

Politische Philosophie und Dekonstruktion: Beiträge zur politischen Theorie im Anschluss an Jacques Derrida

Niederberger, Andreas (Ed.); Wolf, Markus (Ed.)

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerk / collection

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

transcript Verlag

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Niederberger, A., & Wolf, M. (Hrsg.). (2007). *Politische Philosophie und Dekonstruktion: Beiträge zur politischen Theorie im Anschluss an Jacques Derrida* (Edition Moderne Postmoderne). Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839405451>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Edition Moderne Postmoderne

ANDREAS NIEDERBERGER,
MARKUS WOLF (Hg.)

Politische Philosophie und Dekonstruktion

Beiträge zur politischen
Theorie im Anschluss an
Jacques Derrida

[transcript]

Andreas Niederberger, Markus Wolf (Hg.)
Politische Philosophie und Dekonstruktion

ANDREAS NIEDERBERGER, MARKUS WOLF (Hg.)

Politische Philosophie und Dekonstruktion

Beiträge zur politischen Theorie im Anschluss an Jacques Derrida

[transcript]

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© 2007 transcript Verlag, Bielefeld



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 License.

Umschlaggestaltung & Innenlayout: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Lektorat & Satz: Markus Wolf

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

ISBN 978-3-89942-545-1

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <http://www.transcript-verlag.de>

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter: info@transcript-verlag.de

Inhalt

Einleitung	7
<hr/>	
ANDREAS NIEDERBERGER & MARKUS WOLF	
Kirche, Staat, Widerstand	15
<hr/>	
JEAN-LUC NANCY	
Die Frage des Fremden. Derrida und das Paradox der absoluten Gastfreundschaft	27
<hr/>	
DIRK QUADFLIEG	
Von phänomenologischer Reduktion zur Umarbeitung der Epochē. Zum Verhältnis von Phänomenologie und politischer Philosophie im Werk Jacques Derridas	39
<hr/>	
PHILIPP SCHINK	
Subjektivität und Gelingen: Adorno – Derrida	61
<hr/>	
CHRISTOPH MENKE	
Zum Ideal der Demokratie bei John Rawls, Jürgen Habermas und Jacques Derrida	77
<hr/>	
MARKUS WOLF	
Praktische Idee oder vernünftiger Glaube? Aporien moralisch-politischen Fortschritts und kommende Demokratie	99
<hr/>	
JAMES D. INGRAM	
Jenseits von Prozedur und Substanz. Jacques Derrida und die normative Demokratietheorie	119
<hr/>	
OLIVER FLÜGEL	

Politisierung des Rechts oder Verrechtlichung und Demokratisierung der Politik? Zum Beitrag der Dekonstruktion zu einer Theorie von Demokratie und Recht in der Weltgesellschaft	143
<hr/>	
ANDREAS NIEDERBERGER	
Beschreiben/Zersetzen: Dekonstruktion als Institutionskritik	165
<hr/>	
MARTIN SAAR	
Über die Autoren	181
<hr/>	

Einleitung

ANDREAS NIEDERBERGER & MARKUS WOLF

Spätestens mit den Reaktionen auf den Tod Jacques Derridas 2004 wurde deutlich, welche Bedeutung seine Arbeiten für viele Disziplinen der Geistes- und Sozialwissenschaften haben. Derridas philosophische und literaturkritische Beiträge haben in so unterschiedlichen Feldern wie der Bedeutungstheorie, der Ästhetik, der Literatur- und Kulturwissenschaft, der Rechtssoziologie und -philosophie, der Theorie der Moderne und vielen anderen Disziplinen der Geistes- und Sozialwissenschaften großen Einfluss ausgeübt. Wie wenige andere philosophische Entwürfe steht sein Werk für die Rolle der Philosophie, theoretische und begriffliche Ressourcen für die kritische Analyse menschlicher Lebensformen und ihrer aktuellen kulturell-politischen Lagen zu entwickeln, an die andere, stärker hermeneutisch oder empirisch orientierte Disziplinen fruchtbar anknüpfen können.

