

Die Frage des Fremden. Derrida und das Paradox der absoluten Gastfreundschaft

DIRK QUADFLIEG

Der folgende Text wird mehr Fragen aufwerfen, als er in der Tat beantworten kann. Das liegt in diesem speziellen Fall, also einigen Überlegungen zu Derridas Begriff der Gastfreundschaft, weniger an der notwendigen Begrenzung seines Umfangs als vielmehr am Thema selbst. Die Frage, was man gemäß Derrida als eine „Ethik der Gastfreundschaft“ bezeichnen könnte, führt zunächst in den Bereich des Fremden, des Fremdartigen oder Befremdlichen. Denn wem anders sollte Gastfreundschaft zuteil werden, wenn nicht dem Fremden? Aber wer oder was ist dieser Fremde? Das ist die Frage des Fremden im Sinne einer Frage *nach* dem Fremden oder *an* den Fremden. Der Titel des Beitrags lässt sich jedoch auch in die andere Richtung des Genitivs lesen, und zwar als eine Frage, die der Fremde selbst stellt, die der Fremde an uns stellt.

Im Folgenden soll gezeigt werden, inwiefern sich beide Fragen, wenn man sie mit Derrida betrachtet, als nicht beantwortbar herausstellen werden, weil sie in eine paradoxe, zirkuläre, selbst-dekonstruierende Figur hinein führen. Deshalb wird der Text sowohl auf die Frage, wer oder was der Fremde ist, als auch auf die Frage nach der Frage des Fremden eine definitive oder endgültige Antwort schuldig bleiben. Vielleicht aber kann man, und das wäre zugleich die These, die Ethik der Gastfreundschaft, die Ethik der Dekonstruktion nur so verstehen, dass sie sich in ein Feld begibt, in dem es auf fundamentale Weise keine vorgefertigten Antworten gibt. Das Ethische selbst würde dementsprechend genau dort beginnen, wo es eine Offenheit gibt für Unvorhersehbares, für Fremdartiges, für den oder das Andere, der oder das – wie Derrida sagt – stets „im Kommen bleibt“ (*à venir*).¹ Mit anderen Worten: Der Versuch, über die Ethik der Gast-

1 Vgl. z. B. Jacques Derrida: Mémoires. Für Paul de Man, Wien: Passagen-Verlag 1988, S. 40.

freundschaft zu sprechen, muss sich selbst in eine solche Szene des ankommenen Fremden begeben.

Um diesen zugegebenermaßen dunklen Auftakt mit Inhalt zu füllen, wird in einem ersten Schritt das von Derrida herausgearbeitete, mehrschichtige Paradox der Gastfreundschaft vorgestellt, wie es in der Seminarreihe *Von der Gastfreundschaft*² auftaucht. Ein zweiter Schritt beschäftigt sich dann auf einer allgemeineren Ebene mit der Struktur dieses Paradoxons, das gewissermaßen im Herzen der Dekonstruktion arbeitet und sich in der Figur einer „Bedingung der Möglichkeit, die zugleich eine Bedingung der Unmöglichkeit darstellt“, fassen lässt. Schließlich sollen anhand einer aktuellen politischen Problemlage in aller Kürze die möglichen Perspektiven einer dekonstruktiven Ethik verdeutlicht werden.

1. Aporien einer Ethik der Gastfreundschaft

In einer ersten Näherung lässt sich die Verbindung zwischen der Frage des Fremden und dem Paradox der Gastfreundschaft über Derridas Auseinandersetzung mit antiken Texten, mit einer gewissen „griechischen Situation“³ herstellen. Ausgangspunkt ist hier Platons Dialog *Sophistes*, in dem ein Fremder (*xenos*) die Position der Sophistik vertritt. Weshalb interessiert sich Derrida für den Fremden im platonischen Dialog? Da wäre zum einen die Tatsache, dass der Fremde, so wie er bei Platon auftaucht, sicherlich kein absolut Fremder, sondern zumindest seiner Herkunft nach (er kommt aus Elea) bekannt ist. Ihm wird, im Gegensatz zu einem Barbaren oder Wilden, ein gewisses Gasterrecht eingeräumt, das sich in erster Linie aus seiner Herkunft und einer vertraglichen Regelung zwischen den antiken Stadtstaaten ableitet.⁴ Damit also der Fremde seine Fragen vorbringen kann, muss er bereits in einer vertraglich geregelten Beziehung stehen oder anders ausgedrückt, als Fremder wird er überhaupt nur wahrgenommen, wenn er bereits die erste Frage nach seiner Herkunft beantwortet hat. Insofern taucht der Fremde im *Sophistes* im Rahmen einer – vereinfacht gesagt – rechtlich geregelten Gastfreundschaft auf, er ist mithin kein Unbekannter. Halten wir fest, es gibt eine sehr alte Tradition einer rechtlich kodifizierten Form der Gastfreundschaft, die bis in die antike Polis zurückreicht.

