**1) Metaethik und -politik bei Derrida**

**Dekonstruktion als Konservation – der Fall Heidegger**

In der Behandlung der Rektoratsaffäre Heideggers offenbaren sich die Befangen­heit und die Grenzen der Dekonstruktion. Zur Erhellung sei in dieser Sache der genuine französische Kontext in Erinnerung gerufen:

Jahrzehntelang legten die Heideggerianer um Jean Beaufret einen verblüffenden Eifer an den Tag, den späten Heidegger variantenreich zu reproduzieren und zu verbreiten, die delikaten Aspekte aber entweder editorisch unter Verschluss zu halten oder in der Übersetzung gegebenenfalls neutralisierend zu gestalten. Diese grossangelegten Bemühungen bildeten die Voraussetzung für die innerhalb der französischen Intelligentsija ungebrochene Wirkungsmächtigkeit Heideggers, die im deutschsprachigen Raum oft mit Erstaunen registriert wurde.

In der Rektoratsfrage nun vertraten diese orthodoxen Heideggerianer eine Erklärungsversion, die ihren Leitfaden sozusagen direkt aus der Heideggerschen Seinsgeschichte bezog. Man ging aus von der Feststellung, Heidegger habe in *Sein und Zeit* die «Daseinsverfallenheit» sowie deren Überwindung hin zur «Eigentlichkeit» einerseits in den Schoss eines subjektgebundenen Auftrags ge­legt, andrerseits aber invariant als Existenzial gesetzt. Tatsächlich bleibt *Sein und Zeit* in dieser Frage ambivalent: Das Verfallen ist, obwohl geschichtlich, in den invarianten Seinsmodi angelegt. Bewusste Exegeten schlossen daraus eine gefährliche Spannung, welche 1933 auf fatale Weise entladen worden sei. Hei­deggers Engagement an der Spitze der Freiburger Universität sei nur aufgrund der anthropozentrischen Anteile von *Sein und Zeit*, die den Aktivismus begünstigt hätten, möglich gewesen. So wurde der spätere gegen den jüngeren Heidegger ausgespielt.

Soweit der orthodoxe Argumentationsstrang. Inwiefern weicht Derrida von die­sem Erklärungsmuster ab? Ausgangspunkt ist der Paragraph, in dem Heidegger die «Abgrenzung der Daseinsanalytik gegen Anthropologie, Psychologie und Bio­logie»[[1]](#footnote-1), so der Titel, vornimmt. Hier scheidet Heidegger Begriffe und Methoden aus, die zum Denken des Daseins untauglich sein sollen. Darunter fällt auch der Begriff des Geistes[[2]](#footnote-2), der in *Sein und Zeit* nur in Gänsefüsschen auftritt. Sechs Jahre später gerät Heideggers Rektoratsrede in Widerspruch zu dieser Distanzie­rung, da dort der «Geist» nicht nur ins Zentrum der Ausführungen rückt, son­dern in der schriftlichen Ausgabe auch ohne schützende Gänsefüsschen verwen­det wird.

Derrida gemäss ist das Weglassen der Gänsefüsschen Teil einer besonderen Stra­tegie, deren «Opfer» eigentlich Heidegger selbst wurde: «Retorse, au moins dou­ble, la stratégie peut toujours réserver une surprise de plus à celui qui croit la contrôler.»[[3]](#footnote-3) Zum einen könne man Heidegger den Vorwurf der Vergeistigung des Nazismus machen, so wie jener Nietzsche der Vergeistigung der Rache be­zichtigt hat. Andrerseits impliziere diese Form der Vergeistigung auch ein persönliches Risiko, nämlich die Absetzung vom geltenden Diskurs der Nazis genau dadurch, dass nicht natürliche, biologische oder rassische Kräfte invoziert würden. Weshalb nun soll Heidegger sich mit diesem Vorgehen in eine Falle manövriert haben? – «Parce qu'on ne peut se démarquer du biologisme, du natu­ralisme, du racisme dans sa forme génétique en faisant de nouveau une uni­latéralité de la *subjectité*, fût-ce sous sa forme volontariste.»[[4]](#footnote-4) Ausgerechnet durch die Distanzierung vom Biologismus soll Heidegger gegen seinen Willen zum Komplizen geworden sein. Da er dem Naturalismus der Nazis den Geist entge­genstellt, fällt er hinter seine Bestimmung des Daseins als Ek-sistenz zurück in eine Metaphysik des menschlichen Wesens und des zerfallenden Volksgeistes. Diese Regression zu einer Teleologie der «subjectité» ist für Derrida in jedem Fall ein unbarmherziges «programme»: «On n'a de choix qu'entre les terrifiantes contaminations qu'il assigne.»[[5]](#footnote-5)