Angesichts dieser Umstände überrascht es rückblickend, dass die akademische Philosophie insbesondere im deutschsprachigen Raum Derrida bis in die neunziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts hinein ganz überwiegend mit Skepsis und sogar offener Ablehnung begegnet ist.¹ Erst seit gut einem Jahrzehnt wird sein Werk differenziert aufgenommen und breit diskutiert. Im Zuge dieser Rezeption haben sich die Referenzpunkte der Derrida-Interpretation gewandelt, diversifiziert und präziser auf bestimmte Aspekte des Werkes und einzelne Theoreme konzentriert.² Die Erkundung der Bezüge zum Strukturalismus und zur Phänomenologie Husserls, die vor allem in Derridas Frühwerk offenkundig sind, wird mittlerweile durch eine Reihe thematisch fokussierter und vergleichender

1 Vgl. Manfred Frank: Was ist Neostrukturalismus?, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1984; Jürgen Habermas: Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1985, S. 191-247.

2 Einen ersten Überblick über wichtige Tendenzen der neueren Derrida-Rezeption vermitteln die Sammelbände von Hans-Dieter Gondek/Bernhard Waldenfels (Hg.): Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1994 und Andrea Kern/Christoph Menke (Hg.): Philosophie der Dekonstruktion. Zum Verhältnis von Normativität und Praxis, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002.

Untersuchungen ergänzt, die Derrida in eine Auseinandersetzung mit kanonischen Autoren und zeitgenössischen Klassikern der Philosophie wie Adorno, Davidson, Gadamer, Hegel, Heidegger, Kant oder Wittgenstein verwickeln.³ Neben diese Rezeptionsansätze, die Derrida gleichsam in den Mainstream des philosophischen Diskurses einbetten, tritt eine neue phänomenologische Rezeption, die sich auf die tiefgehende Auseinandersetzung Derridas mit der Philosophie von Emmanuel Levinas konzentriert.⁴

Dabei ist die praktische und insbesondere die politische Philosophie ein Stiefkind der philosophischen Derrida-Rezeption geblieben. Der Umstand, dass Derridas frühe, eher sprachphilosophisch, literatur- und metaphysikkritisch orientierte Untersuchungen wesentlich indirekte bzw. implizite Bezüge zu ethischen und politischen Problemen enthielten,⁵ hat dazu geführt, dass eine ethisch-politische Dimension seines Denkens zunächst im Anschluss an seine Bedeutungstheorie im Kontext post-marxistischer und post-kolonialer Ansätze entwickelt wurde.⁶ In der philosophischen Rezeption im engeren Sinn fand diese Dimension erst mit dem Erscheinen einer Studie von Simon Critchley über die

-
- 3 Stellvertretend für andere seien hier folgende Studien genannt, die die Dekonstruktion in Konfrontation mit den Positionen Hans-Georg Gadammers für die philosophische Hermeneutik fruchtbar zu machen versuchen: Georg W. Bertram: *Hermeneutik und Dekonstruktion. Konturen einer Auseinandersetzung der Gegenwartsphilosophie*, München: Wilhelm Fink Verlag 2002; Emil Angehrn: *Interpretation und Dekonstruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2003 sowie Andreas Niederberger: *Kontingenz und Vernunft. Grundlagen einer Theorie kommunikativen Handelns im Anschluss an Habermas und Merleau-Ponty*, Freiburg/Breisgau: Karl Alber 2007, S. 55-83.
 - 4 Vgl. beispielsweise Alwin Letzkus: *Dekonstruktion und ethische Passion. Denken des Anderen nach Jacques Derrida und Emmanuel Levinas*, München: Wilhelm Fink Verlag 2002.
 - 5 Explizite Äußerungen Derridas zu Fragen von Ethik und Politik finden sich in dieser Phase vor allem in den Interviews (vgl. etwa Jacques Derrida: „Semiologie und Grammatologie. Gespräch mit Julia Kristeva“, in: ders., *Positionen. Gespräche mit Henry Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdbine, Guy Scarpetta*, Wien: Passagen-Verlag 1986, S. 52-82) sowie in den ersten Schritten der Auseinandersetzung mit Levinas (vgl. hierzu den Aufsatz „Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas“, in: ders., *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1976, S. 121-235). Zu nennen sind weiterhin seine Auseinandersetzung mit dem Gesetzesbegriff in Jacques Derrida: *Vor dem Gesetz*, Wien: Passagen-Verlag 1992 sowie seine Stellungnahmen zur Universitätspolitik in ders.: *Privileg. Vom Recht auf die Philosophie 1*, Wien: Passagen-Verlag 2003 und ders.: *Mochlos oder das Auge der Universität. Vom Recht auf die Philosophie 2*, Wien: Passagen-Verlag 2004.
 - 6 Vgl. dazu u. a. Ernesto Laclau/Chantal Mouffe: *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London: Verso 1985 oder Gayatri Chakravorty Spivak: „Can the Subaltern Speak?“, in: Cary Nelson/Lawrence Grossberg (Hg.): *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana: University of Illinois Press 1988, S. 271-313.

