

»Kriterien« für Recht und Gerechtigkeit. Europa und die politischen Konsequenzen des Denkens von Jacques Derrida

PETER ZEILLINGER

VORBEMERKUNG

Der Obertitel dieser kurzen Darstellung wird im mindesten gefährlich erscheinen; als zu stark, zu selbstsicher, zu sehr ideologieverdächtig - und das noch vor aller inhaltlichen Argumentation. Doch obwohl er den Ausführungen voranzustehen scheint, ist er wie jeder „Titel“ erst eine nachträgliche Aufschrift (In- oder Überschrift). Von dieser Nachträglichkeit her gelesen gibt der Titel - vergleichbar dem englischen *heading*, das nicht nur die Funktion des Titels am Kopfende eines Textes beschreibt, sondern auch als (aero-)nautische Bezeichnung für die eingeschlagene Richtung Verwendung findet - eher ein zu Beginn noch ausstehendes Ziel, sowie allenfalls eine bestimmte Orientierung an, die sich aber beide in weiterer Folge erst bewähren müssen. Nicht jeder Reisende findet sein Ziel; nicht jeder Titel ist gerechtfertigt. - Im folgenden werden wir uns daher zunächst an den Untertitel als Ausgangspunkt für die Darstellung halten.

DAS ANDERE KAP EUROPAS

Das Werk des aus Algerien stammenden französischen Philosophen Jacques Derrida (*1930), das engstens mit dem Namen »Dekonstruktion« verbunden ist, wurde lange Zeit innerhalb des politischen oder ethischen Diskurses vor allem im deutschsprachigen Raum kaum wahr- oder ernstgenommen. Mit einiger Verspätung und vor allem auf Grund einiger explizit politischer Texte, die in den letzten 15 Jahren entstanden sind,¹ wird heute zunehmend die Relevanz des Ansatzes und des Gesamtwerkes von Jacques Derrida für die aufbrechenden Problematiken einer Fundierung der Gesellschaft, von Recht, Gerechtigkeit und Demokratie, erkannt.² Daher wird es heute kaum mehr verwundern, dass Derrida Ende Mai dieses Jahres gemeinsam mit Jürgen Habermas eine europäische Initiative zur Analyse und Reflexion des Selbstverständnisses Europas im Kontext der in Veränderung begriffenen politischen Weltsituation gestartet hat.³ Nachdem Jacques Derrida für diese Initiative jedoch krankheitsbedingt keinen eigenen Text verfassen konnte und der Aufruf von Jürgen Habermas zu einem „avantgardistischen Kerneuropa“⁴ aus unterschiedlichen Gründen fast durchwegs sehr kritisch aufgenommen wurde,⁵ liegt es nahe, an dieser Stelle und in zeitlicher Nähe zur genannten Initiative anhand bereits publizierter Texte des französischen Philosophen dessen Stellungnahmen zu einem aktuellen Selbstverständnis Europas zunächst zusammenzufassen und im Anschluss daran auf das damit eng verbundene Verständnis von Recht und Gerechtigkeit in seinem Werk hinzuweisen.

Im unmittelbaren Kontext der kaum vorhersehbaren politischen Umwälzungen im früheren Ostblock, die nicht nur die europäische politische Landschaft noch für lange Zeit prägen werden, fand im Mai 1990 in Turin ein Kolloquium zum Thema „Die kulturelle Identität Europas“ statt, bei dem Jacques Derrida einen Vortrag unter dem Titel „Das andere Kap. Erinnerungen,

Antworten und Verantwortungen“ hielt. Im Oktober desselben Jahres wurde dieser Text schließlich in einer Ausgabe der Zeitschrift *Liber* publiziert, die zeitgleich verschiedenen europäischen Zeitungen (*Frankfurter Allgemeine Zeitung*, *L'Indice*, *El País*, *Le Monde*) beigelegt wurde. Nicht nur die Art der internationalen Publikation, sondern vor allem ihre Thematik und der damit verbundene Anspruch lassen diesen Text noch heute als die vorausgegangene Ergänzung zu der jüngsten vor allem durch Habermas' Text geprägten Initiative erscheinen. Obwohl bereits über ein Jahrzehnt alt erweist er sich vielleicht in vielen Bereichen sogar als aktueller und zukunftsweisender als der (ob zurecht oder nicht sei dahingestellt) allzu leicht auf anti-amerikanische Ressentiments reduzierbare Entwurf des deutschen Kollegen.

Etwas Einzigartiges nimmt in Europa seinen Lauf, geht dort vor sich, wo man noch von Europa redet, mag man auch nicht mehr genau wissen, *was* oder *wer* so heißt. Denn welchen Begriff, welches reale Individuum, welche besondere Wesenheit, welches besondere Gebilde können heute mit diesem Namen versehen werden? Wer sollte die Grenzen dessen, was den Namen Europa trägt, umreißen? (Derrida, Das andere Kap, 9)

