

# Von phänomenologischer Reduktion zur Umarbeitung der Epochē. Zum Verhältnis von Phänomenologie und politischer Philosophie im Werk Jacques Derridas

---

PHILIPP SCHINK

Die diesem Text zugrundeliegende Motivation hat ihren Ausgang in einer leichten Irritation genommen. Obwohl Jacques Derrida ab Anfang der 1970er Jahre keine systematischen Untersuchungen von Elementen und Denkfiguren der husserlschen Phänomenologie mehr vorgelegt hat und man den Eindruck gewinnen kann, dass diese wohl nur bei der Herausbildung der Dekonstruktion eine Rolle gespielt haben, bezieht er sich in seinen Anfang der 1990er Jahre entstandenen Schriften wiederholt auf Motive der transzendentalen Phänomenologie.<sup>1</sup> Gerade das methodische Kernstück der Phänomenologie, die epochē, findet dabei in den jeweiligen Texten an prominenter Stelle Erwähnung. Dass diese Nennung selbst nicht einem unachtsamen Gebrauch entspringt, führt Derrida in einem Interview aus: „It is true that for me Husserl’s work, and precisely the notion of epochē, has been and still is a major indispensable gesture. In everything I try to say and write epochē is implied. I would say that I am constantly trying to practise this whenever I am thinking and writing. I think it is the condition for thinking and speaking.“<sup>2</sup>

Auch wenn man diese Äußerungen sicherlich nicht überbewerten sollte, so werfen sie doch eine Reihe von Fragen auf, die das Verhältnis von husserliani-

---

1 Vgl. z. B. Jacques Derrida: „Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der ‚Religion‘ an den Grenzen der bloßen Vernunft“, in: ders./Gianni Vattimo, *Die Religion*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2001, S. 9-106; ders.: *Falschgeld. Zeit geben I*, München: Wilhelm Fink Verlag 1993.

2 Vgl. Jacques Derrida: „Hospitality“, in: Richard Kearney (Hg.), *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Continental Philosophy*, London: Routledge 1998, S. 69-92, hier: S. 81.

scher Phänomenologie und Dekonstruktion betreffen. Von Relevanz ist dabei auch der Umstand, dass der überwiegende Teil der Schriften, in denen Derrida auf phänomenologische Termini Bezug nimmt, zu den „ethisch-politisch“ orientierten gehören. Gerade in seinen in *Gesetzeskraft*<sup>3</sup> pointiert zusammengefassten Überlegungen zur Gerechtigkeit und ihrem Verhältnis zum Recht, wird die epochē als „ein Moment der Aufkündigung“ bezeichnet, ohne das „keine Dekonstruktion möglich ist“.<sup>4</sup>

Im Folgenden wird in einem ersten Schritt zu klären sein, was Husserl selbst unter epochē verstand und welche Schwierigkeiten dieses Konzept der Einklammerung der natürlichen Einstellung aufweist. Anschließend wird unter Rekurs auf die frühe Auseinandersetzung Derridas mit der transzendentalen Phänomenologie die dabei vollzogene Umarbeitung des Konzepts der epochē dargestellt. Vor diesem Hintergrund wird dann untersucht, inwiefern die gewonnenen Einsichten geeignet sind, ein genaueres Verständnis der derridaschen Gerechtigkeitskonzeption in *Gesetzeskraft* zu erlangen. In einem letzten Schritt werden schließlich einige Überlegungen zu den Potentialen einer phänomenologischen Interpretation der Dekonstruktion im Hinblick auf Fragen und Problemstellungen einer politischen Philosophie angestellt.

## 1. Epochē und Reduktion

Wenn Derrida von der epochē sagt, dass sie eine unverzichtbare Geste für sein Denken sei, dann ist dies nicht einfach als Ausweis einer sich selbst zugeschriebenen intellektuellen Redlichkeit zu verstehen – der zufolge man nicht von Ungeprüftem aus anfangen sollte zu denken –, sondern als Erinnerung an die Bedingung der Möglichkeit einer begründenden Philosophie, die sich in transzendentaler Perspektive auf sich zurückwendet und nach den Bedingungen ihrer selbst fragt. Als methodologisches Kernstück der husserlschen Phänomenologie hat das Verfahren der epochē den Sinn, die „Generalthesis der natürlichen Einstellung“ außer Geltung zu setzen und so die phänomenologische Reduktion zu ermöglichen, die schließlich die transzendente Subjektivität als konstituierenden Grund freilegen soll.

Als „natürliche Einstellung“ wird von Husserl dabei der Weltglaube bezeichnet, der auf einem nicht weiter befragten Seinsglauben aufruht. Obwohl diese Bewusstseinshaltung in erkenntnistheoretischer Perspektive offensichtlich unbefriedigend bleiben muss, hat sie dennoch ihre eigene Berechtigung und findet ihren Platz in der alltäglichen „Heim- und Lebenswelt“ mit ihrer „weitreichenden

---

3 Vgl. Jacques Derrida: *Gesetzeskraft*. Der ‚mystische Grund der Autorität‘, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1991.

4 Vgl. J. Derrida: *Gesetzeskraft*, S. 42.

Grundschrift des Normalen, des Alltäglichen, des Allverständlichen“.<sup>5</sup> Ziel der epochē ist es nun, die „ontologischen Vorurteile“ als solche ausdrücklich thematisch zu machen, um dann durch das Verfahren der Reduktion den transzendentalen Boden freizulegen: „Die Aufgabe der Phänomenologie kann nicht sein, die natürliche Einstellung ‚abzuschaffen‘, sondern sie explizit zu machen und in ihrem Zustandekommen zu verstehen.“<sup>6</sup> Obwohl die groben Umrisse dieser Methode sie auf den ersten Blick als nicht weiter problematisch erscheinen lassen, birgt jedoch gerade die These der notwendigen Außer-Geltung-Setzung des naiven Weltglaubens grundlegende Schwierigkeiten. Zentral ist dabei die Frage, ob eine vollständige Einklammerung des Faktischen und Empirischen gelingen kann und ob es möglich ist, eine Ebene „reiner Transzendentalität“ aufzuzeigen.

Deutlich machen lässt sich diese prinzipielle Schwierigkeit anhand der „Problematik des Anfangs“,<sup>7</sup> auf die sich dieser Beitrag aus Platzgründen beschränken wird. Wenn man, bevor man die epochē vollzieht, in der natürlichen Einstellung lebt, und diese dadurch gekennzeichnet ist, dass in ihr sie selbst nie als gesamte thematisch wird, woher soll dann eigentlich die Motivation des Phänomenologen für die Reduktion kommen? Wie kann jemand, der in der natürlichen Einstellung und gänzlich im Horizont der Lebenswelt befangen ist, einen Entschluss fassen, der alles bisher notwendig Geltende nicht nur jeweilig bezweifelt, sondern als Ganzes „einklammert“? Es ergibt sich die Frage, die wohl Eugen Fink aufgeworfen hat und an die Derrida in *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie*<sup>8</sup> anschließt, wie denn die natürliche Einstellung überhaupt thematisch werden kann, wenn man sich doch stets in ihrem Horizont bewegt und auch notwendigerweise bewegen muss. Was wären die Bedingungen der Möglichkeit der epochē?

Eine mögliche Antwort auf diese Frage, die ein beständiger Topos der Kritik innerhalb der „phänomenologischen Bewegung“ geworden ist,<sup>9</sup> lässt sich mit Sebastian Luft in zwei „Stränge“ gliedern.<sup>10</sup> Eine denkbare Klärung könnte darin bestehen, das Problem in gewisser Weise zu verschieben und die Freiheit des menschlichen Willens als hinreichende Annahme zu postulieren. Man entschei-

5 Vgl. Edmund Husserl: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß (1929-1935), Den Haag, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers 1973, Beilage XLVIII.

6 Vgl. Sebastian Luft: „Phänomenologie der Phänomenologie“. Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink, Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers 2002, S. 78.

7 Vgl. Edmund Husserl: Erste Philosophie, in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 6, Hamburg: Meiner 1992, Zweiter Teil, S. 26.

8 Vgl. Jacques Derrida: *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie*, München: Wilhelm Fink Verlag 1987.

9 Vgl. Michel Henry: „Die phänomenologische Methode“, in: ders., *Radikale Lebensphänomenologie*, Freiburg/Breisgau, München: Karl Alber 1992, S. 63-187; Jean-Luc Marion: *Reduction and Givenness*, Evanston: Northwestern University Press 1998.