Das Interesse Derridas an der Situation des *Sophistes* knüpft sich jedoch zweitens an eine ganz bestimmte Frage des Fremden aus Elea, die dieser selbst vorsichtig und umständlich einleitet, weil er nicht weniger in Frage stellt als, wie es heißt, „den Satz des Vaters Parmenides“.⁵ Ohne an dieser Stelle weiter in die

2 Jacques Derrida: Von der Gastfreundschaft, Wien: Passagen-Verlag 2001.

3 Vgl. ebd., S. 14.

4 Vgl. Wolfgang Detel: „Griechen und Barbaren. Zu den Anfängen des abendländischen Rassismus“, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 43 (1995), S. 1019-1043, hier: S. 1025f.

5 Vgl. Platon: Sophistes, 241d.

inhaltliche Argumentation des Fremden einsteigen zu wollen, wird doch deutlich, weshalb Derrida sich gerade auf diesen Dialog bezieht: Die Frage des Fremden zielt auf eine „väterliche Logik“, wodurch sich der Fremde einerseits der Familie zugehörig zeigt, zum anderen aber das Haupt dieser Familie, den „Hausherrn“, wie Derrida sagt, in seiner uneingeschränkten Autorität in Zweifel zieht.⁶ Nimmt man nun allein die Struktur dieser Situation, dann haben wir es mit einem Fremden zu tun, der sich anschickt, den väterlichen *logos*, die Sprache und die Vernunft des Hausherrn zu hinterfragen. Das also wäre ganz allgemein die Frage, die der Fremde an uns stellt.

An der eigentümlichen Stellung des Fremden im *Sophistes* wie überhaupt in der griechischen Antike des klassischen Zeitalters lässt sich nun ein erstes Paradox der Gastfreundschaft erläutern: Der Fremde, dem hier ein Gastrecht eingeräumt wird, teilt offenbar schon längst den gemeinsamen Horizont des Denkens, er gehört – das zeigt sich in seiner Rede vom Vater Parmenides – gewissermaßen zur Familie, auch und gerade dort, wo er die Grundlagen der gemeinsamen Logik hinterfragt. Die Bezeichnung „Fremder“ hingegen verweist auf seine Herkunft aus einer anderen Polis und markiert seinen rechtlich-politischen Status, der mit bestimmten Rechten und Pflichten verbunden ist. Aber auch dieser rechtliche Status ist im Grunde paradox, denn der gemeinsame Pakt oder Vertrag, aus dem die Rechte des Fremden hervorgehen, setzt seinerseits eine gemeinsame Sprache des Rechts voraus. In Anbetracht dieses vorab geteilten rechtlichen Horizontes also muss der Fremde, um als solcher (an)erkannt zu werden, bereits seine Fremdheit, zumindest im starken Sinne des Wortes, verloren haben.

Derrida verdeutlicht dieses Paradoxon anhand der *Apologie des Sokrates*, in der Sokrates in seiner Verteidigungsrede vor dem Gericht sich selbst mit einem Fremden vergleicht, der die Sprache des Rechts nicht spricht und deshalb um Nachsicht bittet.⁷ In dieser Szene, so Derrida, wird die drängende und schwierige Frage der Gastfreundschaft überhaupt erst sichtbar, denn:

sollen wir vom Fremden, bevor und damit wir ihn bei uns aufnehmen können, verlangen, uns zu verstehen, unsere Sprache zu sprechen, in allen Bedeutungen dieses Ausdrucks [...]? Wenn er – mit all dem, was dies impliziert – unsere Sprache spräche, wenn wir bereits alles teilten, was mit einer Sprache geteilt wird, wäre der Fremde dann noch ein Fremder, und könnte man auf ihn bezogen dann noch von Asyl oder Gastfreundschaft sprechen?⁸

Das Recht auf Gastfreundschaft in seiner juridischen Form ist – antik oder modern – immer an Bedingungen gebunden, an eine vertragliche Regelung, eine gemeinsame Sprache des Rechts. Es ist reziprok und behandelt den Fremden zu-