Obwohl die hier zitierte Fragestellung am Beginn von Derridas Turiner Vortrag historisch auf die innereuropäischen Veränderungen an der Schwelle der 90er-Jahre zielt, ließe sich dieselbe Formulierung heute sehr wohl auch auf das Verhältnis Europas zu den „außereuropäischen“ Größen der Weltpolitik anwenden. Dabei spielt es zunächst kaum eine Rolle, wie sich das Gegenüber eines solchen, erst zu bestimmenden Europa darstellt: als traditionelle (National-)Staaten oder aber als ganz anders strukturierte über-, zwischen- oder nicht-staatliche Institutionen oder Organisationen. Der Kern der noch heute aktuellen Fragestellung zielt ja vielmehr auf das *Selbstverständnis* Europas. Und die Antwort sollte nicht zu schnell auf einen bestimmten oder traditionellen politischen Begriff oder Bereich eingeschränkt werden. Wenn es in Derridas Text weiter heißt, dass „[g]erade im Namen der Identität (kulturell definiert oder nicht) [...] hier nun die schlimmste Gewalt entfesselt [wird]“ und „sich die schlimmsten Gewalttätigkeiten [ereignen]“ (ebd. 10), so wird man im Blick auf die Ereignisse der jüngeren Vergangenheit (nicht zuletzt jenen des 11. September 2001 und, wie zu befürchten ist, wohl auch noch über den Irak-Krieg des Jahres 2003 hinaus) erkennen, dass diese ursprünglich auf eine innereuropäische Entwicklung hin formulierte Aussage heute durchaus auch globale Bedeutung besitzt. Die infragestehende Identität Europas wird demnach kaum zu trennen sein von einer Selbstbesinnung über die inneren Grenzen Europas hinaus. Die Frage der Identität Europas ist nur als Frage einer „globalisierten“ bzw. in dem von Derrida bevorzugten französischen Terminus einer „mondialisierten“, einer weltweit-gewordenen Identität zu verhandeln. Das Besondere an Derridas Ansatz mag vielleicht sogar gerade darin liegen, dass er eine solche mondialisierte Identität zu formulieren sucht ohne dabei den Namen Europa zugunsten eines zumeist doch reichlich virtuellen Begriffs wie dem der „Globalisierung“, aber auch des bereits älteren „Kosmopolitismus“ und den damit verbundenen Identitätsverständnissen aufzugeben. Gegen einen überhasteten, allzu siegessicheren und entsprechend vereinnahmenden Ausgriff auf eine sich bereits abzuzeichnen scheinende Zukunft (im Sinne etwa von Francis Fukuyamas „Ende der Geschichte“⁶, das vielleicht noch heute die Utopie einer weltweiten Demokratisierung nährt, die nur endlich einmal durchgesetzt werden müsste), greift Derrida vielmehr auf eine Idee Europas zurück, die eher alt als neu wäre, allerdings immer noch nicht verwirklicht, immer noch ausständig ist und dementsprechend immer noch erwartet wird. Keine globale Vision prägt demnach Derridas Ansatz, sondern vielmehr eine selbstkritische Rückbesinnung. Eine Besinnung auf die Endlichkeit des unendlichen Projekts Europa.

„*Es ist einer Kultur eigen, dass sie nicht mit sich selber identisch ist*“ (ebd. 12), lautet ein durch und in der Menschheitsgeschichte selbst erkennbares Axiom, das Derrida aufgreift und ernstzunehmen sucht. Es steht immer noch etwas aus. Es gilt immer noch etwas einzuholen. Das andere Ufer, das Ziel ist stets noch nicht erreicht. „*Es gibt keine Kultur und keine kulturelle Identität ohne diese Differenz mit sich selbst.*“ (ebd. 13) Es gibt immer noch ein anderes, ein ausständiges, das mit zur eigenen Identität gehört. Es ist schließlich sogar dieses Andere, das das Eigene, die Identität, unausweichlich *mitbestimmt*, wenn nicht überhaupt grundlegend

bestimmt. In diesem Sinne versteht Derrida die Identität Europas in dem Bild des „*anderen Kaps*“, das sprachlich nicht nur die am weitesten vorgeschobene Spitze, die äußerste Landzunge bezeichnet (in gewisser Weise sogar das Letzte, das *eschaton*, aber auch das Haupt, den Kopf, lat. *caput*), sondern zugleich auch im (frz.) Jargon der Luft- und Seeschifffahrt den *Kurs*, die Richtung, die der *Kapitän* mit seinem Schiff einschlägt (vgl. in diesem Sinne auch die Bedeutung des engl. *heading*). Inwiefern das Kap dabei zum „eigenen“ oder bereits eher schon zum „anderen“ gehört, muss dabei zunächst unbestimmt bleiben. Vielleicht fällt aber letzten Endes doch beides ineins.

Vielleicht ist das Kap des anderen die wichtigste Bedingung für eine Identität oder für eine Identifikation, die nicht auf einen zerstörerischen Egozentrismus angelegt ist, auf einen Egozentrismus, der das Selbst und den anderen zerstört. (Derrida, *Das andere Kap*, 16)

Mit diesem Bild des anderen Kaps, mit dem nachträglich vielleicht sogar jenes recht zu verstehende Bild eines „avantgardistischen Kerneuropa“, von dem Habermas in seinem Appell spricht, in Einklang gebracht werden könnte - und doch dabei soviel ideologiekritischer und gerade darin unmissverständlicher ist als die sehr selbstbezügliche und selbstbewußte Metapher des deutschen Philosophen, entwirft Derrida ein Selbstverständnis Europas, das von vornherein alteritätsbezogen konzipiert ist und sich wohl kaum mehr für ein kolonialistisches oder hegemoniales Politikverständnis missbrauchen lässt.

