könnte.

Unsere Überlegungen nehmen ihren gemeinsamen Ausgangspunkt in Derridas viel diskutiertem Beitrag „Gesetzeskraft. Der ‚mystische Grund der Autorität‘“, in welchem Derrida aufzuzeigen versucht, worin die ethische Komponente der Dekonstruktion besteht und schließlich die These vertritt, dass die „Dekonstruktion [...] die Gerechtigkeit [ist].“¹ Im Kontext dieser These verweist Derrida auf den Gerechtigkeitsbegriff Emmanuel Levinas‘, in dessen Nähe Derrida des Öfteren auch sein gesamtes philosophisches Anliegen stellt. Arbeiten, wie beispielsweise jene Simon Critchleys oder Robert Bernasconis, haben es sich in der Folge daher zur Aufgabe gemacht, die Nähe zwischen dem Denken der Philosophen Derrida und Levinas hervor zu kehren und mit Hilfe einer vergleichenden Lektüre die beiden Ansätze befruchtend zu erhellen. Als Legitimation eines solchen Vorhabens führt Simon Critchley zu Beginn seines Aufsatzes „Überlegungen zu einer Ethik der Dekonstruktion“ die folgende Aussage Derridas an:

„Angesichts eines Denkens wie dem von Levinas habe ich niemals einen Einwand. Ich bin bereit, alles zu unterschreiben, was er sagt. Das bedeutet nicht, daß ich die gleiche Sache in der gleichen Weise denke, doch die Unterschiede sind da sehr schwierig zu bestimmen“².

Wir möchten diese Aussage Derridas umgekehrt als Rechtfertigung dafür zum Anlass nehmen, diesen ‚schwierig zu bestimmenden Unterschieden‘ nachzugehen, um zu sehen, ob trotz der unbestreitbaren Ähnlichkeit zwischen Levinas‘ Ethik und Derridas Philosophie der Dekonstruktion beide nicht in entscheidenden Punkten voneinander abweichende Gerechtigkeitskonzeptionen verfolgen. Daran anknüpfend werden wir einige Schwierigkeiten von Derridas Idee der Gerechtigkeit adressieren, die sowohl die philosophische als auch die politische Tragfähigkeit seiner Gedanken betreffen. In Auseinandersetzung mit John Rawls, Jürgen Habermas und Richard Rorty wollen wir schließlich einen Deutungsvorschlag unterbreiten, der den erkannten Problemen ausweicht, ohne den ethischen Grundgedanken Derridas aufzugeben. Diese Analyse soll uns abschließend ein Urteil darüber erlauben, ob es legitim ist, Dekonstruktion als ‚private Iro-

1 Derrida 1991, 30.

2 Critchley 1997, 308f.

nie' zu bezeichnen.

Eine vergleichende Lesart von Levinas' und Derridas Gerechtigkeitsbegriff wird zunächst dadurch erschwert, dass Levinas auf sein Gesamtwerk hin betrachtet keinen einheitlichen Gerechtigkeitsbegriff verfolgt.³ Während er in seinem ersten Hauptwerk „Totalität und Unendlichkeit“ mit dem Begriff 'Gerechtigkeit' vor allem die Begegnung des Ichs mit dem Antlitz des Anderen beschreibt, verwendet er in „Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht“ den Gerechtigkeitsbegriff im Zusammenhang mit dem Auftauchen des Dritten und somit in Hinblick auf die gesamte Menschheit. Zunächst sieht Levinas den Gerechtigkeitsbegriff somit auf die Zweierbeziehung zwischen dem Anderen und dem Ich beschränkt: Gerechtigkeit zeigt sich alsdann in der „Geradheit des Empfangs“⁴ den die Rede dem Antlitz bereitet, sie ist „Transzendenz schlechthin“⁵. Im vorsprachlichen Sagen des Antlitzes wird das Ich zu einer unendlichen Verantwortung gerufen, einer Antwort an die Andersheit, welcher es nie gerecht werden kann. Die 'ethische Gerechtigkeit' – wie wir sie von nun an nennen wollen – besteht somit darin, dass sich das Ich als ungerecht weiß.⁶

Diese Begegnung mit dem Antlitz des Anderen ist für Levinas Voraussetzung der Ontologie, des Bewusstseins und des Wissens. Folglich ist das gesellschaftliche Leben, die Politik wie auch die Wissenschaft erst im Ausgang von der ethischen Beziehung möglich. Angesichts der Gesellschaft findet die unendliche Verantwortung gegenüber dem Anderen und somit die 'ethische Gerechtigkeit' aber auch ihre Grenzen. Eine andere Form der Gerechtigkeit ist nun erforderlich, eine 'politische Gerechtigkeit' – wie wir sie von nun an nennen wollen –, welche das Zusammenleben der Menschheit regelt. So schreibt Levinas in „Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht“:

„Von selbst findet nun die Verantwortung eine Grenze, entsteht die Frage: 'Was habe ich gerechterweise zu tun?' Gewissensfrage. Es braucht die Gerechtigkeit, das heißt den Vergleich, die Koexistenz, die Gleichzeitigkeit, das Versammeln, die Ordnung, das Thematisieren, die Sichtbarkeit der Gesichter und von daher die Intentionalität und den Intellekt der Intentionalität und dem Intellekt die Verstehbarkeit des Systems und insofern auch eine gemeinsame Gegenwart auf gleicher Ebene, der der Gleichheit, wie vor einem Gericht.“⁷

'Politische Gerechtigkeit' ist somit nach Levinas nicht dazu da, das Unrecht, sondern die unendliche Verantwortung gegenüber dem Anderen zu begrenzen. Plötzlich wird die Reihenfolge zwischen dem Anderen und dem Dritten wichtig; um zu wissen, wer mein Nächster ist, muss ich „erst einmal urteilen, wo ich zunächst Verantwortung übernehmen sollte.“⁸ Statt auf den Ruf des Antlitzes zu hören, verfestigt sich das Sagen

3 Vgl. hierzu Delhom 2000, 211; Moebius 2004, 47, Anm. 4 oder auch Bernasconi 1998.

4 Lévinas ³2002, 112.

5 Lévinas ³2002, 125.

6 Vgl. Lévinas ³2002, 119: „Der Empfang des Anderen ist ipso facto das Bewußtsein meiner Ungerechtigkeit – die Scham der Freiheit über sich selbst.“

7 Lévinas 1998, 343.

8 Lévinas 1995a, 133.

nun zum Gesagten – „ja, es läßt sich schreiben, wird Buch, Recht und Wissenschaft.“⁹
Bedeutet somit das Aufkommen des Dritten, dass die Erfahrung des Antlitzes in Politik und Gesellschaft vergessen wird? Hängen Levinas' Vorstellungen von Gerechtigkeit nur insofern miteinander zusammen, als dass die 'politische Gerechtigkeit' zwar auf die 'ethischen Gerechtigkeit' folgt, diese aber sogleich vergisst?

In seinem Aufsatz „Wer ist der Dritte? Überkreuzung von Ethik und Politik bei Levinas“ hat Robert Bernasconi überzeugend heraus gearbeitet, dass Levinas' Anliegen nicht darin besteht

„die Reinheit einer Ethik aufrechtzuerhalten, die das Politische ignorieren würde. Seine [Levinas'] Sorge galt vielmehr dem Konflikt zwischen dem Ethischen und dem Politischen, dem Punkt, an dem das Ethische die politische Gesellschaft in Frage stellt und zur gleichen Zeit erbarmungslos ihrerseits entfremdet und ausgehöhlt wird, um mit dem Politischen zu verhandeln.“¹⁰

So schreibt Levinas beispielsweise in „Totalität und Unendlichkeit“: „die Gerechtigkeit nötigt mich, über die gerade Linie der Gerechtigkeit hinauszugehen“¹¹ – ein Satz, der sich nur erhellt, wenn man 'Gerechtigkeit' in der ersten Verwendung als 'ethisch', in der zweiten aber als 'politisch' versteht. Entsprechend heißt es in „Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht“: „die Gerechtigkeit [geht] auch über die Gerechtigkeit hinaus [...] in meiner Verantwortung für den Anderen“¹². Diese beiden Stellen sprechen dafür, dass Levinas den Gerechtigkeitsbegriff vom Früh- zum Spätwerk nicht – wie in der Sekundärliteratur häufig angenommen – umdeutet, sondern dass für ihn von Anfang an die Idee einer ‚politischen‘ neben einer ‚ethischen‘ Gerechtigkeit besteht. Nicht nur korrigiert der Dritte meine unendliche Verantwortung gegenüber dem Anderen und somit die politische die ethische Gerechtigkeit; ebenso muss auch die Politik „immer von der Ethik aus kontrollierbar und kritisierbar bleiben.“¹³

Nehmen wir nun Derridas Schrift „Gesetzeskraft. Der 'mystische Grund der Autorität“ in den Blick, so zeigt sich der hier entwickelte Gerechtigkeitsbegriff nicht nur als eine Auseinandersetzung mit Walter Benjamins „Zur Kritik der Gewalt“¹⁴, sondern nach eigener Aussage Derridas in Anlehnung an die Bedeutung von Gerechtigkeit im Werk Levinas'.¹⁵ Derrida greift bei seinen Äußerungen zu Levinas jedoch nur auf die Gerechtigkeit im Sinne der „Beziehung zum Anderen“ zurück.¹⁶ Die Tatsache, dass er sich somit allein auf die erste Lesart des Levinas'schen Gerechtigkeitsbegriffs bezieht, legt

9 Lévinas 1998, 346.

10 Robert Bernasconi, Wer ist der Dritte? Überkreuzung von Ethik und Politik bei Levinas, in: Bernhard Waldenfels, Iris Därmann (Hg.), Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik, München 1998, 87-110, hier 100.