Da durch diese Gewichtung die Rektoratsrede gerade nicht eine Manifestation an­thropozentrischen Potentials, sondern einen Bruch darstellt, kann Derrida (im Gegensatz zu den «Orthodoxen») *Sein und Zeit* als metaphysikunterminierendes Unternehmen bewahren. Zugleich verdeutlicht er die Unabdingbarkeit der eige­nen Dekonstruktion des Anthropo- und Phallogozentrismus. Dies scheint leider der Hauptgrund zu sein, wieso Derrida in diesem Themenkomplex nicht weit er­giebigere Termini aus *Sein und Zeit* unter die Lupe nahm, wie etwa das «Man», das «Vulgäre», die «Feigheit», oder Sätze wie: «Die eigentliche Wiederholung einer gewesenen Existenzmöglichkeit – dass das Dasein sich seinen Helden wählt – gründet existenzial in der vorlaufenden Entschlossenheit; denn in ihr wird al­lererst die Wahl gewählt, die für die kämpfende Nachfolge und Treue zum Wie­derholbaren frei macht.»[[6]](#footnote-6) Wieviel tiefer schürften und gruben in dieser Hinsicht Adorno und Bourdieu[[7]](#footnote-7), deren Ansätze in der Literatur zu selten als komple­mentär angesehen werden...

Es herrscht bei Derrida eine merkwürdige Dissymmetrie zwischen der genauen Lektüre als Voraussetzung für ereignishafte Verschiebungen und Dekonstrukti­onsbewegungen auf der einen und der Vorentschiedenheit des Plans, auf Zen­trismen-Jagd zu gehen, auf der anderen Seite. Die Verbindung von Wiederho­lung, chronischem Aufspüren ontotheologischer Philosopheme und Verspielt­heit verleiht den Texten Derridas den Charakter des Arabesken.[[8]](#footnote-8) Die verspielt-wiederholten Muster des allgemeinen Textes gehen jedoch jeder Kontextualität verlustig, wenn sie in verbissener Gegnerschaft zum Anthropozentrismus sich zu Aussagen zusammenfügen wie: «La contrainte de ce programme (...) règne sur la plupart des discours qui (...) s'opposent au racisme, au nazisme, au fascisme, etc, et le font au nom de l'esprit (...), au nom d'une axiomatique – par exemple celle de la démocratie ou des "droits de l'homme" – qui, directement ou non, re­vient à cette métaphysique de la subjectité. (...) Même si toutes les complicités ne sont pas équivalentes, elles sont *irréductibles*.»[[9]](#footnote-9) Der Zwang, die Gewalt des an­thropo- und logozentrischen Programms herrscht über alle Diskurse, die im Namen des Geistes den Rassismus und Faschismus bekämpfen. Da die «Komplizitäten» nicht äquivalent sind, liegt kein plumper Relativismus vor. Die Humanitas-Vorstellungen Rousseaus, Kants, Adolf Hitlers und Alfred Rosen­bergs sind also nicht beliebig austauschbar, obgleich «irreduzibel».

Die Gänsefüsschen-Dekonstruktion mit Samthandschuhen erweist sich als emi­nent konservativ. Sie ist nur eine subtile Variante der orthodoxen Interpretation und folgt auch weitgehend der Heideggerschen Selbstauslegung des eigenen «Denkweges». Derridas abstraktem Eruieren von Momenten der Wiederaufrich­tung des Geistes und des Menschen muss fragend entgegengehalten werden: Bil­det nicht gerade die «Transzendentalität» der Daseinsbestimmung in *Sein und Zeit* (das Dasein als ein Seiendes, dem es in seinem Sein um sich selbst geht) die Basis für den Widerstand, den Heidegger allen Naturalismen und Biologismen entgegensetzte? Sind es aber nicht genau die späten Beschreibungen des Men­schen als des Hörenden eines anonymen Seinsgeschicks, die es Heidegger ermöglichten, in Übereinstimmung mit dem Denkweg für sein Vorgehen kein Bedauern zu äussern? Derrida aber münzt Heideggers Schweigen ins Positivum herausfordernder Lektüre um: «Ohne Heideggers furchtbares Schweigen würden wir das Gebot nicht verspüren, das sich an unser Verantwortungsbewusstsein richtet, die Notwendigkeit, Heidegger so zu lesen, wie er sich selbst nicht gelesen hat.»[[10]](#footnote-10)