6 Vgl. J. Derrida: Von der Gastfreundschaft, S. 14.

7 Vgl. Platon: Apologie des Sokrates, 17c-d.

8 J. Derrida: Von der Gastfreundschaft, S. 21.

nächst als ein Rechtssubjekt.⁹ Innerhalb des rechtlichen Horizontes geht die erste Frage daher an den Fremden, sie fragt nach seinem Familiennamen und woher er kommt. Doch scheint die paradoxe Struktur einer solchen bedingten Gastfreundschaft auf die Möglichkeit einer unbedingten, absoluten Gastfreundschaft zu verweisen, bei der ein Ankömmling anonym bleiben könnte und unabhängig von seiner Herkunft empfangen und aufgenommen würde – ohne zu fragen. Eine unbedingte oder absolute Gastfreundschaft würde nicht nur dem Fremden, d. h. einem Rechtssubjekt, zuteil, sie müsste erweitert werden auf den Anderen überhaupt oder, wie Derrida in Anlehnung an Emmanuel Levinas sagt, auf den „absolut Anderen“.¹⁰

Es ist allerdings keineswegs so, als würde Derrida nun versuchen, die unbedingte Gastfreundschaft gegen die rechtlich-kodifizierte auszuspielen, um deren Aporie zu überwinden. Im Gegenteil, die Möglichkeit einer absoluten Gastfreundschaft bildet bei genauerem Hinsehen erst den Hintergrund, auf dem das formale Recht paradox zu werden droht. Wenn nämlich die vertraglich geregelte Gastfreundschaft den Fremden zu einem Familienmitglied werden lässt, stellt sich die Frage, wie der Fremde vor oder jenseits eines solchen Paktes begegnen konnte. Wir stoßen hier auf den „mystischen Grund“ – um einen weiteren Topos Derridas zu zitieren – der kodifizierten Gastfreundschaft oder auch des Rechts schlechthin.¹¹ Damit ein Vertrag zustande kommen kann, in dem die Rechte und Pflichten des Fremden festgelegt sind, muss er vor jeder Identifizierung als Rechtssubjekt und vor jeder vereinbarten Regelung als Gast aufgenommen werden können. Man kann daher sagen, dass die bedingte Gastfreundschaft eine unbedingte zur Voraussetzung hat. Aber umgekehrt gilt ebenso, dass die bedingungslose Aufnahme eines anonymen Ankömmlings einer gewissen Regelung bedarf, diese sogar zwangsläufig nach sich zieht, weil sie vor einer „Perverterierung“, wie Derrida immer wieder betont, nicht sicher sein kann.¹² Eine unbedingte Gastfreundschaft ohne jede Vorkehrung würde Gefahr laufen, jemanden bei sich aufzunehmen, der das „Zuhause“, die Möglichkeit des „Bei-sich-seins“ zerstört und damit zugleich die Grundlage einer jeden Gastfreundschaft.

Die Aporie entsteht folglich erst im Verhältnis der bedingten zur unbedingten Gastfreundschaft, insofern sie sich sowohl gegenseitig implizieren als auch ausschließen. Denn die absolute Gastfreundschaft bedeutet stets einen Bruch mit jeder Bedingung, ebenso wie eine rechtliche Kodifizierung notwendigerweise eine Einschränkung, mithin eine Auflösung der unbedingten Gastlichkeit bedeutet. Laut Derrida handelt es sich bei diesem Paradox um eine Antinomie, und zwar im wörtlichen Sinne um zwei gegeneinander stehende Gesetze, wobei *das* Gesetz der absoluten Gastfreundschaft im Singular mit den juridischen Gesetzen der

9 Vgl. ebd., S. 25f.

10 Vgl. ebd., S. 26.

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

12 Vgl. J. Derrida: Von der Gastfreundschaft, S. 27 u. 62.

Gastfreundschaft kollidiert. Es legt als absolutes Gesetz den unbedingten Grund für einen gesetzlichen Rahmen und doch sprengt es zugleich diesen Rahmen, weil es über ihm steht als ein, wenn man so will, „gesetzloses Gesetz“.¹³