11 Lévinas 2002, 360.

12 Lévinas 1998, 344.

13 Lévinas 1996, 62.

14 Benjamin 1977.

15 Vgl. bspw. Derrida 1991, 45f. oder 55.

16 Vgl. Derrida 1991, 45. Derrida zitiert hier Lévinas 2002, 124.

den Verdacht nahe, dass Derrida zum einen Levinas' Äußerungen zur Politik übersieht; zum anderen deutet sich an, dass Derrida unter Gerechtigkeit allein die „Idee einer unendlichen Gerechtigkeit“ versteht. Entsprechend schreibt Derrida:

„unendlich ist diese Gerechtigkeit, weil sie sich nicht reduzieren, auf etwas zurückführen lässt, irreduktibel ist sie, weil sie dem Anderen gebührt, dem Anderen sich verdankt [...]. In meinen Augen ist diese ‚Idee der Gerechtigkeit‘ aufgrund ihres bejahenden Wesens irreduktibel, aufgrund ihrer Forderung nach einer Gabe ohne Austausch, ohne Zirkulation, ohne Rekognition, ohne ökonomischen Kreis, ohne Kalkül und ohne Regel, ohne Vernunft oder ohne Rationalität im Sinne des ordnenden, regelnden, regulierenden Beherrschens.“¹⁷

Derridas Beschreibung einer unendlichen Gerechtigkeit lässt sich ohne weiteres mit Levinas' Ausführungen zur Verantwortung sowie ‚ethischen Gerechtigkeit‘ in Einklang bringen. Was bei Levinas daneben die Vorstellung einer egalitären ‚politischen Gerechtigkeit‘ leistet, schlägt sich bei Derrida teils in seinem Rechtsbegriff nieder, welchen er zunächst in Abgrenzung zur unendlichen Gerechtigkeit vorstellt. So ignoriert das Recht den Anderen in seiner Andersheit und versammelt alle Menschen unter der Allgemeinheit der Berechnung, während sich die Gerechtigkeit als unberechenbar erweist.¹⁸ Andererseits sind Gerechtigkeit und Recht für Derrida jedoch insofern miteinander verbunden, als die „jeder Berechnung [...] gänzlich fremde Gerechtigkeit [...] die Berechnung befiehlt“¹⁹ und das Recht „den Anspruch einer Ausübung [enthält], die im Namen der Gerechtigkeit geschieht“²⁰. Rechtsnormen tragen somit immer schon das Versprechen der Gerechtigkeit in sich, während die Gerechtigkeit umgekehrt stets auf ihre weltliche Geburt im Recht hin drängt. Diese Überkreuzung führt Derrida schließlich zu der Ansicht, dass zwischen Gerechtigkeit und Recht kein wahrer Unterschied besteht.²¹ Mit Hilfe von drei Aporien, welche die Frage nach der Regelhaftigkeit, der Unentscheidbarkeit sowie der Dringlichkeit der Gerechtigkeit betreffen, verdeutlicht Derrida jedoch andererseits, wie die Gerechtigkeit das Recht in Atem hält, ohne dass sich das Recht jemals als gerecht erweist. Regellos, unentscheidbar und stets im Kommen ist die Gerechtigkeit nach Derrida „die Erfahrung dessen, wovon wir keine Erfahrung machen können [...]. Die Gerechtigkeit ist die Erfahrung des Unmöglichen.“²² Genau darin besteht ihre Nähe zur Dekonstruktion, welche „sich nie [...] als ein *Mögliches* dargestellt“²³ hat und deren Unmöglichkeit Derrida hier erneut eingesteht.²⁴

Wie bei Levinas besteht die Unmöglichkeit der Gerechtigkeit somit darin, der Andersheit des Anderen gerecht zu werden. In diesem Sinne ist die Gerechtigkeit unmöglich.

17 Derrida 1991, 51f.

18 Vgl. Derrida 1991, 33f.

19 Derrida 1991, 57.

20 Derrida 1991, 46.

21 Vgl. Derrida 1991, 46.

22 Derrida 1991, 33.

23 Derrida 1991, 68.

24 Vgl. Derrida 1991, 68f. Derrida zitiert sich an dieser Stelle selbst in: Jacques Derrida (1987), ‚Psyché‘. Erfindung des Anderen, in: Psyché, Paris, 26f.