10 Vgl. Sebastian Luft: „Phänomenologie der Phänomenologie“, S. 80ff.

det sich schlicht zur Einklammerung und fortan ist primär relevant, ob die durchgeführte epochē und die Reduktion auch tatsächlich den Bereich transzendentaler Subjektivität erschließen können oder nicht. Um jedoch zu klären, wie die Motivation für das phänomenologische Verfahren zu erläutern wäre, müsste man die Bedingungen der Möglichkeit dieser Freiheit aufzeigen können, denn das schlichte Hinweisen auf die Möglichkeit macht diese selbst nicht schon begreiflich. Wenn die natürliche Einstellung selbst durch eine Naivität gekennzeichnet ist, die bei Husserl wesentlich so gefasst wird, dass die natürliche Einstellung eben eine Einstellung ist, die nicht um sich selbst weiß, dann kann die postulierte Freiheit nicht einfach dazu gelangen, dass sie sich in dem Sinne aus dem naiven Weltglauben befreit, als dass sie ihn selbst als Ganzen in den Blick nimmt und außer Geltung setzt. Natürlich kann man die jeweilige Partikularität der eigenen Heimwelt in Frage stellen und natürlich kann man auch wissenschaftliche Forschung betreiben, aber man würde dabei weiterhin innerhalb des Horizonts der Generalthesis verbleiben und diesen nur erweitern aber nie als solchen verlassen. Mit der Möglichkeit der epochē steht und fällt jedoch das husserlsche Projekt einer transzendentalen Phänomenologie, denn nur wenn auch die natürliche Einstellung tatsächlich „verlassen“ werden kann, kann es durch den reduktiven Rückgang zu einer Freilegung eines Bodens der Gewissheit kommen.

Eine Möglichkeit dieser Schwierigkeit zu begegnen ist, die Freiheit zur epochē als *Spontaneität* zu fassen. Dabei wäre die Spontaneität des Ich durch eine komplexe Wechselbeziehung zwischen Passivität und Aktivität gekennzeichnet: Grundsätzlich müsste ein Vermögen zur Überwindung der natürlichen Einstellung angenommen werden, welches dann auf einer höheren Stufe durch Widerfahrenes gewissermaßen aktiviert werden würde. Eugen Fink versuchte in seiner Auseinandersetzung mit Husserl<sup>11</sup> an dieser Stelle „existentielle Erfahrungen“ anzusetzen, die dazu führen würden, dass man aus der Gewohnheit des naiven Welterlebens herausgerissen und dieses selbst zur Disposition gestellt wird. Natürlich müsste dieses Widerfahrnis derartig fundamental sein, dass es nicht nur einen bestimmten Sonderhorizont oder eine bestimmte Ausprägung einer Heimwelt fragwürdig werden lässt, sondern den gesamten naiven Seinsglauben als solchen. Es liegt natürlich nahe, dass Fink hier Tod und Todeserfahrung in Erinnerung ruft, denn diese können mit einem Schlag die Welt selbst als Fremde erscheinen lassen, was wiederum dazu führen kann, dass das Sein der Welt als solches thematisch wird.<sup>12</sup> Ohne dass Husserl diesen Gedanken als vollständig un-

---

11 Vgl. Eugen Fink: VI. Cartesianische Meditation. Teil I. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre, Dordrecht, Boston, Lancaster: Kluwer Academic Publishers 1988; ders.: Studien zur Phänomenologie 1930-1939, Den Haag: Kluwer Academic Publishers 1966.

12 Und hier wäre es dann auch nicht von Bedeutung, ob ein mögliches schockartiges Realisieren der eigenen Sterblichkeit oder der Tod von geliebten Personen den konkreten Anlass für die Fragwürdigkeit des naiven Weltglaubens liefert.

sinnig qualifizieren würde, konzidiert er ihm dennoch wenig Plausibilität.<sup>13</sup> Grundsätzlich ist erst einmal das Phänomen des Todes und der menschlichen Sterblichkeit durchaus fester Bestandteil einer Normalität. Neben der Einsicht, dass es auf die jeweiligen Umstände ankommt, wie ein Tod empfunden wird, weist Husserl jedoch auch Finks Konzeption der „Normalität der natürlichen Einstellung“ als selbst zu bestimmt zurück.<sup>14</sup> Es hieße, die natürliche Einstellung als offensichtlich ziemlich ungenügende darzustellen, wenn sie selbst nicht in der Lage wäre, auch schwere Schicksalsschläge in einen naiven Weltglauben zu integrieren. Vielmehr konstituiert sich doch eine Normalitätsvorstellung gerade auch durch von der Gewöhnlichkeit abweichende Phänomene und Erfahrungen, d. h., sie kann sehr wohl schwere Schicksalsschläge, Trauer um geliebte Personen etc. integrieren, und zwar ohne, dass sie selbst fraglich wird.

Die Frage nach der Motivation für die epochē führt dazu, dass man von *Husserls Weg in die Intersubjektivität und Geschichte am Leitfaden der Motivationsproblematik* sprechen kann. Auch wenn der finksche Gedanke der Motivation qua Widerfahrnis von Husserl nicht vollständig verworfen wird, so transponiert er ihn doch ins Geschichtliche hinein, ohne jedoch zu einem letztlich zufriedenstellenden Ergebnis zu gelangen. Die Suche nach einer irrelativen Fundierung der Wahrheit wird hier nicht durch ein schockhaftes Erlebnis eingeleitet, sondern vielmehr dadurch, dass durch den Kontakt mit Fremdwelten die eigene Heimwelt in ihrer Relativität erscheint. Husserl zufolge hat so die Philosophie begonnen: Aus dem Kontakt mit anderen Welten wurde der Gedanke der einen, von allen geteilten Lebenswelt gewonnen, welcher dann die erste Möglichkeit zur Hinterfragung des gesamten Zusammenhangs geboten hat. Freilich muss zu dieser Variation von Heim- und Fremdwelt noch die Motivation des phänomenologisierenden Ichs hinzutreten, welche von Husserl zwar im Sinne eines „ursprünglichen Entschlusses“ verstanden wird, dieser Entschluss jedoch sogleich in das komplexe Verhältnis von „persönlicher“ und „geschichtlicher“ Urstiftung hinein aufgelöst wird: „Die geschichtliche Urstiftung ist für die persönliche fundierend.“<sup>15</sup> Die Entscheidung zur epochē ist somit zwar immer noch die Entscheidung eines Ich, diese Entscheidung ruht jedoch in geschichtlich und d. h. eben intersubjektiv Vorgegebenem. Die Frage der Motivation der epochē bekommt somit eine geschichtlich-intersubjektive Dimension, sie ruht gewissermaßen auf einer Urstiftung auf. Und auch wenn diese Urstiftung der Philosophie nicht mit der zweitausend Jahre später intendierten husserlschen epochē gleichzusetzen wäre, so ist die letztere dennoch durch die philosophische Tradition motiviert. Husserl situiert somit die Frage der epochē im Horizont einer geschichtlichen Tradition, in der die Möglichkeit einer radikalen Einklammerung ontologischer

13 Vgl. Sebastian Luft: „Phänomenologie der Phänomenologie“, S. 97-104.

14 Luft weist daraufhin, dass Husserl Fink hier vorwirft „Gewöhnlichkeit“ mit „Normalität“ zu verwechseln. Hier steht natürlich auch ein Verständnis der „natürlichen Einstellung“ auf dem Spiel.

15 Ebd., S. 103.

Vorurteile bereits niedergelegt, wenn auch nicht präjudiziert ist. Aber obwohl hier schon deutlich auf die Schwierigkeit hingewiesen wird, aus einer vermeintlich solitären Motivation des phänomenologisierenden Ichs heraus das Projekt der epochē zu begründen und zu verstehen, wäre es vorschnell, wenn die Bedingungen der Möglichkeit auf Seiten des Subjekts gleich zugunsten der Frage der intersubjektiven oder geschichtlichen Voraussetzungen außer Acht gelassen würden. Denn auch aus der „geschichtlichen Situation“ heraus ergibt sich nicht notwendig die Motivation zur epochē. Wieso auch, stellt doch die Haltung des die epochē vollziehenden Ichs für die natürlich eingestellte Mitwelt eine Form der Naivität dar, die aufgrund ihrer „Meinungslosigkeit“ eher sinnfern erscheinen muss.

In egologischer Perspektive ist das Problem der Motivation der epochē nicht zu lösen, es sei denn qua „Willkür“, womit der „Entscheidung zur epochē“ dann etwas „Wahnhaftes“ eignen würde. Die Frage der Motivation der epochē versucht Husserl schließlich in einer ethischen Verantwortung<sup>16</sup> zu verorten, die ihren Anlass in der Konfrontation der Heimwelt mit Fremdwelten findet. Die Motivation ist dann aber nicht mehr ungebunden frei, sondern vielmehr „eingesetzt“ oder bedingt.