Bevor der zweite Abschnitt auf die allgemeine Figur dieser Antinomie zurückkommt, die man auch als das Zugleich einer Bedingung der Möglichkeit und einer Bedingung der Unmöglichkeit fassen kann, soll wenigstens kurz auf Derridas Kritik an Kants „Drittem Definitivartikel zum ewigen Frieden“ eingegangen werden, um das bisher Gesagte in einem zweiten Kontext zu verdeutlichen. In seiner Schrift *Zum ewigen Frieden* beschäftigt sich Kant im besagten „dritten Definitivartikel“ mit den Bedingungen einer „allgemeinen Hospitalität“, d. h. einer allgemeinen Gastlichkeit, auf deren Grundlage das ausstehende Weltbürgerrecht verwirklicht werden soll.¹⁴ Es scheint zunächst, als würde Kant mit der „allgemeinen Hospitalität“ eine zumindest vergleichbare Forderung aufstellen wie Derridas unbedingte Gastfreundschaft. Allerdings ist Kants Perspektive von Anfang an eine juristisch-politische, es geht ihm um die Möglichkeit eines „ewigen Friedens“ in einem föderalen Staatenbund, der gestiftet werden muss, um einen kriegerischen Naturzustand des Menschen zu überwinden. Ziel ist eine „weltbürgerliche Verfassung“, die sich unter der Bedingung einer „allgemeinen Hospitalität“ approximativ verwirklichen kann. Wie Derrida nun zu Recht hervorhebt, bleibt die von Kant angeführte „Hospitalität“ jedoch eine eingeschränkte, denn sie beinhaltet lediglich ein Besuchs- und kein vollständiges Gastrocht.¹⁵ Weiterhin gründet Kant dieses Besuchsrecht auf einem Naturrecht, da, so das Argument, die Oberfläche der Erde nur begrenzt Platz zur Verfügung stellt, „aber niemand an einem Orte der Erde zu sein mehr Recht hat, als der andere“.¹⁶

Dennoch bleibt Kants „dritter Definitivartikel“ ambivalent: Einerseits ist Kant bemüht, die „allgemeine Hospitalität“ in ihrer Anwendung einzuschränken und im Vorgriff auf das Weltbürgerrecht in einen juristischen Kontext einzubeziehen. Andererseits geht die geforderte Hospitalität dem eigentlich politischen Stiftungsakt des Weltbürgerrechts voraus und steht damit logisch-zeitlich vor oder außerhalb einer jeden gesetzlichen Regelung. Sie markiert gewissermaßen die Schwelle zwischen dem kriegerischen Naturzustand und dessen politisch-rechtlicher Überwindung.

Dagegen wäre die von Derrida dargelegte unbedingte oder absolute Gastfreundschaft nicht aus einem Naturrecht abgeleitet, sondern letztlich aus einer konstitutiven Öffnung des Subjekts auf den Anderen, so wie sie auch von Levi-

13 Vgl. ebd., S. 61. Die Antinomie, so Derrida in *Das andere Kap*, steht für das „doppelte, widersprüchliche Gesetz, nicht für den Gegensatz zwischen dem Gesetz und seinem anderen“ (Jacques Derrida: *Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1992, S. 53).

14 Vgl. Immanuel Kant: *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, Stuttgart: Reclam 1984, S. 21.

15 Vgl. I. Kant: *Zum ewigen Frieden*, S. 21; auch Jacques Derrida: *Adieu. Nachruf auf Emmanuel Levinas*, München, Wien: Hanser 1999, S. 114.

16 I. Kant: *Zum ewigen Frieden*, S. 21.

nas beschrieben wird.¹⁷ Wenn der Empfang des Anderen jeder Konstitution einer Selbstheit, eines Bei-sich-seins oder allgemeiner des Subjekts vorausgeht, dann stellt eine unbedingte Gastfreundschaft in der Tat die Bedingung für jede politisch-rechtliche Entscheidung dar. Die konstitutive Beziehung zum Anderen vor oder am Ursprung des Subjekts kann somit ebenfalls als eine Bedingung der Möglichkeit und zugleich als eine Bedingung der Unmöglichkeit einer vollständigen und autonomen Subjektivität verstanden werden.

2. Dekonstruktion als das Denken einer unmöglichen Möglichkeit

Das Motiv vom Anderen auf dem Grund des Selben ist zweifellos eines der zentralen Merkmale des so genannten poststrukturalistischen Diskurses, obwohl sich philosophiegeschichtlich natürlich bedeutende Vorläufer anführen lassen, wie etwa die hegelische Dialektik, Husserls *V. Cartesianische Meditation* und an beige anschließend sogar Sartres Bewusstseinsphilosophie.¹⁸ Auch Derrida nimmt dieses Motiv zunächst in einer erkenntnistheoretischen Spielart auf, wenn er in seinen frühen Schriften die Sprache als ein Zeichensystem betrachtet, in dem jeder Signifikant seinen Wert erst dadurch erhält, dass er in einer differenziellen Beziehung zu anderen Signifikanten steht. Da es im Verweisungssystem der Signifikanten kein vorgängiges und ursprüngliches Signifikat mehr gibt, entsteht Bedeutung nur auf der Grundlage der vielfältigen Beziehung eines Signifikanten zu anderen Signifikanten des Systems. Anders ausgedrückt, die Identität eines Zeichens ist auf fundamentale Weise durch seine Relation zu anderen Gliedern des Systems bestimmt: „Jeder Begriff ist seinem Gesetz nach in eine Kette oder in ein System eingeschrieben, worin er durch das systematische Spiel von Differenzen auf den anderen, die anderen Begriffe verweist. Ein solches Spiel, die *differance*, ist nicht einfach ein Begriff, sondern die Möglichkeit der Begrifflichkeit, des Begriffsprozesses und -systems überhaupt“.¹⁹ Jede bedeutende Einheit trägt daher notwendigerweise und ursprünglich die Spur des Anderen in sich selbst.²⁰ Insofern stellt die Spur – die kein letztes Seiendes oder transzendentales Signifikat meint, vielmehr Relation und Prozess²¹ –, insofern also stellt die Spur des Anderen sowohl eine Bedingung der Möglichkeit der Begriffsbildung überhaupt als auch die Bedingung der Unmöglichkeit eines reinen und mit sich selbst