Ein Recht hat sich nach Derrida immer mit dieser Unmöglichkeit auseinanderzusetzen. Und es ist dieser Ruf der Gerechtigkeit, der Ruf des Anderen, welcher die Dekonstruktion antreibt und sie nie zu einem Ende kommen lässt.²⁵ In diesem Sinne sprechen sowohl Derrida als auch Levinas von einer nie endenden Politisierung respektive Gesetzgebung: Während Derrida schreibt: „Die Politisierung etwa ist ein endloser Prozeß, sie kann und darf aber niemals zu einem Abschluß kommen, eine totale Politisierung sein“²⁶, heißt es bei Levinas: „Nie vollendete Gesetzgebung, die immer wieder aufgenommen wird und für das Bessere offen ist“²⁷. Beide treten dafür ein, dass der Staat von der ethischen Beziehung, der unendlichen Gerechtigkeit, dem Ruf des Anderen in Atem gehalten wird.

Ein entscheidender Unterschied zwischen der Position Levinas' und Derridas besteht jedoch darin, dass sich Levinas auch um einen ‚politischen‘ und ‚möglichen‘ Gerechtigkeitsbegriff bemüht, an dem sich die Rechtsprechung orientieren kann. Insofern ist der gerechte Staat nach Levinas möglich, ein Staat, der sich „gegen die getrennten Egoismen auf die Autorität der universalen Vernunft [beruft]“ und „andererseits weder sich selbst noch die Menschen, die in [seinem] [...] institutionellen Rahmen leben, auf diese Rationalität [reduziert]“²⁸. Verwirklicht wird diese Vorstellung für Levinas in der liberalen Demokratie.²⁹ Während Derrida seine Rede zur Gesetzeskraft an Juristen adressiert³⁰ und somit die ‚unmögliche‘ Dekonstruktion auch auf staatlicher Ebene als wirksam wissen will³¹, spricht Levinas primär den Philosophen an und sieht die Möglichkeit, die ethische und politische Gerechtigkeit zusammen zu denken, auf den philosophischen Diskurs beschränkt:

„Die Philosophie dient der Gerechtigkeit, indem sie die Differenz thematisiert und indem sie das Thematisierte auf die Differenz zurückführt. [...] In einer alternierenden Bewegung [...] rechtfertigt und kritisiert die Philosophie die Gesetze des Seins und des Staates und findet zu deren Bedeutung zurück, die darin besteht, aus dem absoluten der Eine-für-den-Anderen sowohl den

25 Vgl. Derrida 1991, 42: „Denn woher würde die Dekonstruktion ihre Kraft schöpfen, woher würde sie ihre Gewalt nehmen, woher würde sie ihren Bewegungsimpuls oder ihre Motivierung haben, wenn nicht von diesem immer unzufriedenen Ruf, von dieser nie zufriedenstellenden Forderung, jenseits der vorgegebenen und überlieferten Bestimmung dessen, was man in bestimmten Zusammenhängen als Gerechtigkeit, als Möglichkeit der Gerechtigkeit bezeichnet?“; vgl. auch Critchley 1997, 340: „Der ethische Moment, der die Dekonstruktion begründet, ist dieses Ja-sagen zum Unbenennbaren, ein Moment unbedingter Bejahung, der an eine Alterität adressiert ist, die weder von der logozentrischen Begrifflichkeit ausgeschlossen noch in ihr eingeschlossen sein kann.“

26 Derrida 1991, 58.

27 Lévinas 1995b, 273.

28 Delhom 2000, 311.

29 Vgl. Lévinas 1995b, 273.

30 Vgl. Gehring 1997, 229f.

31 Derrida versteht die Dekonstruktion als doppelte Bewegung, deren Form er folgendermaßen beschreibt: „Als Sinn für eine grenzenlose und folglich notwendig übermäßige, unberechenbare Verantwortung gegenüber dem Gedächtnis; also als Aufgabe, die Geschichte, den Ursprung, den Sinn, will sagen die Grenzen der Begriffe der Gerechtigkeit, des Gesetzes, des Rechts, und die Grenzen der Werte, der Normen, der Vorschriften ins Gedächtnis zurückzurufen“ (Derrida 1991, 40).