**Gerechtigkeit als das Andere des Rechts**

In der zweiten Hälfte der achtziger Jahre erfolgt Derridas Hinwendung zu ethisch-politischen Fragestellungen. Stellvertretend dafür sei hier die Auseinan­dersetzung mit Recht und Gerechtigkeit vorgestellt.[[11]](#footnote-11)

Zunächst hält Derrida fest, dass sich jedes Rechtssystem schöpferisch-gewaltsa­men Stiftungsakten verdankt, die selber noch keinem Regelwerk folgten und demnach weder recht- noch unrechtmässig waren. Diese rechtlose, nur auf sich selbst abstützende Schaffung des Rechts nennt Derrida das «Mystische»[[12]](#footnote-12).

Das moderne Rechtssystem ist vom Gebot geleitet, allen Subjekten grundsätzlich dieselben Chancen in der Ausübung ihrer zugestandenen Freiheiten ein­zuräumen. Bei der rechtspraktischen Applikation dieses Grundsatzes entsteht nun die Schwierigkeit, in jedem einzelnen Streitfall möglichst angemessen und verhältnismässig zu klären, was als gerecht im Sinne von gleich zu gelten hat: «Wie soll man den Akt der Justiz (...), der stets ein Besonderes in einer besonde­ren Lage betrifft, Individuen (...) mit der Regel, der Norm (...) der Justiz in Ein­klang bringen, wenn diese zwangsläufig eine allgemeine Form aufweisen (...)?»[[13]](#footnote-13)

Als orientierendes Prinzip der unabschliessbaren, hermeneutischen und proze­duralen Rechtsanwendung betrachtet Derrida nicht die Gleichheit, sondern die Idee einer Gerechtigkeit gegenüber der irreduziblen Unendlichkeit des jeweiligen Anderen. Statt aus den ethisch-moralischen Grundlagen der Rechtsordnung sel­ber hergeleitet, tritt die Gerechtigkeit von aussen an sie heran, «unberechenbar, widerspenstig gegen jede Regel, der Symmetrie gegenüber fremd, heterogen und heterotrop»[[14]](#footnote-14). Für das moderne Rechtsverhältnis unterscheidet Derrida also zwei Bezugsbereiche, die durch verschiedene moralische Gesichtspunkte konstituiert sind und zueinander in unversöhnlich-aporetischer Relation stehen: die Gerech­tigkeit und das Recht, das berechenbare System codierter Vorschriften. Diesen Ansatz verdankt Derrida weitgehend der Fundamentalethik Immanuel Lévinas', deren in vorliegendem Kontext wichtigste Gedanken deshalb im Folgenden resümiert werden.[[15]](#footnote-15)

Den Ausgangspunkt des Denkens von Lévinas bildet die These, dass die Bezie­hung zur anderen Person in ihrer Eigentümlichkeit einen Gehalt besitzt, den die Tradition aufgrund ihrer ontologischen Prämissen nur ungenügend berücksichtigte. Der religiösen Überlieferung entnimmt Lévinas die Begriffe und Modelle (Güte, Gabe, Mitleid etc.), die den unhintergehbaren Rahmen für Inter­subjektivität liefern sollen. In den Denkgebäuden seiner Lehrer Husserl und Heidegger sah Lévinas keinen Platz für jene grundlegende Erfahrung, die sich bei der Begegnung mit dem anderen Menschen einstellt. Der Andere, so stand für Lévinas fest, tritt mir stets als Bedürftiger gegenüber, der auf meinen Schutz und meine Anteilnahme in solchem Masse angewiesen ist, dass ich in meinen endli­chen Handlungsmöglichkeiten überfordert bin und damit auf eine Dimension des Unendlichen verwiesen werde. Statt eine Phänomenologie oder Existenzia­lontologie um die Kategorien des Mit-Seins zu erweitern, errichtete Lévinas ein Primat der Ethik. Der kategoriale Aufbau der Wirklichkeit erfolgt am Leitfaden der primordialen zwischenmenschlichen Begegnung, da in dieser die Eröffnung auf Transzendenz angelegt ist. Der Intersubjektivität gegenüber sind mithin alle Gegebenheiten und Vorkommnisse sekundär.