Wie im folgenden Abschnitt gezeigt wird, knüpft Derrida in seiner kritischen Auseinandersetzung mit dem Konzept der epochē und der transzendentalen Subjektivität genau an diesen Punkt an. Die dort erfolgende Konzentration und Engführung der Diskussion auf den Aufweis einer ethischen Verantwortung der epochē verdankt sich dabei auch der spezifischen Weise, in der Derrida schließlich in *Gesetzeskraft* die Bedingungen der Möglichkeit von Gerechtigkeit untersucht.

## 2. Umarbeitung der epochē

Eine Reihe von Publikationen haben sich mit der Rolle, die die husserlianische Phänomenologie im Werk von Jacques Derrida spielt, auseinandergesetzt. Das Spektrum reicht dabei von Ansätzen, die Dekonstruktion ausgehend von den „operativen Begriffen“ Eugen Finks zu interpretieren und als Projekt des Aufweisens der Unmöglichkeit eines reinen Ursprungs darzulegen,<sup>17</sup> bis hin zu umfassenden Gesamtdarstellungen<sup>18</sup> von Derridas Husserl-Lektüren.<sup>19</sup>

16 Vgl. Dan Zahavi: *Husserl and Transcendental Intersubjectivity*, Athens: Ohio University Press 2001.

17 Vgl. Giovanni Leghissa: „Dekonstruktion und die Rhetoriken der Fundierung bei Jacques Derrida“, in: Rolf Kühn/Michael Staudigl (Hg.), *Epochē und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*, Würzburg: Königshausen und Neumann 2003, S. 177-195.

18 Vgl. Leonard Lawlor: *Derrida and Husserl. The Basic Problem of Phenomenology*, Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press 2002; Paola Marrati: *Genesis and Trace. Derrida Reading Husserl and Heidegger*, Stanford: Stanford University Press 2005.

Im Folgenden werde ich versuchen, mich wesentlich auf die – so weit dies möglich ist – formale Rekonstruktion der Interpretation der phänomenologischen epochē durch Derrida zu konzentrieren. Ihren Ausgangspunkt findet diese „Dekonstruktion der Phänomenologie“ in der oben kurz umrissenen Diskussion zwischen Fink und Husserl über die Möglichkeit einer vollständigen Einklammerung der „Generalthesis“ und der Rückkehr aus der transzendentalen Einstellung in die Lebenswelt. Meine These ist, dass Derrida zwar die epochē selbst nicht als haltlos verwirft, sie aber insoweit umarbeitet, dass sich ihr Sinn verändert. Dabei komme ich zu einer ähnlichen Einschätzung wie Giovanni Leghissa, der davon ausgeht, dass „in der Dekonstruktion die Geste der Epochē auf eine andere Ebene verschoben“<sup>20</sup> wird. Ich denke allerdings nicht, dass der geänderte Sinn der epochē sich nun in einem „Denken der Unmöglichkeit eines reinen Ursprungs“<sup>21</sup> erschöpft, sondern dass er auf Fragen ethischer Verantwortung verweist.

Indem Derrida an den unterschiedlichsten Untersuchungsgegenständen – seien es nun die Zeitlichkeits- oder Geschichtlichkeitsproblematik, die Frage des Verhältnisses und der Trennung von Empirischem und Transzendentelem oder nach dem „Status“ von Sprache und Schrift – demonstriert, dass die Orientierung der husserlschen Phänomenologie auf die Begründung sicheren Wissens in dem Sinne problematisch ist, dass solch ein unterstellter Grund nicht einfach freigelegt und aufgezeigt werden kann, verändert er den Sinn der epochē. Vorher stand und fiel dieser mit dem Gelingen des begründenden Unterfangens: Sollte so etwas wie ein klarer transzendentaler Grund nicht aufgezeigt werden können, dann würde auch die gesamte epochē zweifelhaft werden. Die Rede von der epochē wäre dann als obskures Relikt des „Cartesianismus“ der husserlschen Phänomenologie zu verstehen und nicht weiter erwähnenswert.

Derrida untersucht nun in seiner Auseinandersetzung mit der husserlschen Phänomenologie im Wesentlichen deren Bestimmung als transzendente. Das wirkt sich natürlich insofern auf die Thematisierung der epochē aus, als auch sie auf ihre Bedingungen der Möglichkeit hin durchleuchtet wird. Die Umarbeitung der epochē erfolgt nun in zwei Zügen: Auf der einen Seite wird das Problem des Anfangs, der Motivation der epochē behandelt. Wenn die epochē möglich sein soll, dann muss sie ihren Anfang in der Lebenswelt nehmen und den Individuen optional gegeben sein. Auf der anderen Seite hängt aber die Möglichkeit der epochē an ihrem Anspruch, d. h. daran, ob sie der geeignete Weg ist, um den transzendentalen Boden freizulegen: Entweder es gibt so etwas wie eine transzendente Subjektivität – dann könnte die epochē die geeignete Methode eines Aufweisens sein – oder es gibt sie nicht, wodurch auch die „Geste“ der radikalen Urteilsenthaltung fragwürdig würde.

19 Vgl. Jean-Claude Höfliger: Jacques Derridas Husserl-Lektüren, Würzburg: Königshausen und Neumann 1995.

20 Vgl. G. Leghissa: „Dekonstruktion und die Rhetoriken der Fundierung bei Jacques Derrida“, S. 188.

21 Vgl. ebd.

Natürlich hängen die beiden Züge einer solchen „Phänomenologie der Phänomenologie“ eng zusammen: Erst wenn man, Derrida folgend, versucht das Projekt der *Rückfrage* systematisch durchzuführen, stößt man auf die Frage der Motivation der epochē im „Faktischen“.<sup>22</sup> Da ein derartiges Vorhaben hier aus Platzgründen nicht durchgeführt werden kann, sei die Aufmerksamkeit auf die Frage nach der Möglichkeit einer „transzendentalen Sprache“ gerichtet, da sich anhand dieses Themas eine Reihe der von Derrida immer wieder umkreisten Kernprobleme gut darlegen lässt.

Der Disput zwischen Fink und Husserl drehte sich im Kern um die Frage, ob eine vollständige epochē ohne „empirischen Rest“ denkbar wäre. So etwas wäre nur dann möglich, wenn man einen Sinn ansetzen könnte, der selbst sprachunabhängig, rein expressiv wäre und als solcher wiederum ein Möglichkeitsgrund von Sprache selbst.<sup>23</sup> In *Husserls Weg in die Geschichte...* diskutiert Derrida dieses Problem anhand der Frage nach der Konstitution idealer Gegenständlichkeiten. Auf der einen Seite werden diese Gegenstände durch einen Idealisierungsprozess aus der Lebenswelt gewonnen. Auf der anderen Seite müssen sie versprachlicht bzw. verschriftlicht werden: Wenn der Sinn der idealen Gegenstände objektiv, allgemein zugänglich und allzeitlich sein soll, dann ist er nicht in rein subjektiver Evidenz zu haben, er muss wiederholbar, konservierbar und mitteilbar-verstehbar sein. Erst durch die Möglichkeit der Versprachlichung und Verschriftlichung können ideale Gegenstände also von ihrer reinen Abhängigkeit von faktisch existierenden Subjekten abgelöst werden. Zugleich sind sie dann aber nicht mehr von jedweder Faktizität und Materialität befreit, da „im Phänomen der Sprache die beiden Momente stets zugleich anwesend sind.“<sup>24</sup> So betrachtet, macht die Bedingung der Möglichkeit idealer Gegenstände sie unmöglich.<sup>25</sup>

Für die Frage der epochē bedeutet dies, dass ihr Telos streng genommen nicht erreichbar ist, da die Einklammerung alles Empirischen, Faktischen nicht restlos durchzuführen ist. Sie ist es deswegen nicht, da es keine rein transzendente Sprache gibt, in der das phänomenologisierende Ich vermeintlich Evidentes fixieren könnte. Und gäbe es eine solche Sprache, dann wäre dem Phänomenolo-

22 Am Ende von *Husserls Weg in die Geschichte...* fragt Derrida dann auch: „*Warum sind ein faktischer Ausgangspunkt in der Faktizität und eine Reduktion überhaupt möglich? Oder: Was ist die Faktizität des Faktums, die von der Exemplarität des Faktums vorausgesetzt wird?*“ (J. Derrida: *Husserls Weg in die Geschichte...*, S. 200)

23 Vgl. P. Marrati: *Genesis and Trace*, S. 62-83.

24 Vgl. Rudolf Bernet: „Vorwort zur deutschen Ausgabe“, in: Jacques Derrida, *Husserls Weg in die Geschichte...*, S. 11-30, hier: S. 21.