„Ethik der Dekonstruktion“⁷ Beachtung. Seit Beginn der neunziger Jahre hat Derrida selbst regelmäßig und umfangreich zu diesem Themenkreis publiziert. Seine Beiträge wurden bislang lediglich punktuell und im Gestus einer Revision anderer Ansätze in der politischen Philosophie und Theorie aufgenommen. Eine umfassende Erkundung des Gehalts und der Tragfähigkeit von Derridas Ansätzen sowie ihrer Bedeutung für aktuelle Fragestellungen und Problemlagen im Feld der politischen Philosophie steht weiterhin aus.⁸

Der hier vorliegende Sammelband ist dem Vorhaben gewidmet, Derridas Stellungnahmen zur politischen Theorie kritisch zu würdigen. Die in ihm versammelten Beiträge bemühen sich zum einen um eine systematische Rekonstruktion von Derridas Position in der praktischen Philosophie und insbesondere der Gerechtigkeits- und Demokratietheorie. Zum anderen versuchen sie Anschlussstellen an zeitgenössische Debatten in der politischen Theorie und Philosophie offen zu legen, die deutlich machen, warum Derridas Dekonstruktion für diese Diskurse relevant ist.⁹

Im Kontext der Rekonstruktion von Derridas politischer Philosophie ist dabei insbesondere die Frage virulent, wie sich seine frühen, vorwiegend sprachphilosophischen und metaphysikkritischen Schriften zu seinen späteren Überlegungen zu ethisch-politischen Thematiken verhalten.¹⁰ Ergibt sich Derridas Haltung zu politischen Themen als Konsequenz aus seiner Metaphysikkritik und ist sie bereits in seiner methodischen Zugangsweise zu literarischen und philosophischen Texten impliziert? Oder muss stattdessen von einer „ethischen Wende“ in seiner Philosophie gesprochen werden, wodurch nahe gelegt wird, dass seine politische Philosophie unabhängig von früheren, sprachphilosophischen und metaphysikkritischen Erwägungen verstanden werden kann?¹¹

7 Simon Critchley: *The Ethics of Deconstruction*. Derrida & Levinas, Oxford: Blackwell 1992.

8 Einen lesenswerten Zugang zu Derridas politischer Philosophie bietet neuerdings die Monographie von Torsten Hitz: *Jacques Derridas praktische Philosophie*, Paderborn, München: Wilhelm Fink Verlag 2005. Weitere Bände, die hier zu nennen sind, umfassen u. a.: Anselm Haverkamp (Hg.), *Gewalt und Gerechtigkeit: Derrida-Benjamin*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1994; Anselm Haverkamp (Hg.), *Deconstruction is/in America. A New Sense of the Political*, New York: New York University Press 1995; Chantal Mouffe (Hg.): *Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft*, Wien: Passagen-Verlag 1999; Michael Sprinker (Hg.): *Ghostly Demarcations. A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*, London: Verso 1999; Christoph Menke: *Spiegelungen der Gleichheit. Politische Philosophie nach Adorno und Derrida*, erw. Taschenbuchausgabe, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2004.

9 Vgl. dazu insbesondere die Beiträge von Andreas Niederberger und Dirk Quadflieg.

10 Mehr oder weniger ausdrücklich wird diese Frage in den Texten von Oliver Flügel, James Ingram, Dirk Quadflieg, Martin Saar, Philipp Schink und Markus Wolf beherrscht.