Den phänomenologischen Aufweis, dass in der Begegnung mit anderen Indivi­duen die Öffnung zu einer Unendlichkeit geschieht, bietet die visuelle Wahr­nehmung eines menschlichen Gesichts in seiner Anders- und Fremdheit. Die genaue und unverstellte Beschreibung ergibt, dass dieser Situation die Erfahrung einer ethischen Aufforderung inhäriert – angesichts des Antlitzes eines Men­schen sind wir gleichsam dazu «verurteilt», ihm beizustehen. Diese Verpflich­tung zur Fürsorge führt mir die Beschränktheit meiner individuellen Autono­mie vor Augen. Mein Gegenüber ist in seiner unvertretbaren Einzelheit so unbe­rechenbar, dass ich zu einer ins Unendliche weisenden, grenzenlosen Hilfelei­stung aufgefordert bin. Unschwer ist Derridas Notion von Gerechtigkeit wieder­zuerkennen, die (wenn auch ohne Verankerung in der visuellen Wahrneh­mung des Gesichts) bei der asymmetrischen Verpflichtung ansetzt, dem Men­schen in seiner Individualität unbeschränkt Fürsorge entgegenzubringen.

Die duale Intersubjektivität ergänzt Lévinas durch die Einführung eines unpar­teiischen Dritten, der im Konfliktfall die Instanz von universalisierten Normen des modernen Rechts einnimmt. Die unendliche Verantwortung und Fürsorgepflicht für das Individuum wird in ein spannungsgeladenes Verhältnis zu den rechtlichen Normen oder gesellschaftlich-politischen Ansprüchen ver­setzt. Die «unendliche» Gerechtigkeit treibt immer über die iuridische hinaus.

Anhand dieser durch das unkontrollierbar-heteronome Verhältnis zum Ande­ren charakterisierten Gerechtigkeit formuliert nun Derrida eine ganze Reihe von Paradoxien und Aporien. Als Transzendent-Unendliches jenseits des Rechts lässt sich die Gerechtigkeit nicht dekonstruieren, im Gegensatz zur endlichen, kon­struierten Legalität. Zum einen sichert das dekonstruierbare Recht die «Möglichkeit der Dekonstruktion»[[16]](#footnote-16); zum andern gilt: «Die Dekonstruktion ist die Gerechtigkeit»[[17]](#footnote-17), da beide nicht dekonstruierbar sind. Recht und Gerechtig­keit gibt Derrida gar als Felder an, in denen Untersuchungen dekonstruktiven Stils «am ehesten zu Hause sind»[[18]](#footnote-18). Die Dekonstruktion ereignet sich demnach im Zwischenraum, der die Undekonstruierbarkeit der Gerechtigkeit von der De­konstruierbarkeit des Rechts trennt. Derrida bestimmt die Aporie als dasjenige, was den geregelten Zugang versperrt – als unmögliche Erfahrung und Erfahrung des Unmöglichen die Struktur, ohne welche Gerechtigkeitsforderungen unmöglich sind. Die Aporie ist das bevorzugte Ungleichgewicht der Dekonstruk­tion.

Bestünde eine Handlung, so macht Derrida etwa geltend, in einer banalen Re­gelapplikation oder der Ausführung eines Programms, so könnte sie zweifellos «richtig», gesetz- und rechtmässig, niemals aber gerecht genannt werden. Der Richterspruch soll zwar mit dem gegebenen Recht übereinstimmen, ist aber als Ergebnis einer Deutung ein «fresh judgment», also ein «Mystisches». Die Deu­tung des Richters ist eine Stiftung, eine Erfindung, die jenem erst Autonomie und Verantwortlichkeit verleiht: «(...) damit eine Entscheidung gerecht (...) sein kann, muss sie (...) einer Regel unterstehen und ohne Regel auskommen.»[[19]](#footnote-19) Im mystischen Augenblick der rechtlosen Etablierung des Rechts (etwa des national­staatlichen) sei dieses Problem der Gerechtigkeit, so weiter Derrida, verdrängt und begraben worden.

Will sich die rechtliche Entscheidung die Möglichkeit nicht verbauen, gerecht zu sein, muss sie sich der Erfahrung des Unentscheidbaren hingeben (sonst wäre sie nur eine programmierbare Anwendung). Zugleich muss aber eine Entscheidung erfolgen, sonst handelte es sich um einen ewigen Aufschub. Fällt die Entschei­dung, so nach dem Abbruch der Unentscheidbarkeits-Prüfung – sie fällt aufgrund der Befolgung einer (wieder)erfundenen Regel. Als Regelbefolgung ist sie wie­derum eine Applikation, kann also in der Gegenwart nicht voll und ganz gerecht sein. Selbst unter Einbezug eines grenzenlosen Wissens bleibt der Entscheidungs­akt ein Augenblick der Unterbrechung und Überstürzung. Seine Präsentismuskritik integrierend, lässt Derrida das Problem der gerechten Ent­scheidung in folgende Aporie münden: «Wie es scheint, kann man niemals sa­gen, dass eine Entscheidung jetzt, im gegenwärtigen Augenblick vollkommen ge­recht ist: entweder hat man sich noch nicht entschieden (...), oder man hat schon eine Regel befolgt – empfangen, bestätigt, erhalten, wieder erfunden –, die ihrer­seits nicht absolut verbürgt werden kann; wäre diese Regel eine verbürgte Regel, wäre also die Entscheidung eine verbürgte Entscheidung, so hätte sie sich in ein Berechenbares verwandelt, und man könnte wiederum nicht sagen, sie sei ge­recht.»[[20]](#footnote-20)