25 In *Die Stimme und das Phänomen* entwirft Derrida eine Kritik an der Vorstellung einer Präsenz der reinen Intuition und reinen Evidenz. Diesen Punkt hier zu diskutieren ist aber nicht unbedingt notwendig, da auch auf der hier thematisierten Ebene der Grundzug von Derridas Husserl-Kritik deutlich wird. Vgl. ansonsten J. Derrida: *Die Stimme und das Phänomen. Ein Essay über das Problem des Zeichens in der Phänomenologie Husserls*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1979.



gen wiederum der Rückgang in die Lebenswelt verstellt, da die „natürliche Sprache“ mit ihren Äquivokationen und ihrem temporalen Charakter stets den geschauten Sinn verkennen müsste. Auch die restlose Inhibierung der natürlichen Einstellung könnte nicht gelingen, da durch sie eben auch alles Sprachliche außer Acht gelassen werden müsste, wie alles Geschichtliche überhaupt. Dennoch verwirft Derrida die epochē nicht einfach, sondern greift sie immer wieder auf bzw. erinnert an sie.<sup>26</sup> Wenn aber einerseits das Telos des Kernstücks der phänomenologischen Methode prinzipiell nicht erreichbar ist, andererseits jedoch die epochē als eröffnende Geste weiterhin beibehalten wird, dann ist das nur möglich, wenn ihr selbst ein anderer Sinn beigelegt wird: Die Idee der epochē selbst – die, um die natürliche Einstellung außer Geltung setzen zu können, immer auch durch ihr *Worauf* und *Worumwillen* gedacht werden muss – wird nun vielmehr als eine Art „Idee im Kantischen Sinn“ verstanden, d. h. als jene „besondere Art von Wesen, die nur als [...] Konstitutionsregeln für einen unabschließbaren Erkenntnisprozeß rational voll einsichtig sind, jedoch nicht als fertig konstituierte ideale Gegenstände.“<sup>27</sup> Die epochē der Dekonstruktion versucht dem Problem des Skeptizismus – der zunächst als eine logische Alternative aus einem Scheitern des Projekts der transzendentalen Phänomenologie folgen würde – dergestalt zu begegnen, dass sie die ethische Relevanz der transzendentalen Einstellung freilegt. Die Idee der epochē ist der *Bezug* auf Transzendentalität, sie ist aber die nicht Evidenz eines gegebenen Inhalts, sondern *formale Idee des Bezugs* auf die Transzendentalität. Die epochē hätte somit den Sinn, die Inblicknahme des Ganzen zu leisten, ohne dass es wieder zu einem Regress *ad infinitum* von Sonderhorizonten kommt. Und auch wenn eine solche Inblicknahme nie in Gänze gelingen kann, immer ein mundaner Rest verbleibt, so ist sie dennoch eine „Gewissheit ohne korrespondierende Evidenz“.<sup>28</sup>

Der Bezug wird in dem Maße ethisch, indem er selbst im reduktiven Rückgang die transzendente Subjektivität auf eine intersubjektivität hin öffnet. Diese „intersubjektivität“ kann aber per se nicht den gleichen Status eines „reinen Ursprungs“ haben wie ihn die „subjektivität“ hätte. Die intersubjektivität ist bei Derrida wesentlich über das Verhältnis von Ich und Anderem gedacht. Dem Ich kommt dabei vom Anderen her eine Verantwortung zu, wodurch der elementare Bezug der inter-subjektivität selbst ethisch geprägt ist. Damit verschiebt sich letztlich der Sinn der epochē von der Freilegung eines „reinen Ursprungs“ hin zum Aufweis einer *ethischen* Verantwortung. Diese ist aber nicht mehr vor allem

26 Man muss diese Beobachtung nicht überstrapazieren, aber häufig lassen sich die Besinnungen auf den Anfang und das Beginnen, die Derrida seinen Texten und Vorträgen oft vorangehen lässt, als Evozieren der phänomenologischen Einstellung verstehen. Vgl. dazu z. B. Jacques Derrida: „Die souffierte Rede“, in: ders., *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1972, S. 259-301, besonders S. 259.

27 Vgl. R. Bernet: „Vorwort zur deutschen Ausgabe“, S. 24.

28 J. Derrida: *Husserls Weg in die Geschichte...*, S. 185.

als *Selbst*-Verantwortung des „Wissenschaftlers“ zu denken, sondern als eine Verantwortung gegenüber dem Anderen.

Derrida legt so in der methodischen Rückfrage an den Grundsinn der husserlschen transzendentalen Phänomenologie die ethische Einstellung als Motivations- und Ausgangspunkt des gesamten Unterfangens frei: „Die *Endstiftung* der Phänomenologie, ihre letzte kritische Rechtsprechung, die über ihren Sinn, ihre Geltung und ihr Recht entscheidet, kann keine Phänomenologie jemals direkt in den Griff bekommen. Philosophisch aber ist sie wenigstens in dem Maße zugänglich, wie sie sich in einer konkreten phänomenologischen Evidenz *bekundet*, in einem konkreten *Bewußtsein*, das sie trotz seiner Endlichkeit *verantwortet*, und in dem Maße, wie sie eine transzendente Geschichtlichkeit und Intersubjektivität stiftet. Es ist diese als radikale Verantwortlichkeit *erlebte Antizipation*, von der die husserlsche Phänomenologie ausgeht.“<sup>29</sup>

### 3. Die epochē der Gerechtigkeit

Jacques Derridas *Gesetzeskraft* ist sicherlich kein leichter Text, der seine Argumente zügig entwickelt und in klar ersichtlicher Struktur darlegt. Ihn von den Schriften und Überlegungen Husserls her kommend zu interpretieren hat daher etwas Befremdliches: Sowohl das jeweilige Anliegen als auch der korrespondierende Stil scheinen derartig unterschiedlich zu sein, dass eine „Übersetzung“ in das jeweils andere philosophische Idiom unsinnig erscheint. Husserls Ringen um die Systematizität des phänomenologischen Projekts und sein eigentümlich technizistisches Vokabular mögen – kommt man von Derrida her – erst einmal einen verstellenden Effekt haben. Dennoch ist eine Lektüre des Textes, die das phänomenologische Erbe der Dekonstruktion ernst nimmt, durchaus produktiv.

Im ersten Teil von *Gesetzeskraft* widmet Derrida eine Reihe von Passagen dem Problem, wieso man überhaupt motiviert sein sollte, über Gerechtigkeit als solche nachzudenken, und wieso man diesbezüglich – wie er ausdrücklich betont<sup>30</sup> – eine epochē vollziehen sollte. Wieso nicht einfach über die aktuelle Existenz oder Nicht-Existenz von gerechten Verhältnissen nachdenken, sondern über die Möglichkeit von Gerechtigkeit insgesamt und damit über die Struktur und Verfasstheit von Gerechtigkeit unabhängig von ihrer jeweiligen Chance auf Verwirklichung? Wieso sollte man überhaupt auf die Idee kommen, dass Gerechtigkeit etwas anderes ist, als eine jeweilige naive, intuitive Vorstellung?<sup>31</sup> Was ist

29 Ebd., S. 187.

30 Vgl. J. Derrida: *Gesetzeskraft*, S. 42 u. 46.

31 Diese naiven Vorstellungen von Gerechtigkeit sind wesentlich und notwendig das, was eine Kritik aktueller weltweiter Verhältnisse antreibt. Somit sind sie im alltäglichen Gebrauch erst einmal unproblematisch bzw. wesentlich funktionaler und tauglicher als Konzeptionen die aufwändiger mitzuteilen bzw. schwieriger zu operationalisieren sind.

für Derrida der Grund, davon auszugehen, dass ein „Gerechtigkeitswunsch [...], eine Gerechtigkeitsforderung“ ohne die reflexive Erfahrung der Verfasstheit der Gerechtigkeit „keine Chancen“ hätten, „jenes zu sein, was sie sein wollen: ein gerechter, angemessener Ruf nach Gerechtigkeit.“<sup>32</sup> Zumal das Absehen von naiven lebensweltlichen Gerechtigkeitsvorstellungen zunächst einmal durchaus defizitär erscheinen muss, da hier anstelle von *potentiell* fehllaufenden Ansichten zunächst nur eine Einstellung der „Meinungslosigkeit“ eingenommen werden kann.<sup>33</sup> Die Motivation für eine diesbezügliche epochē sieht Derrida in der „Forderung nach einem Zuwachs an Gerechtigkeit“, welcher selbst wiederum motiviert ist durch die „Erfahrung einer Unangemessenheit“<sup>34</sup> der naiven Gerechtigkeit. Aber warum sollte diese Erfahrung nicht in einem „pessimistischen, relativistischen und empiristischen Skeptizismus“<sup>35</sup> enden, dessen Gefahr doch beständig als *Krisis* der natürlichen Einstellung droht?