17 Vgl. J. Derrida: *Adieu*, S. 105ff.

18 „Was wir auf dem Grunde unserer selbst finden, ist der Andere [...].“ (Jean-Paul Sartre: *Bewußtsein und Selbsterkenntnis*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1973, S. 9)

19 Jacques Derrida: „Die *differance*“, in: ders., *Randgänge der Philosophie*, 2. Aufl., Wien: Passagen-Verlag 1999, S. 31-56, hier: S. 40.

20 Vgl. Jacques Derrida: *Grammatologie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1974, S. 109.

21 „Die Spur selbst existiert nicht.“ (ebd., S. 287)

unmittelbar identischen Begriffs dar. Wenn Derrida diese Struktur nun kritisch auf die zentralen Gründungsbegriffe der Philosophie überträgt, beispielsweise das Sein, die Vernunft oder das Subjekt, kann er diese in ihrer Funktion als letztem Grund dekonstruieren, indem er in ihnen ein irreduzibles und nicht aufhebbares Verhältnis zu einem anderen nachweist. Die konstitutive Unmöglichkeit einer letzten stabilen Selbstbegründung lässt das gesamte Projekt der abendländischen Philosophie im Wortsinne „abgründig“ werden.

Freilich bleibt eine solche Dekonstruktion philosophischer Gründungsbegriffe und der von ihnen abhängigen Denksysteme in erster Linie ein ontologisches bzw. erkenntnistheoretisches Unterfangen – die Möglichkeit, hieraus eine Ethik oder eine Politik abzuleiten, zeigt sich zumindest nicht auf den ersten Blick. Aber schon in der *Grammatologie* stellt Derrida klar, dass die Spur des Anderen auch im Sinne einer Erfahrung begriffen werden kann, in der das Subjekt vor jedem Bei-sich-sein und vor jeder Selbstpräsenz durch eine Alterität bestimmt wird. Im Gegensatz zu Levinas, der zur selben Zeit an einer Ethik der Alterität arbeitet, warnt Derrida allerdings davor, diese Andersheit zu verabsolutieren, weil sie sonst Gefahr läuft, in den Bereich der Theologie abzudriften.²² Doch kommt Derrida mit Levinas darin überein, dass die Kategorie des Anderen deutlich mehr umfasst als das empirische Vorhandensein von anderen Menschen. Sofern die Andersheit immer schon vor der Konstitution eines bewussten Ich liegt, kann sie selbst nicht mehr zum vollständig identifizierbaren Gegenstand einer Erfahrung werden. Umgekehrt könnte man jedoch sagen, dass sich eine Erfahrung des Anderen gerade durch eine nicht zu tilgende Abwesenheit oder Leerstelle auszeichnet, die als Absenz oder Mangel gleichwohl erfahrbar bleibt.²³

Es gilt demnach, den sicherlich schillernden Begriff des Anderen ernst zu nehmen und zwar als Andersheit, die sich jenseits der Identifizierung, der dialektischen Aufhebung oder der direkten Thematisierung bewegt. Ein Anderes im starken Wortsinne ist nur dann wirklich anders, wenn es sich dem Eigenen und Bekannten entzieht. Und doch ist das oder der Andere nie durch eine unüberwindbare Grenze vom Selben getrennt, das Andere ist vielmehr in seiner Funktion als grundloser Grund immer schon im Selben und dieses notwendigerweise ursprünglich offen für anderes.²⁴

Eine solche, zunächst eher strukturelle Figur des Anderen kann nun für eine Ethik fruchtbar gemacht werden, wenn man sie mit den Aporien der Gastfreundschaft in Verbindung bringt. Allerdings könnte man einwenden, dass uns die

22 Vgl. Jacques Derrida: „Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken von Emmanuel Levinas“, in: ders., *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1972, S. 121–235, hier: S. 164ff.