1. *Sein und Zeit*, § 10 (pp. 45ff.) [↑](#footnote-ref-1)
2. a.a.O., p. 46 [↑](#footnote-ref-2)
3. *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris 1987, p. 51 [↑](#footnote-ref-3)
4. a.a.O., p. 53 [↑](#footnote-ref-4)
5. ibd. [↑](#footnote-ref-5)
6. *Sein und Zeit*, p. 385 [↑](#footnote-ref-6)
7. Im ersten Teil der *Negativen Dialektik*, beziehungsweise in *L'ontologie politique de Martin Hei­degger*, Paris 1988 [↑](#footnote-ref-7)
8. Als Derrida im Winter 1991/92 an der Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales in Paris über das Geheimnis las, deklamierte er: «Plus il y a de secret, moins il y a de secret. Plus de secret, moins de secret. Plus de secret, plus de secret, (ohne ausgesprochenes End-s, d. Verf.). Plus de secret, plus de secret.» [↑](#footnote-ref-8)
9. *Heidegger et la question*, p. 53. Drastischer im Gespräch mit Didier Eribon: «Ein komplexes und in­stabiles Durcheinander, das ich zu entwirren versuche, indem ich die Gemeinsamkeiten von Natio­nalsozialismus und Antinationalsozialismus aufzeige (...).» In: Jürg Altwegg (Hrsg.), *Die Heideg­ger-Kontroverse*, Frankfurt a. M. 1988, p. 87f. [↑](#footnote-ref-9)
10. In: Günter Neske/Emil Kettering (Hrsg.), *Antwort*. *Martin Heidegger im Gespräch*, Pfullingen 1989, p. 160 [↑](#footnote-ref-10)
11. *Force de Loi* (1990). Zitiert wird aus der deutschen Übersetzung: *Gesetzeskraft*. *«Der mystische Grund der Autorität»*, (op. cit.). Rund die Hälfte des Bandes ist der Besprechung des Aufsatzes *Zur Kritik der Gewalt* von Benjamin gewidmet, auf die an dieser Stelle nicht eingegangen wird. Am aus­sagekräftigsten für diese Phase des Derridaschen Schaffens sind ausserdem *Spectres de Marx* (1993) und *Politiques de l'amitié* (1994). [↑](#footnote-ref-11)
12. *Gesetzeskraft*, p. 28 [↑](#footnote-ref-12)
13. a.a.O., p. 35 [↑](#footnote-ref-13)
14. a.a.O., p. 44 [↑](#footnote-ref-14)
15. Vgl. insbesondere *Totalité et infini*, Paris 1990 (erstmals 1961) und *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris 1974. Sehr nah dazu auch Paul Ricœurs «Supra-Ethik»: *Liebe und Gerechtig­keit*/*Amour et justice*, Tübingen 1990. [↑](#footnote-ref-15)
16. *Gesetzeskraft*, p. 30 [↑](#footnote-ref-16)
17. ibd. [↑](#footnote-ref-17)
18. a.a.O., p. 17 [↑](#footnote-ref-18)
19. a.a.O., p. 47 [↑](#footnote-ref-19)
20. a.a.O., p. 50 – Es ist überraschend, dass Derrida hier den Aporie-Begriff, dem er ansonsten nicht wohlgesinnt ist, ohne Bedenken verwendet. Adorno bezeichnet aporetische Begriffe als «Kreditsystem des Denkens»: «(...) wo man das eine Loch zumacht, macht man dafür das andere auf.» (beide *Philosophische Terminologie II*,, p. 214). Auch für ihn kann allerdings Gerechtigkeit keine einfache Äquivalenz sein: «Ungerechtigkeit ist das Medium wirklicher Gerechtigkeit.» (GS V, p. 86) [↑](#footnote-ref-20)