Um diesem Skeptizismus begegnen zu können, orientiert Derrida seine Überlegungen nun auf die Frage nach einer transzendentalen Gerechtigkeit: Würde es gelingen, einen sicheren „Grund oder Ursprung der Gerechtigkeit“ aufzuzeigen, dann könnte einem radikalen Zweifel begegnet werden und zugleich könnten Gerechtigkeitsverständnisse allgemein kritisch beleuchtet werden. Liest man in dieser Perspektive *Gesetzeskraft*, dann kommt man zu dem Resultat, dass Derrida den Begriff der Gerechtigkeit dem annähert, was Emmanuel Levinas ausgehend von der ethischen Verantwortung gegenüber dem Anderen entwickelt hat.<sup>36</sup> Die Frage nach „Verantwortung“ wird hier motiviert durch die Transzendenz des Anderen, der für mich weder perzeptiv noch kognitiv vollständig erfassbar ist und der mir weder auf empathischem, noch auf analogisierendem Wege zugänglich ist: Könnte das Ich den Anderen vollständig erfassen und begreifen, dann wäre es kein Anderer. Der Andere tritt mir jedoch stets „pluralisiert“ entgegen, wodurch sich erst die Frage der Gerechtigkeit stellt. Der hinzutretende *Dritte* ist hier nicht als Reflexionsmedium des Ausgleichs oder als „Richter“ misszuverstehen.

32 Ebd., S. 33.

33 Vgl. ebd., S. 42: „Wann immer die Dekonstruktion einem Axiom den Kredit entzieht oder aufkündigt (dies ist ein strukturell notwendiges Moment), kann man des Glaubens sein, dass es für die Gerechtigkeit keinen Platz mehr gibt, weder für die Gerechtigkeit selbst noch für das theoretische Interesse, das den Problemen der Gerechtigkeit entgegengebracht wird.“ Sowie ebd., S. 50: „Im Augenblick der Suspension, der der Augenblick des Unentscheidbaren ist, ist sie allerdings ebensowenig gerecht, da allein eine Entscheidung gerecht sein kann [...]“.

34 Ebd., S. 42.

35 Vgl. ebd., S. 24.

36 Vgl. Emmanuel Levinas: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg/Breisgau, München: Karl Alber 1998, S. 37-41. Es geht hier nicht darum, zu behaupten, dass Derrida hier die levinassche Konstruktion des Verhältnisses von Ich und Anderem vollständig übernimmt. Das wird auch explizit in *Gesetzeskraft* zurückgewiesen. Vgl. J. Derrida: *Gesetzeskraft*, S. 45f.

hen,<sup>37</sup> vielmehr führt er zu einer Gerechtigkeit, die die „paradoxe Form eines *Gleichmachens des Ungleichen*“<sup>38</sup> annimmt. Damit wird jedoch mit dem Gerechtigkeitsverständnis gebrochen, dass die grundlegende Regel die sein müsse, dass Gleichem Gleiches zukommt.

Im Fortgang von *Gesetzeskraft* konstatiert Derrida zuerst in unterschiedlichen Motiven und Schüben eine aporetische Verfassung des Gerechtigkeitsbegriffs und kommt zu dem irritierenden Ergebnis: „Aus solcher Sicht wäre die Gerechtigkeit die Erfahrung dessen, wovon wir keine Erfahrung machen können.“<sup>39</sup> Nun stellt sich erneut die berechtigte Frage, warum eine solche Darlegung des aporetischen Potentials eines Begriffes nicht zu der Ansicht führen sollte, dass man tunlichst auf ihn verzichten sollte?

Die Ebene des Aufzeigens der aporetischen Verfasstheit von Begriffen dient Derrida allerdings nur als Zwischenstadium im methodischen Rückgang. Dieser zielt auf die Freilegung einer Erfahrungsschicht ab, die der Gerechtigkeit eignet und ohne die sie keinen Sinn mehr haben würde, die aber gleichwohl keinen positivierbaren, klar präskriptiven Begründungszusammenhang zu etablieren vermag. Hier nimmt Derrida in gewisser Weise den Impuls Husserls auf, den dieser, aus dem Geist einer konstatierten Krisis der europäischen Wissenschaften heraus, dem phänomenologischen Projekt zugrunde gelegt hat. Bei Husserl ist es ein ethischer Impuls, der ihn dazu bewegt, die Notwendigkeit der Ausarbeitung einer Transzendentalphänomenologie als Fundierungsphilosophie darzulegen, bei Derrida ist es schließlich ein ethischer Impuls, der die Grundlage der Gerechtigkeit bildet und zugleich die epochē motiviert.

Ich möchte vorschlagen, das Aufzeigen der Aporien – der wechselseitigen Beziehung der Gerechtigkeit auf das Recht und die Gewalt – im Sinne einer „Variation“ des Gerechtigkeitsbegriffs zu verstehen. Auf diesem Weg gewinnt Derrida im Verlauf von *Gesetzeskraft* eine Trias von Attributen, die allen Gerechtigkeitsvorstellungen gemein zu sein scheinen. Demnach ist eine Handlung gerecht zu nennen, wenn sie frei, verantwortungsbewusst und gerecht ist (wobei „gerecht“ hier zunächst eine Form der Entsprechung, Angemessenheit oder auch „Resonanz“ bedeutet).<sup>40</sup> Dies nimmt Derrida als „Ausgangspunkt“, um hinter die verschiedenen Gerechtigkeitsregister zurück zu fragen, seien sie nun kontraktualistischer oder gleichheitstheoretischer Ausprägung.<sup>41</sup> Ihnen gemein ist dabei ein wie auch immer zu spezifizierender Bezug auf die „goldene Regel“ der Gerechtigkeit, Gleiches mit Gleichem und Ungleiches mit Ungleichem zu vergelten.

37 Vgl. Pascal Delhom: *Der Dritte. Levinas' Philosophie zwischen Verantwortung und Gerechtigkeit*, München: Wilhelm Fink Verlag 2000, S. 200-286.

38 Vgl. Bernhard Waldenfels: *Idiome des Denkens*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2005, S. 230.

39 Vgl. J. Derrida: *Gesetzeskraft*, S. 33.

40 Vgl. ebd., S. 48.

41 Vgl. ebd., S. 51f. u. 45f.

Die drei Attribute bilden dabei einen nicht auflösbaren Zusammenhang, der die Struktur der Gerechtigkeit darstellt. Der Modus von Gerechtigkeit wäre demnach derjenige der Freiheit („*Wie* wird eine gerechte Entscheidung getroffen? Frei.“), die Motivation der Gerechtigkeit wäre die Verantwortung („*Wodurch* wird eine gerechte Entscheidung motiviert? Durch die Verantwortung gegenüber dem Anderen.“) und das *Worauf* der Gerechtigkeit wäre eine Entsprechung („*Worauf* zielt die gerechte Entscheidung ab? Darauf, dass dem Anderen in seiner Andersheit entsprochen wird.“).

Das Zusammen der drei Attribute affiziert aber natürlich jedes einzelne, so z. B. die Freiheit: Die Beziehung zwischen Ich und Anderem ist die basale Form, hinter die zurückzufragen – zumindest aus „gerechtigkeits-theoretischer“ Perspektive – keinen Sinn ergeben würde. Somit würde sie Derrida zufolge sinnlogisch einer selbstreflexiven Freiheit voraus gehen, wäre aber auch nicht im strengen Sinne durch das Erscheinen des Anderen *konstituiert*. Es ist keinesfalls so, dass das Erscheinen des Anderen gewissermaßen zu der Aktivierung eines *rein* passiven Vermögens führt, vielmehr „unterläuft“ dieses Verständnis von Freiheit eine strikte Entgegensetzung von Aktivität und Passivität. Auf die Qualifizierung der Beziehung von Ich und Anderem rückgewendet würde dies bedeuten, dass die Freiheit immer in Verantwortung gegenüber dem Anderen steht, sie aber gleichzeitig von dem Anderen verantwortet ist. So ist die Freiheit also durch den Anderen eingesetzt, ist aber nicht reine Setzung des Anderen, sondern Vermögen des Ich, das im Erscheinen des Anderen für mich „erfragt“ wird. Verantwortung und Freiheit sind somit ineinander verschränkt. Damit ist jedoch der Begriff der Freiheit im Sinne von selbstreflexiver Ungebundenheit zurückgewiesen.

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage nach der dritten Komponente der Gerechtigkeits-Trias: Wenn nun Freiheit selbst als durch den Anderen „eingesetzt“ verstanden werden muss, dann kann dies nicht meinen, dass sich damit die Frage nach einem Genügen, nach einer „Richtigkeit“ der gegenüber dem Anderen vollzogenen Handlungen, schon beantwortet hat. Ob eine Handlung gegenüber dem Anderen gerecht ist, kann nicht das Ich allein feststellen. Um das zu können, müsste man die „absolute Andersheit“ des Anderen verneinen, dem Ich müsste der Andere als *einfaches* alter ego erscheinen. Qua empathischer Fremderfahrung oder qua Analogisierung wüsste das Ich immer schon, wie etwas dem Anderen gerecht würde. Gerechtigkeit wäre damit aber strenggenommen kein Begriff mehr, der eine intersubjektive Relation bezeichnen soll, sondern wäre gewissermaßen solipsistisch gewendet. Die volle Schwierigkeit, das Verhältnis von Ich und Anderem zu erfassen, tritt aber erst zu Tage, wenn man bedenkt, dass der Andere mir immer erst als tatsächlich Anderer erscheint, wenn ersichtlich wird, dass er immer auch ein Anderer für einen Anderen ist, d. h., wenn ein Dritter in das Verhältnis eintritt.