Einen als auch den Anderen zu entbinden.“³²

Der Richter kann sich, so Levinas, jedoch nur insofern der ‚ethischen Gerechtigkeit‘ annähern, indem er nach dem auf Gleichheit beruhenden Rechtsurteil, dessen Gewaltbarkeit notwendig ist³³, Barmherzigkeit zeigt.³⁴ Dass die ethische und politische Dimension im juristischen Urteil bei Levinas jedoch nicht ineinander aufgehen, zeigt sich darin, dass Levinas das unendliche Gebot des Anderen, das nie zu erfüllen ist, vom Gesetz und Befehl trennt.³⁵

Diese Trennung wird bei Derrida aufgehoben. Er dekonstruiert die Unterscheidung zwischen Recht und (ethischer) Gerechtigkeit und verrät damit, dass er seinen Begriff der unendlichen Gerechtigkeit auch über das staatliche Recht gestellt wissen will. Nach seinem Verständnis kennt die ethische Gerechtigkeit eben keine Grenzen. Dort wo Levinas auf der Individualebene verharret, weitet Derrida die Forderung nach einer Gabe ohne Austausch unbeirrt auf die Kollektivebene aus. Die Dekonstruktion als Gerechtigkeit erhebt den Anspruch „Folgen zu haben, die Dinge zu *ändern* und auf eine Weise einzugreifen, die wirksam und verantwortlich ist [...] in dem, was man den bürgerlichen, städtischen Raum [cité], die *polis* und allgemeiner noch die Welt nennt.“³⁶

Im Weiteren möchten wir auf einige Schwierigkeiten aufmerksam machen, die mit einer solchen Idee von Gerechtigkeit verbunden sind.

Vor einigen Jahren hat Richard Rorty eine Lesart von Derridas Schriften vorgeschlagen, die vielen seiner politikphilosophischen Mitstreiter aus dem Herzen gesprochen haben mag. Danach leistet Derrida mit seiner Philosophie zwar „einen [metaphysikkritischen] Beitrag zur [privaten] Selbstgestaltung seiner Leser“³⁷, nicht aber eine Lösung für aktuelle gesellschaftspolitische Probleme. Nach Rortys Verständnis hat Derridas Denken somit keinerlei öffentliche Relevanz. Es muss folglich der Rubrik „private Ironie“ zugeordnet werden.³⁸

Nach dem, was wir bislang gehört haben, scheint dieser Vorwurf jedoch nicht zuzutreffen. Eine Dekonstruktion, die ihre politisch-normative Stoßrichtung explizit macht, befreit sich doch erkennbar mühelos von den Fesseln, die ihr durch die Etikettierung als ‚private Ironie‘ angelegt werden. Eine Dekonstruktion von Recht und Politik ist offensichtlich *keine* Privatangelegenheit. Somit könnte unser Vortrag an dieser Stelle eigent-

32 Lévinas 1998, 358.

33 Vgl. Lévinas, 1995a, 135.

34 „Dieses Nach-dem-Urteil mit seinen Möglichkeiten, Barmherzigkeit zu zeigen, gehört noch – mit vollem Recht – zum Wirken der Gerechtigkeit hinzu.“ (Lévinas 1995b, 274).

35 Vgl. Delhom 2000, 100.

36 Derrida 1991, 18-19.

37 Rorty 1999a, 46.

38 Vgl. auch Rorty 1992, 136, 142.

lich auch enden.

Anstatt hier abubrechen, wollen wir aber doch noch einen Moment weiterfragen. Nämlich danach, inwieweit sich in Derridas Werken nicht nur der Wille, sondern auch die kategorialen Mittel finden lassen, um in der Sphäre der Öffentlichkeit Früchte zu tragen. Beginnen wir mit einer kritischen Würdigung der philosophischen Idee, um im Anschluss ein paar Worte über die gesellschaftspolitische Praxis zu sagen.

Wie überzeugend ist die Idee einer Gerechtigkeit, die angesichts von Anderen *und* Dritten eine Gabe ohne Austausch verlangt? Eine solche Begriffsverwendung steht unserer Auffassung nach vor dem Problem, dass sie sich weder auf die philosophische Tradition noch auf unser Alltagsverständnis berufen kann. Vielmehr wurde und wird - auch von Levinas - die Gerechtigkeit *im Kontext der Gesellschaft* als eine Art Ausgleich zwischen verschiedenen Interessen verstanden. Dahinter verbirgt sich die moralphilosophische Forderung nach einer *gleichen* Achtung aller Menschen, die sich in nahezu allen liberalen und kommunitaristischen Gerechtigkeitstheorien der Moderne wieder finden lässt.³⁹ Diese Idee ist aber nicht nur konstitutiv für die hegemonialen Stimmen im sozialphilosophischen Diskurs, wie etwa die von Habermas, Rawls oder Walzer, sondern auch für unsere zentralen Institutionen. Grund- und Menschenrechte kommen allen Bürgern gleichermaßen zu. Abweichungen von diesem symmetrischen Ideal werden als ungerecht empfunden und sind immer wieder Gegenstand scharfer Proteste (Bsp. Wahlrecht, Bildungschancen, Recht auf angemessene Ernährung, etc.). Es ist offensichtlich, dass das Ziel gleicher Rechte, Freiheiten und Chancen noch lange nicht erreicht ist. In diesem Sinne wird die deutsche Gesellschaftsordnung regelmäßig von einer Mehrheit der Bevölkerung als ungerecht empfunden.