11 Diese Lesart wird u. a. vertreten von Hans-Dieter Gondek/Bernhard Waldenfels: „Derridas performative Wende“, in: dies. (Hg.), *Einsätze des Denkens*, S. 7-39. Sie steht tendenziell im Widerspruch zu Derridas Selbstdarstellung, in der er behauptet,

Allerdings geht es den in diesem Band vertretenen Autoren überwiegend nicht um hermeneutische Fragen dieser Art, sondern um die Suche nach systematischen Anschlussstellen und möglichen Defiziten einer von Derrida inspirierten politischen Philosophie. Von entscheidender Bedeutung ist dabei die Frage, wie sich die Spannungen im normativen Selbstverständnis der Akteure, die Derrida in seiner Theorie der Gerechtigkeit als teilweise unvermeidlich herausarbeitet, in eine politische Theorie im engeren Sinne integrieren lassen, die sich jeweils mit einer bestimmten Sphäre politischen Handelns befasst.¹²

Jean-Luc Nancy (Straßburg) widmet sich in seinem Beitrag zum Verhältnis von demokratischer Politik und Religion einem aktuellen und gegenwärtig viel diskutierten Thema der politischen Philosophie. Er antwortet in diesem Zusammenhang auch auf Einwände Derridas gegen seine Betonung von Brüderlichkeit und gemeinschaftlicher Solidarität als notwendiger Komponente der Demokratie.

Der Beitrag von **Dirk Quadflieg** (Bremen) kreist um die Frage nach dem Verhältnis von ethischen Ansprüchen und politischem Handeln. Dieses Verhältnis bestimmt Quadflieg mit Derrida als doppelte Struktur einer unbedingten ethischen Verpflichtung gegenüber dem Fremden und der Verpflichtung des Fremden, sich als solcher im Kontext einer gegebenen politischen Ordnung zu erkennen zu geben. Quadflieg bezieht diese Struktur auf einen aktuellen Anwendungsfall, das Regime der Grenzkontrolle und Flüchtlingspolitik an den EU-Außengrenzen und hier insbesondere auf die dramatischen Vorfälle in den spanischen Enklaven Ceuta und Melilla in den letzten Jahren.

Philipp Schink (Frankfurt/Main) untersucht in seinem Artikel, inwieweit Denkansätze und Motive der husserlschen Phänomenologie im Werk von Jacques Derrida nachwirken. Im Zentrum steht dabei besonders die Methode der epoché und die mit ihr verbundene Schwierigkeit der Freilegung einer Sphäre reiner Transzendentalität. Im Hinblick darauf, dass Derrida sich mit dieser Problematik in seinen frühen Schriften intensiv auseinandergesetzt hat, werden zunächst einige Kernpunkte von Derridas Husserlkritik dargestellt. Der Beitrag zeigt anschließend, dass Derrida die Transzendente Phänomenologie nicht einfach als ganze verwirft, sondern vielmehr Kernelemente beibehält, die er einer Umarbeitung unterzieht. Anschließend thematisiert der Beitrag anhand von Derridas Ausführungen in *Gesetzeskraft*, inwieweit eine Interpretation, die das phänomenologische Erbe der Dekonstruktion betont, für Fragen der politischen Philosophie produktiv sein kann.

dass die Dekonstruktion von Beginn an (spätestens seit *Die Schrift und die Differenz*) von normativen Fragestellungen angetrieben wird. Vgl. z. B. Jacques Derrida: Schurken. Zwei Essays über die Vernunft, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2003, S. 63. Zur ersten Lesart vgl. Andrea Kern/Christoph Menke: „Einleitung“, in: dies. (Hg.), Philosophie der Dekonstruktion, S. 7-14. Vgl. zu dieser Problematik auch die entsprechenden Bemerkungen in den Beiträgen von Oliver Flügel und James Ingram in diesem Band.

12 Dieser Frage gehen insbesondere die Beiträge von Oliver Flügel, Andreas Niederberger, Martin Saar und Markus Wolf nach.

Christoph Menke (Potsdam) arbeitet in einer vergleichenden Lektüre von Derridas Schrift zur *Gesetzeskraft* und Theodor W. Adornos Spätphilosophie die handlungs- und entscheidungstheoretischen Grundzüge von Derridas Theorie des gerechten Entscheidens heraus und gelangt so zu einer Erläuterung des „aporetischen“ Charakters, den der Begriff der Gerechtigkeit nach Derrida notwendig aufweist. Menke zeigt, wie und warum ethische Ansprüche auf Berücksichtigung nicht bruchlos in politisches Handeln überführt werden können. Abschließend weist er darauf hin, dass der aporetische Grundzug des Gerechtigkeitsbegriffs nach Adorno als Ergebnis einer gesellschaftlichen Konstellation gelesen werden kann, die die Verwirklichung einer guten gemeinschaftlichen Ordnung nicht zulässt.