Eine gerechte Beziehung zwischen Ich und Anderem setzt voraus, dass sie auch von Anderen verstanden werden kann. Hier bietet sich die Sprache als etwas an, durch das Gerechtigkeitsansprüche und -vorstellungen zwischen Ich und

Anderem kommunikativ konstituiert werden könnten. Wenn aber der sprachliche Verständigungsvorgang erst Gerechtigkeitsvorstellungen und Gerechtigkeit konstituieren würde, dann wäre die „radikale Andersheit“ des Anderen gewissermaßen sprachlich aufgelöst worden, er wäre dem Ich qua Sprache völlig transparent.

Auf der einen Seite weisen Verantwortung und „Gerecht-Werden“ beide darauf hin, dass es ebenso eine Notwendigkeit gibt, dass der Andere natürlich in dem Sinne in die Entscheidung „einbezogen“ wird, als dass es den fortgesetzten Versuch geben muss, sich ihm mitzuteilen. Die „Erfahrung der absoluten Andersheit“<sup>42</sup> kann schlechterdings ja nur in dem beständigen Versuch liegen, ihn in seiner Andersheit zu verstehen, aber nicht zu versuchen, diese Andersheit bei diesem Unterfangen zu assimilieren und dadurch zu negieren. In diesem Sinne ist die Sprache die Bedingung der Möglichkeit dafür, dass die Relation zwischen Ich und Anderem sich überhaupt als eine dauerhafte etablieren kann. Sie mag zwar ebenso dauerhaft kommunikativ gestört und verzerrt sein, aber sie ist ein wesentliches Element der Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung des Anderen in seiner radikalen Andersheit. Auch die „Andersheit“ muss sich in diesem Sinne als solche für das Ich und gegen dessen Erkenntnisversuche bewähren.

Hier zeigt sich nun ein Problem, welches sich aus der phänomenologischen oder transzendentalen Einstellung ergibt: Der Andere ist mir in seiner gewussten absoluten Andersheit ja nur durch die Einklammerung der natürlichen Einstellung und dann durch den Rückgang auf das nicht mehr zu Reduzierende zu Bewusstsein gebracht worden. In der „Welt der schlichten intersubjektiven Erfahrungen“,<sup>43</sup> d. h. also in der Lebenswelt, begegnet man keinem Anderen, sondern immer der sozialen Wirklichkeit in ihrer ganzen Fülle und dem ganzen Umring aus vertrauten, bekannten wie fremden und unbekannten *Personen*. Auch die letzteren treten einem dabei nicht direkt als *Andere* entgegen. Natürlich gibt es z. B. im Alltag Fremdheitserfahrungen, aber diese Fremdheit ist auf der lebensweltlichen Ebene nicht in dem Sinne problematisch, dass sie permanent die unhinterfragt geltenden Prämissen der Lebenswelt als solche in Frage stellen würde.

Obwohl also der Andere als Anderer<sup>44</sup> kein Bestandteil meines lebensweltlichen Erfahrungshorizontes ist, ist der Sinn der ganzen Freilegung doch der, dass die lebensweltliche Naivität erhellt wird. Was hätte es für einen Sinn, Gerechtigkeit auf die elementare Struktur von Ich, Anderem und Dritten zurückzuführen, wenn die „Resultate“ dieses Rückgangs nicht die lebensweltlichen sozialen Interaktionen und Prozesse erhellen und orientieren könnten? Dann wäre „das Motiv des Anderen nichtssagend und nutzlos, wenn es darum geht, Entscheidungen zu fällen und Konflikte zu beheben“.<sup>45</sup>

42 Ebd., S. 57.

43 Vgl. Edmund Husserl: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (Husserliana Bd. VI), Den Haag: Martinus Nijhoff 1962, S. 136.

44 Der hier als Produkt einer Reduktion gedacht wird.

45 Vgl. B. Waldenfels: Idiome des Denkens, S. 224.

Hier stellt sich das Problem der Sprache in doppelter Hinsicht. Auf der einen Seite haben wir die Ebene der transzendentalen Sprache, auf der die Schwierigkeit der Möglichkeit des sprachlichen Ausdrucks der „Idealität“ des Anderen thematisiert wird und die Frage der Möglichkeit der Responsivität und Kommunikation wiederum als ein Transzendental der Gerechtigkeit gegenüber dem Anderen. Das wäre das Problem der Sprache in der Relation zwischen Ich und dem Anderen.

Auf der anderen Seite steht aber die Schwierigkeit – und diese ist selbst durch die „intersubjektive“ Struktur der Gerechtigkeit präjudiziert –, wie die innerpersonale Einsicht in die irreduzible Andersheit des Anderen sich mitteilen lässt, wenn doch diese Einsicht nur dadurch entstehen konnte, dass man die natürliche Einstellung und damit eben auch die Sprache inhibiert. „Sprache“ ist selbst immer mit Empirischem, Lebensweltlichem gesättigt und trägt in sich u. a. eine Äquivokität, die sie *strictu sensu* untauglich für die Erfassung „nicht-weltlicher“ Erkenntnisse und Erfahrungen macht.<sup>46</sup> Wenn aber das phänomenologisierende Ich, welches die Reduktion der Gerechtigkeit auf ihren transzendentalen Grund der Ich-Anderer-Relation vorgenommen hat, irgendeine Relevanz oder Objektivität hierfür beanspruchen will, dann ist sie gleichermaßen wieder auf die Verweltlichung ihrer „Erkenntnisse“ qua Sprache angewiesen. Die Versprachlichung ist nun einmal Bedingung der Möglichkeit der Objektivität. Ohne diese wäre aber die freigelegte Gerechtigkeitsrelation nichts weiter als etwas individuell Vermeintes, sie würde „unsagbar und vereinzelt“ sein und „wäre *vollkommen an das psychologische Leben eines faktischen Individuums gebunden*, [...] ja an einen besonderen Augenblick dieses Lebens. Es würde weder allzeitlich werden, noch für jedermann verständlich: es wäre nicht das, was es ist.“<sup>47</sup>

Das Problem der Angewiesenheit auf Versprachlichung lässt sich also einerseits auf der Ebene der phänomenologischen Einstellung finden – als Frage nach einer transzendentalen Sprache – und andererseits bei der Frage, wie in ihr freigelegte Erfahrungen und Einsichten wieder in die Lebenswelt übertragen werden können. Beide Problemebenen hängen natürlich eng zusammen, ihre vollständige Ausdeutung und Rekonstruktion würde aber zu sehr in die komplizierte Diskussion des Zusammenhangs von transzendentaler Sprache und transzendentaler Intersubjektivität führen. In dem hier verfolgten Kontext ist vor allem die Feststellung relevant, dass Sprache weder auf der transzendentalen Ebene von Ich und Anderem, noch bei der Frage, inwieweit diese „Grundrelation“ der Gerechtigkeit lebensweltliche Relevanz beanspruchen kann, unproblematisch als Verständigungsinstanz angesetzt werden kann. Zwar ist eine Versprachlichung sowohl auf der transzendentalen als auch auf der weltlichen Ebene notwendig, aber diese kann selbst weder Univokität herstellen, noch überhaupt – auf der Ebene von Ich und Anderem – die „absolute Andersheit“ des Anderen treffen.