23 Für Derrida bleibt der Erfahrungsgrund selbst an diesen Entzug gebunden: „Der Entzug der Präsenz ist die Bedingung der Erfahrung [...].“ (J. Derrida: *Grammatologie*, S. 285)

24 „Das Andere ist im Selben.“ (Jacques Derrida: „Ellipse“, in: ders., *Die Schrift und die Differenz*, S. 443–450, hier: S. 446)

konstitutive Beziehung zum Anderen keinerlei Handlungsspielraum lässt, wenn sie tatsächlich immer schon das denkende und handelnde Subjekt bestimmt und daher asymmetrisch bleibt. Man muss hierbei jedoch sehr deutlich mit Derrida zwischen einem Bereich des Ethischen und dem einer Politik, d. h. des normengeleiteten Handelns unterscheiden. Ethisch wäre laut Derrida nicht allein die Dimension der bedingungslosen Öffnung zum Anderen – hier gibt es in der Tat keine Wahl –, sondern vielmehr das Verhältnis zwischen der ursprünglichen Begegnung mit dem Anderen und jenen Dimensionen des Denkens und Handelns, die darauf aufbauen. Es ist also keineswegs so, dass Derrida einfach eine bedingungslose Gastlichkeit gegenüber dem anonymen Ankömmling einfordert, denn dieser ist in gewisser Weise längst eingetroffen, ob wir dies wollen oder nicht. Es liegt hingegen an uns, wie wir die fundamentale Dislokation durch den Anderen auf die politisch-rechtliche Ebene des Umgangs mit Fremden, Ankommenden oder Asylsuchenden übertragen. Folglich beginnt der genuine Bereich des Ethischen zwischen der unbedingten und der bedingten Gastfreundschaft, und zwar in der Frage nach deren konkretem Verhältnis im Einzelfall.

Aufgrund der aporetischen Struktur der Gastfreundschaft wird es jedoch unmöglich, daraus eine allgemeingültige Maxime für ein ethisches Handeln abzuleiten. Jede noch so vorläufige Normierung bewegt sich auf der Seite der politisch bedingten Gastfreundschaft und muss die unbedingte einschränken, d. h. negieren. Und umgekehrt verbleibt die theoretische Option für eine unbedingte Gastfreundschaft im Utopischen, da ihr jedes Kriterium für ein politisch-rechtliches Handeln abhanden kommt. Es gibt daher kein per se gerechtes Verhältnis zwischen der bedingten und der unbedingten Gastfreundschaft, kein „mehr oder weniger“, da sie sich gegenseitig ausschließen. Und eben diese unentscheidbare Aporie wiederholt sich für Derrida insgesamt im Verhältnis von Gerechtigkeit und Recht.²⁵ Die Dekonstruktion gibt uns damit nicht weniger zu denken als eine Ethik des strukturell Unentscheidbaren.

Dennoch bleibt eine dekonstruktive Ethik keineswegs ohne Folgen. Denn eine wirkliche Entscheidung, so Derrida, kann es auch nur in einem Bereich des Unentscheidbaren geben, dort, wo rechtlich kodifizierte oder normativ sedimentierte Regelungen nicht angewendet werden können oder miteinander in einen unlösabaren Konflikt geraten: „Eine Entscheidung, die sich nicht der Prüfung des Unentscheidbaren unterziehen würde, wäre keine freie Entscheidung, sie wäre eine programmierbare Anwendung oder ein berechenbares Vorgehen. Sie wäre vielleicht rechtens, nicht aber gerecht.“²⁶ Die implizite Schlussfolgerung, das kodifizierte Recht könne per definitionem nicht gerecht sein, mutet skandalös an. Sie geht jedoch weniger auf eine Insuffizienz des Rechts zurück als vielmehr auf die spezielle Bedeutung, die der Begriff der Gerechtigkeit in der Dekonstruktion erhält: Gerechtigkeit ist hier stets mit der unentscheidbaren, asymmetrischen und

25 Vgl. J. Derrida: Gesetzeskraft, bes. S. 44ff.

26 Ebd., S. 50.

paradoxen Erfahrung des Anderen verbunden und muss daher außerhalb jeder Identifizierung, Kodifizierung oder vertraglichen Regelung stehen.