Auch im Alltag fühlen wir uns ungerecht behandelt, wenn wir ein kleineres Stück vom sonntäglichen Kuchen abbekommen, weniger Lohn für gleiche Arbeit erhalten oder in irgendeiner anderen Weise ungleich behandelt werden. Die Gerechtigkeit ist nach dem üblichen Verständnis dann eher ein fairer Kompromiss, da sie sich gerade dadurch auszeichnet, dass von den Spezialinteressen der Einzelnen abstrahiert wird. Die unendliche Forderung des Anderen, die eine Gabe ohne Austausch verlangt, die mich zur Geisel des Anderen macht, hat auf den ersten Blick wenig mit unserer eher reziproken Vorstellung von Gerechtigkeit gemein.

Und warum sollte es eigentlich nicht *möglich* sein, eine gerechte Lösung zu finden? Es ist, zugegeben, *schwierig*, aber *unmöglich*? In diese Richtung ist auch Rorty in seiner Replik auf Simon Critchley zu verstehen, wenn er Derridas emphatisches Gerechtigkeitsverständnis harsch kritisiert:

39 Vgl. etwa Rawls 1975, Habermas 1991, Walzer 1983, Barry 1995, Forst 2004.

„Ich sehe keinerlei Vorteil darin, einen allgemein gebräuchlichen Begriff wie ‚Gerechtigkeit‘ als Bezeichnung für eine Unmöglichkeit zu verwenden. [...] Es scheint mir eine witzlose Übertreibung zu sein, die Schwierigkeiten zu wissen, was zu tun ist, dergestalt zu dramatisieren, dass man von ‚unbeschreiblich‘, ‚unerfahrbar‘, ‚nichtintelligibel‘ oder ‚unendlich entfernt‘ spricht.“⁴⁰

Das alles ist selbstverständlich kein hinreichendes Argument gegen Derridas Auffassung. Immerhin ist es geradezu konstitutiv für die Bewegung der Dekonstruktion, dass sie als problematisch empfundene Begriffsbestimmungen und Unterscheidungen strategisch transzendiert. Die Frage muss jedoch erlaubt sein, mit welchem Ziel und mit welcher Begründung das passiert.

Die Methode der Dekonstruktion selbst kann *nicht* als Rechtfertigung für diesen Sprachgebrauch herangezogen werden, da sie ja ihrerseits erst durch die Idee einer unendlichen Gerechtigkeit motiviert und legitimiert wird.⁴¹ Somit steht Derrida plötzlich vor dem Problem jeder normativen Theorie: Er müsste begründen können, *warum* eine Gesellschaft seiner Vorstellung von Gerechtigkeit nachzueifern sollte. Als Mitglied der postmodernen Familie sind ihm bei diesem Unterfangen diskurstheoretische, geschichtsphilosophische oder gar anthropologische Methoden systematisch versperrt. In *Gesetzeskraft* entscheidet er sich stattdessen für den Weg einer phänomenologischen Analyse der Zweierbeziehung, die dann auf das Rechtssystem übertragen wird. Leider bleiben seine diesbezüglichen Ausführungen kryptisch.⁴² Der Leser muss schon bei Levinas nachlesen, um genaueres über die Herkunft dieses Begriffs von Gerechtigkeit zu erfahren. Da Derrida also keine eigenständige Begründung für seinen ungewöhnlichen Wortgebrauch gibt, treffen alle Einwände, die sich gegen eine phänomenologische Bestimmung der Gerechtigkeit vorbringen lassen, auch auf ihn zu.

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich folgendes Zwischenfazit: Eine asymmetrische Vorstellung von Gerechtigkeit kann weder auf eine zustimmungspflichtige Letztbegründung verweisen, noch basiert sie auf einer Kohärenz mit den Intuitionen der Subjekte, der philosophischen Tradition oder der Logik unseres Institutionensystems. Insgesamt bleibt somit unklar, mit welcher *philosophischen* Begründung Derrida Justiz und Politik die Lasten einer unersättlichen Gerechtigkeit aufbürdet.

Im Hinblick auf das Thema dieser Graduiertentagung stellt sich natürlich unabhängig von diesen philosophischen Schwierigkeiten auch die Frage nach der Fruchtbarkeit für die politische *Praxis*. Vor allem amerikanische Pragmatisten, wie John Dewey, haben immer wieder betont, dass das Politische sehr gut ohne philosophische Begründungsfiguren auskommt.