Heute [...] ist Europa an einem Augenblick seiner Geschichte, der Geschichte seiner Kultur angelangt, da man es nicht mehr vermeiden kann, die Frage des Kaps zu stellen (*vorausgesetzt* freilich, dass Europa *eine* Geschichte hat, eine einzige, wiedererkennbare Geschichte, und dass die Geschichte der europäischen Kultur sich als eine solche zu identifizieren und ihrer selbst gedenkend für sich Verantwortung zu tragen vermag). Wie immer auch die Antwort lautet - die Frage stellt sich weiterhin. [...] Diese Frage ist auch eine sehr alte Frage, so alt wie die europäische Geschichte. Doch mit der Erfahrung *des anderen Kaps* oder des *anderen des Kaps* stellt sie sich auf vollkommen neue Weise, sie stellt sich auf neue Weise neu, nicht wie »wie immer« oder »wie gewöhnlich« neu. Wie, wenn Europa nichts anderes wäre als die Eröffnung, Auftakt einer Geschichte, für die die Kursänderung, der Wechsel des Kaps, der Bezug zum anderen Kap oder zum anderen des Kaps sich als eine fortwährend bestehende Möglichkeit erweist? Könnte Europa in gewisser Hinsicht die Verantwortung tragen für diese Öffnung, die das Gegenteil des Ausschlusses ist? Könnte Europa auf konstitutive Art die Verantwortung für diese Öffnung *sein*? So, als stünde der Begriff der Verantwortung im Zuge seiner eigenen Befreiung noch für eine europäische Geburt(surkunde) ein? (Derrida, *Das andere Kap*, 17f)

In seiner Bestimmung des Wesens Europas, das sich immer schon in seiner „natürlichen wie geistigen Geographie“ als Kap wiedererkannt hat, bezieht sich Derrida unter anderem auf Paul Valéry und Edmund Husserl, die sich beide in einer Zeit der Krise Europas auf dessen in der abendländischen Geschichte zumeist nur indirekt und nur selten explizit wirksam gewordene Wurzeln besinnen. So wird Husserls 1935 in Wien gehaltene Vorlesung zur „Krisis der europäischen Wissenschaften“ mehrfach in diesem Zusammenhang genannt. In seinem jüngsten Buch *Voyous* (2003), das sich explizit den Fragestellungen gegenwärtiger internationaler Politik zuwendet, wird diese Analyse Husserls ausführlich referiert und die darin benannte Krise als Ausdruck einer sich in sich selbst verschließenden Teleologie bestimmt.⁷ Erst der Ausgriff über das Berechenbare und Beherrschbare hinaus würde den Folgen eines naiven wissenschaftlichen oder herrschaftlichen Objektivismus entgehen und einer europäischen Denkgeschichte entsprechen, die stets einen unhintergehbaren transzendentalen Grundzug, der dem Unkalkulierbaren und Ereignishaften gegenüber aufgeschlossen bleibt, erkennen ließe. In der jüdisch-christlich geprägten religiösen Tradition Europas, zumindest insofern sich diese nicht selbst bereits in ihrer endlichen Gestalt *de facto* mit der absoluten und souveränen Macht zu identifizieren suchte, ist dies ebenso erkennbar, wie auch in der philosophischen Tradition etwa Immanuel Kants: Erst das Unverfügbare vermag ein stets im endlichen verbleibendes Handeln zu legitimieren. *Alles andere ist Pragmatismus.*⁸

Im Vortrag von 1990 ist es jedoch vor allem Paul Valéry, den Derrida für die Explikation seiner Rede von Europa in die Pflicht nimmt. Valéry hatte 1919/22, also wie Husserl in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen und besonderer Weise betroffen von der Erfahrung des Ersten Weltkriegs, seine Reflexion auf das Wesen Europas mit einer Rückschau auf die in der

Geschichte immer neu (wenn auch nicht immer im besten Sinne) wirksam gewordene Ausrichtung der europäischen Anstrengungen auf die Entdeckung (und Eroberung) neuer geistiger aber auch durchaus weltlicher Horizonte begonnen. Sowohl in kultureller, geistiger und wissenschaftlicher, aber eben auch geographischer Sicht war es stets der *europäische Geist*, der sich mit dem zur Verfügung stehenden nicht zu begnügen vermochte, sondern auf das andere, auf das „andere Kap“, auszugreifen versucht hat. So kann Valéry schließlich sogar sagen, dass sich Amerika als eine „großartige Schöpfung des europäischen Geistes“ erweise.⁹ Dabei wird allerdings zwischen einem bereits identifizierten „Europa“ und dem *europäischen Geist*, wie er die europäische Geschichte prägte und prägt, sowohl bei Valéry als auch bei Derrida streng unterschieden. Derridas Leistung in diesem Zusammenhang ist es, Europa - das heißt jenes Europa, das immer noch aussteht, das noch nicht verwirklicht ist - überhaupt erst aus dem *europäischen Geist* heraus zu bestimmen und ihn von seiner kolonialistischen Attitüde zu befreien. So gesehen steckt in diesem aus der Analyse seiner Geschichte gewonnenen Selbstverständnis Europas eine durchaus neuartige und vielleicht auch zukunftsweisende politische Brisanz. Dies soll im folgenden in einigen Punkten zusammengefasst werden:¹⁰