An dieser Stelle kann lediglich angedeutet werden, inwiefern die zweifache Frage des Fremden, die zu Beginn anhand des *Sophistes* verdeutlicht wurde, untrennbar mit einer Ethik der Dekonstruktion zusammenhängt. Ebenso wie der Fremde im platonischen Dialog stellt die konstitutive Beziehung zum Anderen unseren Status als autonomes, bei-sich-seiendes Subjekt in Frage, sie setzt die traditionelle Logik des Gastgebers, der Herr im eigenen Haus ist, außer Kraft. Noch bevor wir den Fremden fragen können, wer er ist und ihn damit zu einem Rechtssubjekt machen, haben wir, um bei uns selbst zu sein, immer schon auf die vorgängige Beziehung zum Anderen geantwortet. Wir müssen, um selbst zu sein, diese Beziehung stets bejaht haben. Daraus erwächst eine unmögliche Verantwortung gegenüber dem Anderen, die wir allenfalls nachträglich und durch einen potentiell gewalttätigen Akt der Ausschließung in eine rechtliche Regelung und souveräne politische Handlung überführen können. (In Klammern sei daran erinnert, dass unser Wort „Politik“ auf das griechische *polis* zurückgeht, also auf einen begrenzten Raum der rechtlichen In- bzw. Exklusion).

Zum Abschluss sollen nun in aller Kürze einige Perspektiven umrissen werden, die das Paradox der Gastfreundschaft für die so genannte „Flüchtlingsproblematik“ eröffnen kann.

3. Die Frage der Flüchtlinge vor/an Europa

Kaum wird man sich noch an die beiden Städtenamen Ceuta und Melilla erinnern, die im Oktober 2005 durch die Presse gingen. Mehrere hundert Menschen hatten damals versucht, den doppelten und meterhohen Grenzzaun dieser beiden spanischen Exklaven in Nordafrika zu überwinden, um von dort aus nach Europa einzuwandern. Sechzehn Tote und etliche Verletzte haben diesen Sturm auf die Grenzen Europas wenigstens für einen kurzen Augenblick in den Mittelpunkt der Öffentlichkeit gerückt, obwohl er nur einen von vielen traurigen Höhepunkten einer anhaltend dramatischen Situation markiert.

Lässt sich, jenseits des Appells, die Genfer Flüchtlingskonvention und die Menschenrechte einzuhalten, mit Hilfe der Dekonstruktion ein anderer Blickwinkel auf die weltweit wachsenden Migrantenströme einnehmen? Oder müssen, angesichts der unzähligen tragischen Einzelschicksale, Reflexionen über die Unmöglichkeit einer unbedingten Gastfreundschaft hilflos, wenn nicht gar zynisch wirken? Es wäre indes unredlich, von einer philosophischen Ethik, sei sie dekonstruktiv oder nicht, die simple Lösung eines komplexen, historischen und geopolitischen Problems zu erwarten. Dennoch kann man aus der Perspektive einer Ethik der Gastfreundschaft wenigstens drei Fragestellungen ableiten, die eine neue Sicht auf die Situation an den Außengrenzen Europas erlauben:

(1) Die Antwort der EU-Innenminister, allen voran die des damaligen deutschen Innenministers, Otto Schily, besteht in einer Verschärfung der Grenzkontrollen und des Asylrechts. Ihre Handlungsmaxime ist eine politisch-rechtliche, die sich auf der Ebene einer bedingten Gastfreundschaft bewegt und diese mit möglichst eindeutigen Ein- und vor allem Ausschlusskriterien zu sichern versucht. Wenn man jedoch mit Derrida die Frage des Flüchtlings als Frage des Anderen betrachtet, dann kann unsere Antwort sich nicht auf einen formaljuristischen Umgang mit den Ankömmlingen beschränken. Damit eng verbunden wäre eine Debatte über die Legitimation des Asylrechts, das die Anerkennung als Flüchtlings immer noch auf der Grundlage einer nationalstaatlichen Herkunft regelt.

(2) Abgesehen von allen Fällen, in denen geltendes Recht gegen Menschenrechte oder die Genfer Flüchtlingskonvention verstößt, verlangt eine Ethik der Gastfreundschaft die jeweils situative Abwägung des positiven Rechts gegenüber dem Imperativ einer unbedingten Gastfreundschaft. Und obwohl sich die unbedingte Gastfreundschaft per definitionem nicht in eine rechtliche Kodifizierung überführen lässt, muss die Aufgabe darin bestehen, das geltende Recht immer wieder im Horizont einer unbedingten Gerechtigkeit zu überprüfen und es gegebenenfalls zu überschreiten. Dahinter steht kein Plädoyer für eine dauerhafte Missachtung rechtlicher Vereinbarungen, sondern die Überzeugung, dass eine Ethik der Gastfreundschaft sich nur dann verwirklichen lässt, wenn sie in einem ebenso notwendigen wie unabsließbaren Prozess in unser alltägliches Verhalten, unsere Kultur und auch in geltendes Recht einfließt: „Es ist nun eine politische Aufgabe, den besten legislativen Kompromiss zu finden, die besten juridischen Bedingungen, damit in einer bestimmten Situation die Ethik der Gastfreundschaft nicht in ihrem Prinzip verletzt und so gut wie möglich respektiert wird. Deshalb müssen Gesetze und Gewohnheiten, auch Phantasmen, ja deshalb muss eine ganze Kultur verändert werden.“²⁷ Der politische Prozess endet somit nicht mit einem Gesetzgebungsverfahren, er beginnt vielmehr an den Rändern des Rechts, immer dort, wo wir in eine rechtlich uneindeutige Situation geraten – etwa in der Frage, wie wir mit Migranten ohne Papiere umgehen sollen.