Unsere Befürchtung ist nun aber, dass das Potential der Dekonstruktion zur Lösung

40 Rorty 1999b, 98-99.

41 Vgl. Derrida 1991, 42.

42 Vgl. etwa die knappen Bemerkungen in: Derrida 1991, 45.

von gesellschaftlichen *Gerechtigkeits*problemen nicht besonders groß ist. Man mag der Habermas'schen Diskurs- oder der Rawls'schen Vertragstheorie ihre Realitätsferne zum Vorwurf machen; immerhin stellen beide Philosophen jedoch bestimmte Kriterien zur Verfügung, an denen sich die Praxis orientieren kann. Während Rawls relativ detaillierte Anleitungen zum Aufbau gerechter Institutionen gibt⁴³, beschreibt Habermas ein ausgeklügeltes System von Bedingungen, die von einem herrschaftsfreien Diskurs erfüllt werden müssten.⁴⁴ Nichts davon findet sich bei Derrida. Es bleibt vollkommen unklar, welche Handlungen oder Institutionen den Anforderungen einer unendlichen Gerechtigkeit entsprechen könnten. Es ist vielmehr schon a priori klar, dass dieser Forderung auf der Kollektivebene gerade nicht entsprochen werden kann. Wie sollten politische Repräsentanten oder Richter am Bundesverfassungsgericht entscheiden, wenn sie in die unverwechselbaren Antlitze von 80 Millionen Menschen blicken? Wie sollen sie auf deren vielstimmigen „Befehl“ reagieren? Wie sähe ein (erster) politischer Schritt aus, um auf diese Forderung einer ethischen Gerechtigkeit in einer verantwortlichen Art und Weise zu reagieren? Derridas Antwort darauf ist klar: Es existiert gar kein Ausweg! Justiz und Politik scheitern notwendig an der Aufgabe, die er ihnen stellt.⁴⁵

Wenn das aber stimmt, dann ist die Gerechtigkeit als Dekonstruktion nichts weiter als ein unerreichbares Ziel, zu dem es keine Wegbeschreibung gibt. Wie soll dieser unsichtbare Horizont die gesellschaftlichen Institutionen in Atem halten, sie kritisieren oder gar motivieren? Und vor allem: Was hat das alles eigentlich mit Gerechtigkeit zu tun? Es scheint, dass Rorty mit seiner Rede von der ‚privaten Ironie‘ am Ende doch Recht behält.

Zum Abschluss des Vortrags werden wir nun eine alternative Deutung von *Gesetzeskraft* skizzieren, welche den identifizierten Problemen ausweicht, indem sie Derridas Grundintention ein wenig anders kontextualisiert.

Nach unserem Verständnis vollzieht die Dekonstruktion eine Bewegung, die das Andere, also das Ausgeschlossene und Verschüttete, das Verdrängte und Vergessene, wieder sicht- und sagbar macht. Geschähe dies im Namen gleicher Achtung aller Menschen oder Lebewesen, so wäre die Dekonstruktion in der Tat ein Beitrag zur Gerechtigkeitsdebatte. Sie wäre dann eine Art Korrektiv, das immer wieder auf die systematischen Ausschlüsse aufmerksam machte, die ein scheinbar gerechtes System oder Verfahren stetig produziert. Das ist aber gar nicht das Ziel der Dekonstruktion, da sie ja explizit im Namen einer unmöglichen Asymmetrie operiert.

43 Vgl. etwa Rawls 1975, 308-318, 336-337 oder Rawls 2003, 211-218.

44 Vgl. Habermas 1991.

45 Vgl. Derrida 1991, 48, 56.

Wir kommen daher zu dem Schluss, dass Derrida gar keinen Beitrag zur Gerechtigkeitsdebatte liefert. Die Dekonstruktion ist gerade nicht die Gerechtigkeit. Nach unserer Lesart besteht Derridas ethischer Beitrag zum philosophischen und politischen Diskurs vielmehr darin, dass er an jene Werte eingedenkend erinnert, die in der Moderne systematisch unartikuliert bleiben. Wie schon die Kommunitaristen wendet sich Derrida implizit gegen eine Verengung der praktischen Vernunft auf den Wert der Gerechtigkeit. Es ist nun aber nicht das gute Leben, das Derrida gegen liberale Gerechtigkeitstheorien à la Rawls und Habermas in Stellung bringt, sondern es sind die Gebote der Fürsorge, der Wohltätigkeit und der Hilfsbereitschaft, nach denen die Dekonstruktion verrückt ist. Sie ist damit keine Konkurrenz für bestehende Konzepte von Gerechtigkeit, sondern eine Ergänzung, eine Sensibilisierung für das Andere der Gerechtigkeit.⁴⁶ Eine derartig motivierte Dekonstruktion appelliert an die gesellschaftliche Verantwortung gegenüber den Abgehängten, Zwangsentschleunigten und Bedürftigen. Sie tut dies in einer Zeit, in der sich der Sozialstaat auf dem Rückzug befindet und die Ökonomisierung der Lebenswelt anhält. Die Dekonstruktion erinnert Staat und Bürger an ihre Fürsorgepflicht gegenüber denen, die gar nicht dazu in der Lage sind, ihre Chancen und Freiheiten zu nutzen. Eine solche Verpflichtung betrifft Individuum und Kollektiv gleichermaßen. In diesem Sinne betritt Derrida mit *Gesetzeskraft* unmissverständlich die Bühne des Öffentlichen.