- Europa ist für Derrida nicht ohne den Blick auf sein anderes, auf sein Gegenüber zu bestimmen. Die Wahrnehmung dieses anderen in seiner Eigenart ist vielmehr erst dasjenige, das den *europäischen Geist* oder auch die „Idee Europas“ konkret werden lässt. Dieser *Geist* ist dabei konsequenterweise nur in einer solchen engagierten, politischen und das heißt eben auch institutionellen, rechtlichen, vertraglichen, staatlichen und überstaatlichen Gestalt lebendig und sichtbar, die in ihrem jeweiligen Aufgaben- und Einflussbereich auch das Überschießende, das *Mehr an Verantwortung* dem anderen gegenüber, die Verantwortung über das hier und jetzt Erreichbare hinaus offenzuhalten und politisch einzuklagen versucht. Jede sich dieser Verantwortung entziehende, selbstbezüglichere oder selbstgewissere Haltung ist früher bereits eher als *Krise Europas* oder seines Geistes entlarvt worden. Ob eine solche Krise auch die heutige politische Situation prägt, wird sich zeigen. Einige der inner- und außereuropäischen Haltungen zum jüngsten Krieg, vor allem jene, die die Ohnmacht des internationalen politischen Regelwerkes durch einerseits burschikose, ihrer selbst gewisse, im Kern aber doch zutiefst pessimistische¹¹ Agitationen kompensieren wollen, scheinen dies zunächst befürchten zu lassen.
- Das Selbstverständnis Europas, wie es von Derrida entfaltet wird, ist im strengsten Sinne *universal*. Die Einbeziehung des anderen in die Selbstbeschreibung lässt keine Form der Ausgrenzung oder des Ausschlusses zu. Zugleich aber verhindert gerade der Bezug auf die Alterität, dass diese Universalität in einem traditionellen Sinne als „starker Anspruch“ verstanden wird. Der universelle Anspruch ist vielmehr nur dann *universal*, wenn er sich nicht in eine autoritäre oder hegemoniale Stärke verwandelt. Damit kehren sich gerade im Bereich des Politischen die meisten Machtzuschreibungen um: Gerade jene Macht bzw. Souveränität ist als Fehlform entlarvbar, die sich rein selbstbezüglich (und in diesem Sinne „souverän“), ohne Rückbindung an die Eigenart des anderen, durchzusetzen vermag. Die politischen Konsequenzen für ein offensichtlich noch ausständiges oder neu zu formulierendes Verständnis über-staatlicher Institutionen (wie etwa der Vereinten Nationen oder auch eines Internationalen Gerichtshofes) liegen auf der Hand: Souveränität im politischen Sinn kann nur im Blick auf eine nicht ausgrenzbare Alterität aufrecht erhalten werden. Souveränität wäre so stets als regionale Souveränität im Namen einer nicht beherrschbaren, weniger vorgängigen als vielmehr ausständigen, immer noch zukünftigen Souveränität zu verstehen. Jenes universale Europa, dessen Geist hier beschworen oder verfolgt wird, steht noch aus.
- Diese Bestimmung Europas ist nun aber gerade dort, wo von ihr politische Durchsetzungskraft erwartet wird, in höchstem Maße aporetisch. Der unendliche und universale Anspruch, der hier aufscheint, erweist sich als ebenso unhintergebar wie unmöglich umzusetzen. In Derridas Verständnis ist aber gerade dieser „double bind“ kein Unglück,

sondern eine Chance. Während die Aporetik von Derridas Analyse für den Pragmatiker in uns, der vor allem die Unmöglichkeit vor Augen hat, den gegebenen Anspruch adäquat einzulösen, auf eine verzweifelte Ohnmacht und Hoffnungslosigkeit zu treiben scheint, betont Derrida selbst vor allem die Unhintergebarkeit und Unverzichtbarkeit, d.h. letztlich sogar die Notwendigkeit der Formulierung dieses Anspruchs, der *jedem* Handeln als Versprechen, Verpflichtung und Verantwortung bereits eingeschrieben ist.¹² Wird nun nicht so sehr die *Unmöglichkeit* als vielmehr die *Notwendigkeit* der Einlösung des unmöglichen Anspruchs betont, so erweist sich gerade die aporetische Bestimmung eines politischen Handelns im Sinne des „europäischen Geistes“ als *Chance*, die endliche, konkrete Gestalt der Politik als Handeln *im Namen* des unendlichen Anspruchs zu verstehen ohne dabei in die Falle einer sich selbst setzenden und darin sich unweigerlich überschätzenden Souveränität zu geraten. Die *notwendige Unmöglichkeit*, als die sich die Identität Europas darstellt, wird von Derrida in diesem Sinne als „unersetzbare *Einschreibung* des Universellen in das Singuläre“ beschrieben: „Ich trage - das einzigartige »Ich« trägt - die Verantwortung, Zeugnis abzulegen vom Universellen.“ (ebd. 54)

- Gibt es in diesem Verständnis politischen Engagements und politischer Verantwortung auch keine fertigen Rezepte oder Modelle politischen Handelns, lassen sich hier auch keine obersten Verfassungsprinzipien oder letzte Grundpfeiler menschlichen Zusammenlebens, keine allgemeine Regeln oder politische Lösungen einfach positiv ableiten, so werden doch Bestimmungen sichtbar, die man zumindest als „Kriterien“ bezeichnen könnte, wenn auch nur unter Anführungszeichen (wie bereits im Titel dieser kurzen Darstellung). „Kriterien“, die zwar vielleicht immer noch keine letzten positiven Urteile erlauben oder nahelegen, dennoch aber so etwas wie die negative Gestalt eines Imperativs erkennen lassen, der auch letzte Verantwortung ermöglicht. Dieses (negative) „Kriterium“ der *Notwendigkeit* der unendlichen Verantwortung und Ausrichtung auf das oder den anderen wird so zumindest zum Stolperstein für all jene Versuche, die meinen, sich auf das Machbare beschränken zu können und dafür unschuldiges Leid, konkret das Leiden der vom Erfolg des Machbaren Ausgegrenzten in Kauf nimmt. Denn gerade dasjenige, das Entscheidung, Verantwortung, Moral, Politik ermöglicht und zwar im Sinne des *europäischen Geistes*, der auf das oder den *anderen*, auf das Kap des anderen ausgerichtet ist und die Verantwortung gegenüber diesem anderen ernstnimmt, kann daher ...