James D. Ingram (New York) beschäftigt sich in seinem Beitrag mit dem Begriff des normativen Fortschritts und damit mit einer Grundidee politischen Denkens nach der Aufklärung. Während sich in der politischen Theorie des 18. und 19. Jahrhunderts ein dezidierter Fortschrittsoptimismus beobachten lässt, ist die Idee des Fortschritts angesichts der moralischen und politischen Katastrophen des 20. Jahrhunderts und der vernunftkritischen Diagnosen nicht nur der älteren Kritischen Theorie in eine Krise geraten. Mit Jacques Derridas Konzept der *démocratie à venir* verteidigt der Beitrag eine modifizierte Konzeption des moralisch-politischen Fortschritts, die der traditionellen Fortschrittskritik entgeht und sich von einer kantianischen, „melioristischen“ Konzeption des Fortschritts als regulativer Idee sowie von den aktuellen demokratietheoretischen Ansätzen Etienne Balibars, Claude Leforts und Jacques Rancières unterscheidet.

Markus Wolf (Bremen) beschäftigt sich in seinem Beitrag mit dem Verhältnis von Derridas Theoriebildung zum politischen Liberalismus von John Rawls und der Theorie des demokratischen Rechtsstaats von Jürgen Habermas. Der Beitrag zeigt zunächst, dass eine dekonstruktive Lesart des rawlsschen Liberalismus entwickelt werden kann, die diesen um eine wichtige, historisch-prozessuale Dimension ergänzt. Nach einer knappen Diskussion einer von Derridas Überlegungen inspirierten Kritik am politischen Liberalismus wird diese dekonstruktive Interpretation des Liberalismus gegen die Kritik verteidigt, die Jürgen Habermas an ihr geübt hat.

Oliver Flügel (Hannover) untersucht den Beitrag Derridas zu aktuellen Debatten in der Demokratietheorie. Nach einem exemplarischen Überblick über aktuelle Konzeptionen der Demokratie bei Jürgen Habermas und Charles Taylor rückt er eine Spannung zwischen lebensweltlichen Impulsen und politischen Verrechtlichungs- und Institutionalisierungstendenzen in den Mittelpunkt, die Habermas und Taylor auf unterschiedliche Weise aufzulösen versuchen. Er zeigt, dass Derrida einen Weg jenseits der von diesen beiden Autoren repräsentierten Alternative von Kantianismus und Hegelianismus einschlägt, wenn er die normativen Grundlagen demokratischer Gesellschaften auf ethische Ansprüche zurückführt, die eine unabschließbare Prozessualität demokratischer Institutionalisierungsprozesse anstoßen.

Andreas Niederberger (Evanston) erörtert mit Blick auf Diskussionen innerhalb der politischen Philosophie der Weltgesellschaft die Frage, ob die Dekonstruktion einen relevanten Beitrag zum Streit zwischen der Forderung nach der „Politisierung“ und derjenigen nach der „Verrechtlichung“ der internationalen Beziehungen darstellt. In Auseinandersetzung mit der systemtheoretischen „Aufnahme“ der „Dekonstruktion“ des Rechts bei Andreas Fischer-Lescano und Gunther Teubner zeigt er, dass deren Strategie, auf eine Politisierung des internationalen Rechts zu setzen, weder der derridaschen Explikation der wechselseitigen Verwiesenheit von Recht und Gerechtigkeit angemessen ist, noch es vermag, eine überzeugende normative Perspektive zu offerieren. Im Gegensatz dazu wird eine republikanische Lesart Derridas entwickelt, die einen attraktiveren Anschlusspunkt für eine politische Philosophie internationalen Rechts und globaler Politik verspricht.

Martin Saar (Frankfurt/Main) schließlich entwickelt in seinem Beitrag ein Verständnis der Dekonstruktion als Verfahren der Kritik sozialer Institutionen und Machtverhältnisse. Schon die frühen sinn- und metaphysikkritischen Schriften Derridas entfalten demnach eine Methode zur kritischen Analyse von logisch-begrifflichen Hierarchien in theoretischen oder literarischen Texten, die darin ein Moment der Kontingenz und der Gewalt sichtbar macht. Dieses Verfahren lässt sich auch auf soziale Institutionen anwenden, die als sinnbestimmte Strukturen ebenfalls durch kontingente Unterscheidungen, Wertungen und Ausschließungen stabilisiert werden. Indem die Dekonstruktion sowohl den idealen Charakter der mit ihnen verbundenen normativen Bestimmungen wie auch die materiellen Voraussetzungen der Reproduktion institutionell stabilisierter sozialer Differenzen angemessen thematisiert, bewirkt sie eine Entnaturalisierung sozialer Hierarchien und Gegensätze, deren Anregungspotential bislang v. a. von der feministischen und queeren Theorie aufgegriffen worden ist.