Hinsichtlich dieser und anderer Thesen unseres Vortrags hoffen wir auf einen fruchtbaren Dissens.

46 Vgl. für diese Einschätzung Honneth 2000, 153-165.

Literatur

- Brian **Barry** (1995), *Justice as Impartiality. A Treatise on Social Justice, Volume 2*, New York.
- Walter **Benjamin** (1977), ‚Zur Kritik der Gewalt‘, in: Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Bd. III/1, Frankfurt a. M.
- Robert **Bernasconi** (1998), Wer ist der Dritte? Überkreuzung von Ethik und Politik bei Levinas, in: Bernhard Waldenfels, Iris Därmann (Hg.), *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, München, 87-110.
- Simon **Critchley** (1997), Überlegungen zu einer Ethik der Dekonstruktion, in: Hans-Dieter Gondek, Bernhard Waldenfels (Hg.), *Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida*, Frankfurt a. M., 308-344.
- Pascal **Delhom** (2000), *Der Dritte. Philosophie zwischen Verantwortung und Gerechtigkeit*, München.
- Jacques **Derrida** (1991), *Gesetzeskraft. Der ‚mystische Grund der Autorität‘*, übers. von Alexander Garcia Düttmann, Frankfurt a. M.
- Rainer **Forst** (2004), *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*, Frankfurt a. M.
- Petra **Gehring** (1997), Gesetzeskraft und mystischer Grund. Die Dekonstruktion nähert sich dem Recht, in: Hans-Dieter Gondek, Bernhard Waldenfels (Hg.), *Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida*, Frankfurt a. M., 226-255.
- Jürgen **Habermas** (1991), *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a. M.
- Axel **Honneth** (2000), Das Andere der Gerechtigkeit. Habermas und die Herausforderung der poststrukturalistischen Ethik, in: Axel Honneth (Hg.), *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt a. M.
- Bernd **Ladwig** (2005), *Gerechtigkeit ohne Gleichheit?* in: M. Möhring-Hesse (Hg.), *Streit um die Gerechtigkeit. Themen und Kontroversen im gegenwärtigen Gerechtigkeitsdiskurs*, Schwalbach/Ts.
- Emmanuel **Lévinas** (1995a), Philosophie, Gerechtigkeit und Liebe, in: Emmanuel Lévinas, *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, hg. von Michael Krüger, übers. von Frank Miehting, Wien, 132-153.
- Emmanuel **Lévinas** (1995b), Der Andere, die Utopie und die Gerechtigkeit, in: Emmanuel Lévinas, *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, hg. von Michael Krüger, übers. von Frank Miehting, Wien, 265-278.
- Emmanuel **Lévinas** (³1996), Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo, hg. von Peter Engelmann, übers. von Dorothea Schmidt, Wien.
- Emmanuel **Lévinas** (1998), *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, übers. von Thomas Wiemer, Freiburg/München.
- Emmanuel **Lévinas** (³2002), *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übers. von Wolfgang N. Krewani, Freiburg/München.

Stephan **Moebius** (2004), Emmanuel Lévinas' Humanismus des Anderen zwischen Postmoderner Ethik und Ethik der Dekonstruktion: Ein Beitrag zu einer Poststrukturalistischen Sozialwissenschaft, in: Susanne Kollmann, Kathrin Schödel (Hg.), *PostModerne De/Konstruktionen. Ethik, Politik und Kultur am Ende einer Epoche*, Münster, 45-60.

John **Rawls** (1975), *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M.

John **Rawls** (2003), *Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf*, Frankfurt a. M.

Richard **Rorty** (1992), *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt a. M.

Richard **Rorty** (1999a), Bemerkungen zu Dekonstruktion und Pragmatismus, in: Chantal Mouffe (Hg.), *Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft*, übers. von Andreas Leopold Hofbauer, Wien.

Richard **Rorty** (1999b), Antwort auf Simon Critchley, in: Chantal Mouffe (Hg.), *Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft*, übers. von Andreas Leopold Hofbauer, Wien.

Michael **Walzer** (1983), *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, New York.