... lediglich eine negative Form haben (ohne X kein Y). Nur dieser negativen Form kann man sich sicher sein, nur sie verleiht Sicherheit. Sobald man sie in eine positive Gewissheit verwandelt [...], darf man dessen gewiss sein, dass man begonnen hat, sich - ja, den anderen - zu täuschen. (Derrida, *Das andere Kap*, 59)

Wir verfügen, wir *dürfen* nur über die undankbare Trockenheit, die Barschheit und Dürre eines Axioms verfügen: die Erfahrung der kulturellen Identität und Identifikation kann nichts anderes sein als die Probe, als das Aushalten dieser Antinomien. [...] Dieses entblößte, wehrlose Sich-Aussetzen ist die negative Gestalt des Imperativs, der für jede mögliche Verantwortung - *wenn es denn Verantwortung gibt* - die Chance ihrer Bejahung und Behauptung in sich birgt. Im voraus über die Allgemeinheit einer Regel im Sinne einer Lösung für die Antinomie [...] zu verfügen, darüber wie über ein (vor)gegebenes Vermögen oder ein vorhandenes Wissen, wie über ein *Wissen* und eine *Macht* zu verfügen, die der Besonderheit jeder Entscheidung, jeden Urteils, jeder Erfahrung vorausgehen, um sie mit Normen zu regeln und sich auf sie wie auf einzelne Fälle zu beziehen - damit wäre die sicherste, beruhigendste Bestimmung der *Verantwortung als Unverantwortlichkeit* gegeben, die Moral mit dem juristischen Kalkül verwechselt, die Politik in Gestalt einer Techno-Wissenschaft eingerichtet. (ebd. 52f)

KEINE TRENNUNG VON GERECHTIGKEIT UND RECHT

Die Frage, die bisher scheinbar noch offen geblieben ist, lautet, wie aus dem „Kriterium“, das das Wesen Europas bestimmt, wie also aus der Ausrichtung auf das oder den anderen - über die sich selbst genügende „Identität“ hinaus -, jemals ein *praxisbezogenes*, politisches Handeln resultieren kann. Ungefähr zur selben Zeit, nur wenige Monate vor dem Turiner Vortrag *Das andere Kap*, hatte sich Derrida in dem bis heute vermutlich am meisten rezipierten Text seines Werkes vor Juristen an der New Yorker Cardozo Law School genau zu dieser Frage der

„Anwendung“ eines unendlichen Anspruchs im Kontext der Unterscheidung von Gerechtigkeit und Recht geäußert.¹³ Ausgangspunkt und Kern seiner Erörterungen war dabei die Notwendigkeit, ein stets unbegrenztes Verständnis von Gerechtigkeit in praxisbezogenen Regeln des Rechts zum Ausdruck zu bringen; oder umgekehrt, im Rahmen des Rechts, Gerechtigkeit ins Werk zu setzen.¹⁴ Das nur allzu bekannte Dilemma liegt darin, dass, obwohl Recht und Gerechtigkeit ganz offensichtlich nicht schon miteinander ident sind, die klare und nicht nur begriffliche Trennung beider Bereiche entweder in die Nicht-Umsetzbarkeit von Gerechtigkeit (und damit in Ungerechtigkeit) oder aber in die Aufgabe des Gerechtigkeitsbegriffes als einer utopischen Idee führt. Letztlich geht es hier um die Frage der Gewalt, die einerseits dem Recht innewohnen muss, um es durchsetzen zu können, aber andererseits zugleich eine prinzipielle Gefährdung der Gerechtigkeit darstellt. Wie könnte zwischen der legitimen, rechtsetzenden oder rechterhaltenden, Gewalt und der Gewalt(tätigkeit), d.h. der bloß angemessenen und damit der Gerechtigkeit widerstreitenden Gewalt oder Macht unterschieden werden? Wären nicht auch hier wieder Regeln und Gesetze gefragt, die letztlich doch nur erneut im Kontext ihrer Anwendung in dasselbe Dilemma geraten würden? In der Abarbeitung an diesem unauflösbaren Widerstreit sieht nur Derrida den „eigentlichen Ort“¹⁵ der Dekonstruktion. Eine detaillierte Analyse muss an dieser Stelle zwar ausbleiben,¹⁶ die „Kraft“ der Dekonstruktion, ihre „Macht“, soll jedoch abschließend im Umgang mit drei Aporien kurz dargestellt werden, die alle um die Frage der Unterscheidung bzw. Zusammengehörigkeit von Recht und Gerechtigkeit kreisen.

- *Erste Aporie: Die Abwesenheit der Regel.* -

Gemein ist uns das Axiom, dass wir frei sein müssen, verantwortlich für unsere Handlungen, für unser Verhalten, für unser Denken, für unsere Entscheidungen, um gerecht oder ungerecht sein zu können, um in der Lage zu sein, Gerechtigkeit walten zu lassen. Wenn ein Wesen nicht frei ist, wenn es bei dieser oder jener Tat sich nicht frei verhält, sagen wir wohl kaum, dass seine Entscheidung gerecht oder ungerecht ist. Diese Freiheit, diese Entscheidung, die das Gerechte und Angemessene betrifft, muss sich jedoch, *um als solche erkannt zu werden*, an einem Gesetz ausrichten, einer Vorschrift oder einer Regel folgen. (Derrida, Gesetzeskraft, 46; Hervorhebung PZ)