46 Vgl. J. Derrida: Husserls Weg in die Geschichte..., sowie ders.: Die Stimme und das Phänomen.

47 Vgl. J. Derrida: Husserls Weg in die Geschichte..., S. 102.



Die einzige Möglichkeit, die in Derridas Augen hier verbleibt, ist, dass man gewissermaßen mimetisch versucht, sich diesen grundlegenden Schwierigkeiten auszusetzen und beständig auf diese reflektiert und sie beständig beschreibt, d. h. erfährt.<sup>48</sup> Entscheidend ist, dass Derrida beansprucht, dass dies nicht in die Haltung eines Skeptizismus führen soll, der sich selbst aus dem Handlungsgeschehen der Lebenswelt herausnimmt und eine Urteilsenthaltung in dem Sinne übt, als dass er Fragen der Gerechtigkeit als nicht entscheidbar klassifiziert. Lebensweltliche Gerechtigkeitsannahmen sind latent krisenhaft, da sie selbst nicht ihren transzendentalen „Grund“ ausweisen können, wodurch sie der Gefahr ausgesetzt sind, als relativ oder kontextuell gebunden verstanden zu werden. Eine „Variation“ von Gerechtigkeitsverständnissen vor diesem Hintergrund würde entsprechend auch nicht in die „phänomenologische“ oder dekonstruktive Einstellung führen, sondern eben vielmehr in einen Skeptizismus oder Relativismus. Aber die Motivation zur Einklammerung der natürlichen Einstellung mit ihren jeweiligen Interessen und Motiven und zur dekonstruktiven Einstellung, kann nicht anders als – zumindest im Bereich der Gerechtigkeit, der hier von Belang ist – *ethisch* motiviert sein. Derridas These – und hier schließt sich die am Anfang dieses Abschnitts aufgeworfene Frage – muss aber an dieser Stelle sein, dass die ethische Motivation sich selbst aus dem Erfahrungshorizont der Lebenswelt ergibt. Das heißt, es muss gewissermaßen Spuren des Anderen in der Lebenswelt geben, die nicht etwa ein Interesse an der „Wahrheit des Gerechtigkeitsbegriffs“ motivieren, sondern ein Interesse an der Gerechtigkeit, daran, anderen Personen gerecht zu werden. So gewendet besteht Derridas Interesse nicht in dem Aufzeigen von irgendwelchen Aporien oder Paradoxien, die Begriffskonstruktionen aufweisen. Ein Gerech-werden ist nicht dadurch gekennzeichnet, dass man beständig in der Erfahrung der Aporie die Gerechtigkeit verfehlt und diese somit beständig scheitern müsse. Noch ist sie dadurch gekennzeichnet, dass sie zu einem Rückzug von der Welt und einer beständigen (Selbst-)Reflexion führt.<sup>49</sup> Wenn die Dekonstruktion auf Undekonstruierbares angewiesen ist – wie Derrida schreibt – und die Dekonstruktion die Gerechtigkeit sein soll, dann würde ich vorschlagen, diese Aussagen dahingehend zu verstehen, dass hier auf die Irreduzibilität der Andersheit hingewiesen wird und damit auf die Schwierigkeit, einer Ungleichheit Gleichheit zuteil werden zu lassen. Ich kann mich mühen, wie ich will, aber die radikale Andersheit des (pluralisierten) Anderen kann ich nicht reduzieren und nicht dekonstruieren. Sie ist die Bedingung der Möglichkeit der Dekonstruktion und der Gerechtigkeit.<sup>50</sup> Als solche ist sie aber nicht als „inhalt-

48 Vgl. J. Derrida: Gesetzeskraft, S. 30ff.

49 Das wäre, genau gesprochen, die absolute Unmöglichkeit der Gerechtigkeit. Gerechtigkeit hat eben gerade nichts mit „Besinnung“ zu tun.

50 Notwendig aber nicht hinreichend, worauf Derrida ausdrücklich hinweist: „Auf sich selbst gestellt, sich selbst preisgegeben, aufgegeben und allein gelassen, befindet sich die allen Berechnungen, allem Kalkül trotzende, Gerechtigkeit spendende Idee



lich gesättigte Evidenz“ erfahrbar, sondern nur als formale Gewissheit. Die Andersheit erscheint mir nur in der „Einstellung“ der Verantwortung und Gerechtigkeit, die aber selbst wiederum letztlich nicht in meinem radikal freien Belieben steht, sondern durch das Erscheinen des Anderen motiviert ist.

Es bleibt meines Erachtens sowohl in ethischer als auch in politischer Perspektive ungeklärt, welche Bedeutung eine solche dekonstruktive Fassung von Gerechtigkeit in lebensweltlichen Zusammenhängen beanspruchen kann. Im nächsten Abschnitt soll ausgehend von der schon angerissenen Thematik der Schwierigkeit des „Verlassens“ der phänomenologischen Einstellung bzw. des Rückübertrags von „phänomenologischen Einsichten“ in „lebensweltliche Einsichten“ diskutiert werden, inwiefern Derridas Gerechtigkeitsverständnis helfen kann, sinnvolle neue Perspektiven für eine politische Philosophie zu eröffnen.

#### 4. Schlussbemerkung: Dekonstruktion und Lebenswelt

*Gesetzeskraft* ist durch eine Dekonstruktion des Verhältnisses von Recht und Gerechtigkeit bekannt geworden: Obwohl beide in ihrer Geltung aufeinander verweisen, schließen sie sich zugleich aufgrund ihrer jeweiligen Eigenart aus.<sup>51</sup> Die Frage drängt sich hier auf, welche Relevanz ein derartiges Verständnis von immerhin zentralen politischen Kategorien beanspruchen kann, wenn es denn den Selbstanspruch hat, „eingreifend“ zu sein.

Das bisher Entwickelte ging implizit von der Beobachtung aus, dass es im Wesentlichen zwei Motive oder Ebenen in *Gesetzeskraft* gibt, in denen sich Derrida mit der Gerechtigkeit auseinandersetzt. Der eine Strang, der bisher als der „transzendente“ bezeichnet wurde, thematisiert Gerechtigkeit in ihrem „Ursprungssinn“: Gerechtigkeit ist hier das Gerech-Werden gegenüber dem Anderen. Der andere Strang – bisher nur angedeutet – wäre jener des Derrida zufolge notwendigen, jedoch prekären Verhältnisses von Recht und Gerechtigkeit. In diesem Strang greift Derrida eine ganze Reihe von Motiven der politischen Philosophie und der Rechtsphilosophie auf, ja erinnert beständig auch an den Horizont einer Rechtspraxis. Die Frage, die sich aus den bisher entwickelten Überlegungen ergibt, ist die nach dem Zusammenhang der beiden Stränge. *Gesetzeskraft*<sup>52</sup> selbst legt einen solchen Zusammenhang nahe, auch wenn er nicht expliziert

---

stets in nächster Nähe zum Bösen, ja zum Schlimmsten, da das perverse Kalkül sie sich stets wieder aneignen kann.“ (ebd., S. 57)

51 Vgl. Andreas Niederberger: „Zwischen Ethik und Kosmopolitik: Gibt es eine politische Philosophie in den Schriften Jacques Derridas?“, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 27 (2002), S. 149-170.

52 Wie übrigens auch eine Reihe anderer Schriften. Vgl. z. B. Jacques Derrida: „Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der ‚Religion‘ an den Grenzen der bloßen Vernunft“, in: ders./Gianni Vattimo, Die Religion, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2001, S. 9-106, besonders S. 9-40.

wird. Bei der Gerechtigkeit, die im Verhältnis zum Recht diskutiert wird, soll es sich um das gleiche Verständnis von Gerechtigkeit handeln, wie auf der Ebene von Ich, Anderem und Dritten. Wenn dem so sein soll, dann muss natürlich das Recht beständig die Gerechtigkeit verfehlen, da es selbst überhaupt nicht in der Lage ist, gerecht gegenüber einer radikalen Andersheit zu sein. Das Recht selbst würde über eine formale Struktur der Allgemeinheit verfügen, die es, selbst wenn ein „Richter“ auf den Stiftungssinn des Rechts rekurrieren und versuchen würde, ihn zu aktualisieren, unmöglich macht, über einen „singulären Fall“ eine angemessene und gerechte Entscheidung zu treffen. Selbst wenn man die Rechtsanwendung nicht in Form einer Subsumption von Fällen unter Rechtssätze versteht, sondern ein „legal reasoning“ qua Analogisierung ansetzen würde,<sup>53</sup> müsste das Recht die Gerechtigkeit verfehlen.

Derrida macht jedoch – auch wenn er die einzelnen Schritte nicht anzeigt – nicht den Fehler, dass er die Ebene des Rechts unmittelbar mit den Ansprüchen einer Gerechtigkeit gegenüber dem Anderen konfrontiert. Würde er das tun, könnte man ihm auf der einen Seite mit guten Gründen vorwerfen, dass er die Ebene der transzendentalen Einstellung mit der der natürlichen durcheinander bringt und somit vollkommen das Eigenrecht der Lebenswelt und ihrer spezifischen Probleme und Anforderungen verkennt. Eine solche Interpretation würde zu einem letztlich einseitigen Auflösen der wechselseitigen, prekären Verwiesenheit von Recht und Gerechtigkeit führen und einen kruden formalistischen Hyper-Ethizismus nahe legen: Einem Skeptizismus wäre damit nicht begegnet, vielmehr würde dieser sich durch die „lebensweltliche Ferne“ dieser ethizistischen Einstellung rechtfertigen können. Korrelativ zu diesem Skeptizismus wäre dann entsprechend eine politizistische Interpretation des Verhältnisses von Recht und Gerechtigkeit.