(3) Schließlich – und dies ist der wahrscheinlich wichtigste Punkt – führt die Flüchtlingsfrage zurück auf die fundamentale Frage des Fremden an uns. Jenseits der politisch-rechtlichen Problematik und der Verantwortung, in einer Notsituation zu helfen, wirft die Begegnung mit dem Fremden/dem Anderen die Frage nach unserer eigenen Identität als Europäer auf. Was bedeutet heute ein Europa, das sich nach innen hin öffnet, nur um sich nach außen umso rigider abzuschließen? Wer sind wir heute als Europäer, in einer Zeit, da zusammen mit der Souveränität der Nationalstaaten auch ihre Integrationskraft schwindet? Auf welche kulturelle, historische und politische Tradition beruft sich Europa, die „europäi-

27 Jacques Derrida: „Ich misstrauе der Utopie, ich will das Un-Mögliche. Ein Gespräch mit Thomas Assheuer“, in: Stephan Moebius/Dietmar Wetzel (Hg.), absolute Derrida, Freiburg i. Br.: Orange Press 2005, S. 6-19, hier: S. 16.

sche Idee“? Bedeutet Europa nicht zunächst die Forderung einer unbedingten Öffnung gegenüber den Nachbarn? Wo und mit welcher Begründung aber endet geografisch diese Beziehung der freundschaftlichen Nachbarschaft? Wenn das neue „Haus“ Europa immer auch als Antwort auf die Erfahrung von Krieg und Vertreibungen im zwanzigsten Jahrhundert gedacht war, dann sollten und können wir diesen Gründungsgedanken nicht einfach vergessen. Er kehrt an den Grenzen wieder. Die Frage des Fremden vor und an den Grenzen Europas verweist deshalb zugleich auf die dringende und bislang vernachlässigte Frage, wer wir heute sind und wer wir sein wollen.

Literatur

- Derrida, Jacques: Die Schrift und die Differenz, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1972
- Derrida, Jacques: „Ellipse“, in: ders., Die Schrift und die Differenz, S. 443-450
- Derrida, Jacques: „Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas“, in: ders., Die Schrift und die Differenz, S. 121-235
- Derrida, Jacques: Grammatologie, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1974
- Derrida, Jacques: Mémoires. Für Paul de Man, Wien: Passagen-Verlag 1988
- Derrida, Jacques: Gesetzeskraft. Der ‚mystische Grund der Autorität‘, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1991
- Derrida, Jacques: Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1992
- Derrida, Jacques: „Ich misstraue der Utopie, ich will das Un-Mögliche. Ein Gespräch mit Thomas Assheuer“, in: Stephan Moebius/Dietmar Wetzel (Hg.): absolute Derrida, Freiburg/Breisgau: Orange Press 2005, S. 6-19 (Erstveröffentlichung in: DIE ZEIT, Nr. 11, 1998)
- Derrida, Jacques: Adieu. Nachruf auf Emmanuel Levinas, München, Wien: Hanser 1999
- Derrida, Jacques: „Die *différance*“, in: ders., Randgänge der Philosophie, 2. Aufl., Wien: Passagen-Verlag 1999, S. 31-56
- Derrida, Jacques: Von der Gastfreundschaft, Wien: Passagen-Verlag 2001
- Detel, Wolfgang: „Griechen und Barbaren. Zu den Anfängen des abendländischen Rassismus“, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 43 (1995) 6, S. 1019-1043
- Kant, Immanuel: Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf, Stuttgart: Reclam 1984
- Platon: Apologie des Sokrates, in: ders., Sämtliche Werke, Bd. 1, neu hg. von Ursula Wolf, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1994, S. 11-43
- Platon: Sophistes, in: ders., Sämtliche Werke, Bd. 3, neu hg. von Ursula Wolf, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1994, S. 253-335
- Sartre, Jean-Paul: Bewußtsein und Selbsterkenntnis, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1973