Gerechtigkeit, so wird hier deutlich, muss auch als solche in der Praxis erkennbar sein. Die gerechte Handlung muss an entsprechenden „Maßstäben“ gemessen werden können und geht doch diesen Regeln bereits voraus. Die „Anwendung der Regeln“ - Derrida verweist hier auf das Beispiel der Entscheidung eines Richters - muss die Formalität der Regeln zugleich übersteigen, um jenes, was als Gerechtigkeit, die Regeln übersteigt, zu ermöglichen. *In oder mit den Regeln* muss der Richter (aber auch jeder andere Akteur) die Regeln transzendieren und damit Gerechtigkeit *stiften*. Die (angemessene) gerechte Handlung muss daher im Einzelfall je neu quasi „erfunden“ werden - und dabei zugleich den Regeln entsprechen, die sie als „gerecht“ erkennbar macht. Konsequenz dieses Paradoxons ist, „dass man niemals *in der Gegenwart* sagen kann: eine Entscheidung oder irgend jemand *sind gerecht* (das heißt frei und verantwortlich); und noch weniger: »*ich bin gerecht*«.“ (ebd. 48) Offensichtlich findet Gerechtigkeit anders statt als auf eine Weise, die sie unhinterfragbar mit einer bestimmten Handlung identifizieren lässt.

- *Zweite Aporie: Die Heimsuchung durch das Unentscheidbare.* - An den soeben genannten Konsequenzen der ersten Aporie wird damit sogleich eine zweite sichtbar: die Unentscheidbarkeit, ob sich Gerechtigkeit in der Gestalt des Rechts bzw. der praktischen Anwendung ereignet hat. Zum einen erfordert die gerechte Handlung zwar offensichtlich eine freie und verantwortete Entscheidung, zum anderen bleibt aber die Angemessenheit der Entscheidung selbst eine unentscheidbare Frage. Wichtig ist dabei der Status dieser Unentscheidbarkeit:

Das Unentscheidbare ist nicht einfach das Schwanken oder die Spannung zwischen zwei Entscheidungen, es ist die Erfahrung dessen, was dem Berechenbaren, der Regel nicht zugeordnet werden kann, weil es ihnen fremd und ihnen gegenüber ungleichartig bleibt, was dennoch aber - das ist eine Pflicht - der unmöglichen Entscheidung sich ausliefern und das Recht und die Regel berücksichtigen muss. Eine Entscheidung, die sich nicht der Prüfung des Unentscheidbaren unterziehen | würde, wäre keine freie Entscheidung, sie wäre eine programmierbare Anwendung oder ein berechenbares Vorgehen. (Derrida, Gesetzeskraft, 49f)

Die Unentscheidbarkeit ist also nicht das Unglück, sondern das „Kriterium“ der Entscheidung (ohne dabei allerdings neuerlich zu einer „Regel“ geworden zu sein). Die Aporie der Unentscheidbarkeit verhindert nicht die Entscheidung als solche, sondern sie verhindert, dass man die Entscheidung im Sinne des Deziisionismus als eine unhinterfragbare versteht. Positiv ausgedrückt: Die Entscheidung muss daraufhin befragbar sein, inwiefern sie als eine *gerechte* verstanden werden kann, das heißt inwiefern sie über eine willkürliche oder aber bloß bestimmten Regeln folgende Entscheidung hinausgeht - auch wenn diese Prüfung niemals abgeschlossen sein kann.

- *Dritte Aporie: Die Dringlichkeit der (gerechten) Entscheidung.* - Auch die dritte Aporie ist eine Konsequenz aus der Idee der Gerechtigkeit, die letztlich keine Trennung zulässt zwischen der unendlichen Gerechtigkeit (also ihr selbst) und ihrer endlichen Gestalt im Recht.

Eine gerechte, angemessene Entscheidung ist immer sofort, unmittelbar erforderlich, »right away«. Sie kann sich nicht zuerst eine unendliche Information besorgen, das grenzenlose Wissen um die Bedingungen, die Regeln, die hypothetischen Imperative, die sie rechtfertigen könnten. (Derrida, Gesetzeskraft, 54)

Die Aporie liegt jedoch nicht so sehr im Augenblick der Entscheidung, den Derrida mit Kierkegaard als Wahn beschreibt, sondern darin, dass im Augenblick selbst, angesichts der Dringlichkeit der Entscheidung und ohne die Möglichkeit, auf ein gesichertes „Wissen“ zurückgreifen zu können, eine (gerechte) Entscheidung getroffen und umgesetzt werden muss, die immer auch den Charakter einer Regel, einer Institution, einer Stiftung haben wird und in diesem Sinne auch nicht prinzipiell „gewaltlos“ vor sich gehen kann. Selbst der Weigerung zu handeln, läge in diesem Sinne eine Entscheidung zu Grunde, die einem Gewaltakt ebenfalls nicht unähnlich wäre. - Diese an sich banale Erkenntnis fordert gerade durch die Unausweichlichkeit der Aporie zugleich eine genauere Reflexion heraus. Was soll es heißen, wenn die aporetische Struktur des Verhältnisses von (unendlicher) Gerechtigkeit und (anwendbarem) Recht auf die Aussage hinausläuft: „Die jeder Berechnung, jedem Kalkül gänzlich fremde Gerechtigkeit *befiehlt* also die Berechnung und das Kalkül“ (ebd. 57)?