Dass Derrida dies nicht intendiert, zeigt sich darin, dass er betont, dass die Gerechtigkeit selbst auf ihre Durchsetzung auch gegen Widerstände angewiesen ist. Damit kommen aber stärker die Konfliktualität der Lebenswelt und auch die Verschiedenheit unterschiedlicher Gerechtigkeitsverständnisse und -ansprüche in den Blick. Das erklärt dann, warum Recht notwendig und auch, warum es aus gerechtigkeitstheoretischer Perspektive immer defizitär ist.

Wie im vorhergehenden Abschnitt angedeutet wurde, ist aber auch das Verhältnis zwischen Ich und Anderem bezogen auf die Frage der Gerechtigkeit keinesfalls unproblematisch. Weder ist auf dieser Ebene offensichtlich, was nun ge-

---

53 „...analogical reasoning cannot proceed without identification of a governing idea – a principle, a standard, or a rule – to account for the results in the source and target cases. [...] But the governing idea is not given in advance and applied to the new case. Instead, analogical reasoning helps to identify the governing idea and is indispensable to the identification; we do not know what the idea is until we have assessed the cases. Analogy and disanalogy are created or discovered through the process of comparing cases, as people discern a principle that makes sense of their considered judgment.“ (Cass R. Sunstein: *Legal Reasoning and Political Conflict*, Oxford, New York: Oxford University Press 1996, S. 65f.)

nau der Anspruch des Anderen ist, noch welche Maßnahmen erforderlich wären, um eine Gleichheit in der Ungleichheit zu gewährleisten. Auch wenn die radikale Andersheit selbst einen verregelten Umgang mit ihr immer wieder unterläuft, ist doch durch den Rekurs auf sie selbst allenfalls ein Horizont möglicher Handlungen eröffnet. Und die Frage, welche Handlungen oder welcher Umgang nun angemessen und gerecht sind, ist dann auch wieder nicht eindeutig oder unstrittig. Auf der lebensweltlichen Ebene wirft dies die Fragen nach Macht und Institution auf und in dieser Perspektive müsste geklärt werden, wie ein Rekurs auf Singularitäten sinnvoll eingesetzt werden kann. Es besteht nämlich bei einem solchen Rekurs durchaus die Gefahr, dass er zu einer selbstgerechten Frömmerei führt, die sich selbst als einzige Interpretations- und Rechtfertigungsinstanz nimmt.

Eine Lesart von *Gesetzeskraft*, die versucht, die im Text gegebenen Hinweise auf phänomenologische Motive ernst zu nehmen, führt dazu, dass diese Problemhorizonte besser in den Blick geraten. Dabei wird deutlich, dass die grundlegenden Unklarheiten die mit dem Konzept der epochē verbunden sind, sich auch auf der Ebene der Gerechtigkeitsthematik wiederfinden lassen. Wenn sich selbst in der phänomenologischen Einstellung Transzendentes nicht rein von Empirischem abscheiden lässt, wie z. B. anhand der Frage nach einer transzendentalen Sprache demonstriert, dann lässt sich auch nicht die Gerechtigkeit gegenüber einem singulären Anspruch schlicht und eindeutig erfassen. Weder ist der jeweilige Anspruch rein expressiv gegeben, noch ist er direkt mitteilbar. Der Rekurs auf den in der Andersheit des Anderen begründeten singulären Anspruch des Anderen fügt also zunächst einmal die Schwierigkeit hinzu, wie die hier als Gewissheit ohne korrespondierende inhaltliche Evidenz gewonnene Einsicht überhaupt sinnvoll in den schon bestehenden Horizont der lebensweltlichen Auseinandersetzungen um divergierende Gerechtigkeitsauffassungen eingefügt werden kann.

Es ist in diesem Kontext jedoch daran zu erinnern, dass Derrida eine Reihe von Motiven im Rückgang auf die Bedingungen der Möglichkeit von Gerechtigkeit freilegt, an die sich aus der Perspektive einer politischen Philosophie produktiv anschließen lässt. So bietet etwa ein Verständnis von Freiheit als durch den Anderen eingesetzt, die Möglichkeit zu interessanten Revisionen eines „liberalen“ Freiheitsbegriffs. Freiheit könnte so nicht mehr plausibel im Sinne einer Abwesenheit von Interferenz verstanden werden, da sie erst durch Bezug auf den Anderen „konstituiert“ werden würde. In welcher Weise jedoch ein solches Freiheitsverständnis dann die Ausgestaltung von politischen Institutionen und Strukturen beeinflussen sollte, kann nicht mehr allein mit einem Rekurs auf den transzendentalen Charakter eines derartigen Freiheitsverständnisses geklärt werden.

So produktiv Derridas Verständnis der Gerechtigkeit also ist, so sehr ist es, soll daraus eine politische Philosophie entwickelt werden, auf andere Argumentationslinien angewiesen. Diese Feststellung ist nicht in dem Sinne zu verstehen, dass man die Dekonstruktion zukünftig *ad acta* legen kann. Jedoch sollte ver-

sucht werden, ihren Status vor dem Hintergrund des Verhältnisses von transzendentaler und lebensweltlicher Einstellung einer erneuten Klärung zuzuführen.

## Literatur

- Bernet, Rudolf: „Vorwort zur deutschen Ausgabe“, in: Jacques Derrida, Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie, München: Wilhelm Fink Verlag 1987, S. 11-30
- Delhom, Pascal: Der Dritte. Levinas' Philosophie zwischen Verantwortung und Gerechtigkeit, München: Wilhelm Fink Verlag 2000
- Derrida, Jacques: Die Schrift und die Differenz, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1972
- Derrida, Jacques: „Die soufflierte Rede“, in: ders., Die Schrift und die Differenz, S. 259-301
- Derrida, Jacques: Die Stimme und das Phänomen. Ein Essay über das Problem des Zeichens in der Phänomenologie Husserls, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1978
- Derrida, Jacques: Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie, München: Wilhelm Fink Verlag 1987
- Derrida, Jacques: Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl, Paris: Presses Universitaires de France 1990
- Derrida, Jacques: Gesetzeskraft. Der ‚mystische Grund der Autorität‘, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1991
- Derrida, Jacques: Falschgeld. Zeit geben I, München: Wilhelm Fink Verlag 1993
- Derrida, Jacques: „Hospitality“, in: Richard Kearney (Hg.), Questioning Ethics: Contemporary Debates in Continental Philosophy, London: Routledge 1998, S. 69-92
- Derrida, Jacques: Randgänge der Philosophie, 2. Aufl., Wien: Passagen-Verlag 1999
- Derrida, Jacques: „Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der ‚Religion‘ an den Grenzen der bloßen Vernunft“, in: ders./Gianni Vattimo, Die Religion, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2001, S. 9-106
- Fink, Eugen: Studien zur Phänomenologie 1930-1939, Den Haag: Kluwer Academic Publishers 1966
- Fink, Eugen: VI. Cartesianische Meditation. Teil I. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre, Dordrecht, Boston, Lancaster: Kluwer Academic Publishers 1988
- Henry, Michel: „Die phänomenologische Methode“, in: ders., Radikale Lebensphänomenologie, Freiburg/Breisgau, München: Karl Alber 1992, S. 63-187
- Höfliger, Jean-Claude: Jacques Derridas Husserl-Lektüren, Würzburg: Königshausen und Neumann 1995

- Husserl, Edmund: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (Husserliana Bd. VI), Den Haag: Martinus Nijhoff 1962
- Husserl, Edmund: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß (1929-1935) (Husserliana Bde. XIII-XV), Den Haag, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers 1973
- Husserl, Edmund: Erste Philosophie, in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 6, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1992
- Lawlor, Leonard: Derrida and Husserl. The Basic Problem of Phenomenology, Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press 2002
- Leghissa, Giovanni: „Dekonstruktion und die Rhetoriken der Fundierung bei Jacques Derrida“, in: Rolf Kühn/Michael Staudigl (Hg.), Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie, Würzburg: Königshausen und Neumann 2003, S. 177-195
- Levinas, Emmanuel: Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg/Breisgau, München: Karl Alber 1998
- Luft, Sebastian: „Phänomenologie der Phänomenologie“. Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink, Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers 2002
- Marrati, Paola: Genesis and Trace. Derrida Reading Husserl and Heidegger, Stanford: Stanford University Press 2005
- Marion, Jean-Luc: Reduction and Givenness, Evanston: Northwestern University Press 1998
- Niederberger, Andreas: „Zwischen Ethik und Kosmopolitik: Gibt es eine politische Philosophie in den Schriften Jacques Derridas?“, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 27 (2002), S. 149-170
- Sunstein, Cass R.: Legal Reasoning and Political Conflict, Oxford, New York: Oxford University Press 1996
- Waldenfels, Bernhard: Idiome des Denkens, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2005
- Zahavi, Dan: Husserl and Transcendental Intersubjectivity, Athens: Ohio University Press 2001