Der Gedankengang, den Derrida anhand der drei Aporien nachzeichnet, ist nur vermeintlich zirkulär. Da die einzelnen Schritte ja nicht einfach thesenartig „gesetzt“ wurden, sondern sich in und gegenüber *jedem* Verständnis von Gerechtigkeit, das sich seiner „Anwendbarkeit“ stellt, als unhintergehbare Aporien ausweisen lassen, stellt sich die Frage nach den Konsequenzen dieser Struktur mit unhintergehbare Schärfe. Ohne also die Frage nach der Gerechtigkeit als solcher aufzugeben oder aufgeben zu können, ist diese doch niemals einfach mit den anwendbaren Regeln des Rechts identifizierbar. Gerechtigkeit (über das Recht hinaus) bleibt ausständig, bleibt „im Kommen“ wie Derrida dies nennt, ist aber als solches als ein Mehr, ein Überschießendes *im Recht* selbst gegenwärtig - und damit auch gegen die Gewalt des Rechts einklagbar. Nur jene „Anwendung“, die auf ihren Bezug auf die (unendliche) Gerechtigkeit hinterfragbar, das heißt „dekonstruierbar“ bleibt, entgeht der Identifizierung als „Ideologie“ und damit der Widerlegung schon durch sich selbst. In diesem Sinne bildet die Gerechtigkeit (ohne als solche bestimmt werden zu können) selbst das „Kriterium“ für ihre Anwendung im Recht:

Es gibt Gerechtigkeit nur dann, wenn sich etwas ereignen kann, was als Ereignis die Berechnungen, die Regeln, die Programme, die Vorwegnahmen usw. übersteigt. Als Erfahrung der absoluten Andersheit ist die Gerechtigkeit undarstellbar, doch darin liegt die Chance des Ereignisses und die Bedingung der Geschichte. (Derrida, Gesetzeskraft, 57)

Das „andere Kap“, das die Europa-Definition prägt, die Derrida aus der Geschichte des *europäischen Geistes* abzulesen versuchte, wäre im Lichte dieser Beschreibung des Verhältnisses von Gerechtigkeit und Recht letztlich nochmals auf zweifache Art und Weise zu verstehen: *Zum einen* als Orientierung an dem ganz anderen der (unendlichen) Gerechtigkeit, das jede vorschnelle Identifizierung von vornherein scheitern lässt ohne deswegen deren Status als „Kriterium zur Orientierung“ aufzulösen, und *zum anderen* als die konkrete Ausrichtung auf die

dringlich anstehende Entscheidung in ihrer oft banalen Konkretheit, das heißt auf den Augenblick der Entscheidung, der im konkreten Gegenüber der begegnenden Situation die Anwendung des Rechts *im Namen der Gerechtigkeit* erwarten lässt. - Die Frage nach konkreten Beispielen für eine „Umsetzung“ dieses „Kriteriums“ greift dabei ganz offensichtlich zu kurz, wenn sie dabei die eigene Verantwortung an vorgefertigte Modelle oder Regeln abzugeben gedenkt. In der politischen Praxis jedoch, wenn es zum Beispiel darum ginge, sogenannte „souveräne“ Handlungen, wie sie das Bild der nationalen und internationalen Politik noch länger prägen werden, auf das ihnen zugrundeliegende Verständnis von Souveränität, sowie das damit stets verbundene Verhältnis zu einem universalisierbaren Gerechtigkeitsverständnis zu hinterfragen, - für diese Beispiele, für die die Umsetzung der *Idee* der Menschenrechte wiederum nur ein Anwendungsgebiet wäre (und ihre vertragliche Fixierung nur *eine* mögliche Weise der „Umsetzung“), - für diese Beispiele geben die Erörterungen Derridas ein durchaus anwendbares und vor allem nicht nochmals verzweckbares „Unterscheidungskriterium“ in die Hand. Und das ohne zuvor erst „institutionalisiert“ werden zu müssen. Die Dringlichkeit geht hier dem Recht voraus - sie schafft das Recht, das später gegolten haben wird.¹⁷

AUTOR

Dr. Peter Zeilinger ist Assistent am Institut für Fundamentaltheologie der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien.

ANMERKUNGEN

- 1 Zu nennen wären diesbezüglich vor allem zu nennen (in chronologischer Reihenfolge): *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«* (1989; dt. Frankfurt/M. 1991), *Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa* (1990; dt. Frankfurt/M. 1992), *Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale* (1993, dt. Frankfurt/M. 1996), *Politik der Freundschaft* (1994; dt. Frankfurt/M. 2000), sowie dessen jüngste „Fortsetzung“ in *Voyous. Deux essais sur la raison* (Paris 2003; dt. angekündigt für Herbst 2003).
- 2 Erste institutionelle Anzeichen dieser auch öffentlichen Rezeption sind unter anderem die Verleihung des Adorno-Preises 2001 der Stadt Frankfurt, sowie die Einladung zum Festvortrag anlässlich der diesjährigen Gadamer-Gedenkfeier und der damit verbundenen Verleihung der Gadamer-Professur 2003 in Heidelberg. Die nicht immer friktionsfreie Auseinandersetzung deutschen und französischen Denkens in den letzten Jahrzehnten scheint damit zumindest auf institutioneller Ebene überwunden. Es ist daher zu erwarten, dass sich zunehmend auch die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen französischen Denken aus zumeist eng umgrenzten Zirkeln zu befreien vermag.
- 3 Vgl. dazu den Text von Jürgen HABERMAS in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (31. Mai 2003), der von Jacques Derrida krankheitshalber nur mitunterzeichnet wurde (zugleich erschienen in *Libération*). Weitere Autoren, die am gleichen Tag mit eigenen Beiträgen diese internationale Initiative unterstützten sind Richard Rorty (Süddeutsche Zeitung), Adolf Muschg (Neue Zürcher Zeitung), Umberto Eco (La Repubblica), Gianni Vattimo (La Stampa), sowie Fernando Savater (El País)
- 4 Im Kontext der Frage um eine gemeinsame europäische Außenpolitik schreibt Habermas: „Einstweilen sind wohl nur die kerneuropäischen Mitgliedstaaten bereit, der EU gewisse staatliche Qualitäten zu verleihen. Was tun, wenn sich nur diese Länder auf eine Definition »eigener Interessen« einigen können? [...] Im Rahmen der künftigen europäischen Verfassung darf und kann es keinen Separatismus geben. Vorangehen heißt nicht ausschließen. Das avantgardistische Kerneuropa darf sich nicht zu einem Kleineuropa verfestigen; es muss - wie so oft - die Lokomotive sein.“
- 5 Vgl. dazu die Kritik in den diversen deutschsprachigen Feuilletons (taz, FAZ, FR, NZZ, SZ, Die Zeit) vom 2.-5. Juni 2003.
- 6 Francis FUKUYAMA, *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?* (München: Kindler, 1992). - Eine eingehende Kritik an Fukuyamas These liefert Derrida in *Marx' Gespenster* (aaO).
- 7 Siehe dazu auch die Rezension des *Voyous*-Buches in dieser Ausgabe der »Ethica«.
- 8 Vgl. in diesem Zusammenhang den von Claude Lefort und Marcel Gauchet geprägten Begriff der „leeren Stelle der Macht“, die gerade in ihrer Leere diejenige Souveränität zu repräsentieren vermag, die sich positiv nicht mehr darstellen lässt. Zur Deutung dieses Begriffs im Rückgriff auf das Werk Derridas siehe bes. Agnes HELLER, *Politik nach dem Tod Gottes*, in: *Jahrbuch Politische Theologie* 2 (hg.v. Michael J. Rainer / Hans-Gerd Janssen; Münster 1997), 67-87.
- 9 Paul VALÉRY, *Die Krise des Geistes* (1919/22), in: *Werke. Frankfurter Ausgabe* 7 (Frankfurt/M.-Leipzig 1995), 26-54, hier: 54.
- 10 Vgl. dazu auch Derrida, *Das andere Kap.*, 56-58, wo in einer abschließenden Zusammenschau die Konsequenzen aus seinen Überlegungen als „Pflichten“ - in einem allerdings nur „quasi-kantischen“ Sinn - formuliert.
- 11 Wie anders als im Kern *pessimistisch* und hoffnungslos ließe sich eine Haltung beschreiben, die meint, eine demokratische Befreiung oder eine Befreiung zur Demokratie auf das Recht des Stärkeren gründen zu können oder gar zu müssen? Auch wenn deshalb die Alternative zu solchem Handeln noch nicht auf dem Tisch liegt, ist die innere Hoffnungslosigkeit und vor allem geistige Ohnmacht solcher Stärke doch offenbar. Selbstkritisch einzuwenden wäre hier allerdings, dass dieser Pessimismus erst durch seine Überwindung kritisierbar wird. Einstweilen soll er hier nur konstatiert werden.

- 12 Diese Struktur allen Handelns als nachträgliche Antwort auf einen vorgängig ergangenen „Ruf“ zieht sich durch das Gesamtwerk Jacques Derridas und kann hier nur angedeutet werden. - Vgl. zu einem ersten Überblick über Derridas Denken im Kontext eines auch theologisch relevanten Erinnerungsbegriff: Peter ZEILINGER, glauben und erinnern denken. Zur anamnetischen Relevanz des Werkes von Jacques Derrida, in: Paul PETZEL / Norbert RECK (Hg.), *Erinnern. Erkundungen zu einer theologischen Basiskategorie* (Darmstadt 2003) 179-202 [im Druck]; sowie ausführlicher: Ders., *Nachträgliches Denken. Skizze eines philosophisch-theologischen Aufbruchs im Ausgang von Jacques Derrida - mit einer genealogischen Bibliographie der Werke von J. Derrida* (Münster 2002).
- 13 Derridas Vortrag bei dem im Oktober 1989 abgehaltenen Kolloquium zum Thema *Deconstruction and the Possibility of Justice* ist auf deutsch erschienen als *Gesetzeskraft. Zum »mystischen« Grund der Autorität* (Frankfurt/M. 1991).
- 14 „Das Recht enthält [...] den Anspruch einer Ausübung, die im Namen der Gerechtigkeit geschieht; die Gerechtigkeit wiederum erfordert, dass sie in einem sich einrichtet, das »enforced« werden muss.“ (Derrida, *Gesetzeskraft*, 46)
- 15 Derrida, *Gesetzeskraft*, 17. - „Ein solches dekonstruktives Fragen ist in seiner ganzen Spannweite ein Fragen, welches das Recht und die Gerechtigkeit betrifft. Es betrifft die Grundlagen des Rechts, der Moral und der Politik, ohne selber aber ein be-gründendes Verfahren zu sein oder sich gegen die Be-gründung zu richten.“ (ebd.)
- 16 Vgl. dazu u.a. die Beiträge in dem Sammelband *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida - Benjamin* (hg. v. A. Haverkamp; Suhrkamp 1994), sowie die Beiträge von Christoph Menke („Können und Glauben. Die Möglichkeit der Gerechtigkeit“) und Georg W. Bertram („Die Dekonstruktion der Normen und die Normen der Dekonstruktion“) in dem Sammelband *Philosophie der Dekonstruktion. Zum Verhältnis von Normativität und Praxis* (hg.v. Andrea Kern / Christoph Menke; Frankfurt/M. 2002).
- 17 Zu einer Erörterung der rechtsetzenden Gewalt an einem historischen Beispiel vgl. Derridas Analyse des Zustandekommens der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung: Jacques DERRIDA, *Unabhängigkeitserklärungen* (1976), in: Uwe WIRTH (Hg.), *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften* (Frankfurt/M. 2002), 121-128.