Bei den hier versammelten Texten handelt es sich bis auf eine Ausnahme um Originalbeiträge. Der Text von Christoph Menke ist erstmals erschienen in dem Band von Eva Laquière-Waniek/Erik M. Vogt (Hg.): *Derrida und Adorno. Zur Aktualität von Dekonstruktion und Frankfurter Schule*, Wien: Turia + Kant 2006. Wir danken den HerausgeberInnen dieses Bandes für die freundliche Erlaubnis zum Nachdruck.

Einige der hier abgedruckten Texte wurden in einer ersten Fassung im November 2005 auf einer Tagung des Doktorandenkollegs *Prozessualität in transkulturellen Kontexten: Dynamik und Resistenz* des Wissenschaftsschwerpunktes *Dynamik und Komplexität von Kulturen* der Universität Bremen vorgestellt. Allen Beteiligten aus dem Doktorandenkolleg und besonders den Kollegiatinnen und Kollegiaten, die diese Veranstaltung mit außergewöhnlicher Hilfsbereitschaft unterstützt haben, sind wir zu Dank verpflichtet. Besonderer Dank gilt darüber hinaus Valérie Le Vot vom *Institut français de Brême*, Jochen Bonz, Gisela Febel und Georg Mohr von der Universität Bremen sowie Robin Celikates von

der Universität Gießen, die auf jeweils verschiedene Weise wichtige Beiträge zum Zustandekommen der Tagung und der Publikation geleistet haben.

Das *Institut français de Brême*, das Doktorandenkolleg *Prozessualität in transkulturellen Kontexten: Dynamik und Resistenz*, der Kanzler sowie die Fachbereiche 9 und 10 der Universität Bremen haben die Tagung finanziell unterstützt. Das Doktorandenkolleg und der Fachbereich 9 der Universität Bremen sowie das Institut für Philosophie der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt/Main haben unentbehrliche Beiträge zu den Druckkosten geleistet. Das *Institut français de Brême* hat die Übersetzung des Beitrages von Jean-Luc Nancy finanziell gefördert. Für alle gewährten Zuschüsse zu Tagungs-, Druck- und Übersetzungskosten möchten wir diesen Institutionen herzlich danken.

Literatur

- Angehrn, Emil: Interpretation und Dekonstruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2003
- Bertram, Georg W.: Hermeneutik und Dekonstruktion. Konturen einer Auseinandersetzung der Gegenwartsphilosophie, München: Wilhelm Fink Verlag 2002
- Critchley, Simon: The Ethics of Deconstruction. Derrida & Levinas, Oxford: Blackwell 1992
- Derrida, Jacques: „Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas“, in: ders., Die Schrift und die Differenz, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1976, S. 121-235
- Derrida, Jacques: „Semiologie und Grammatologie. Gespräch mit Julia Kristeva“, in: ders., Positionen. Gespräche mit Henry Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houbine, Guy Scarpetta, Wien: Passagen-Verlag 1986
- Derrida, Jacques: Vor dem Gesetz, Wien: Passagen-Verlag 1992
- Derrida, Jacques: Schurken. Zwei Essays über die Vernunft, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2003
- Derrida, Jacques: Privileg. Vom Recht auf die Philosophie 1, Wien: Passagen-Verlag 2003
- Derrida, Jacques: Mochlos oder das Auge der Universität. Vom Recht auf die Philosophie 2, Wien: Passagen-Verlag 2004
- Frank, Manfred: Was ist Neostukturalismus?, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1984
- Gondek, Hans-Dieter/Waldenfels, Bernhard (Hg.): Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1994
- Gondek, Hans-Dieter/Waldenfels, Bernhard: „Derridas performative Wende“, in: dies. (Hg.), Einsätze des Denkens, S. 7-39
- Habermas, Jürgen: Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1985

- Haverkamp, Anselm (Hg.): Gewalt und Gerechtigkeit: Derrida-Benjamin, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1994
- Haverkamp, Anselm (Hg.): Deconstruction is/in America. A New Sense of the Political, New York: New York University Press 1995
- Hitz, Torsten: Jacques Derridas praktische Philosophie, Paderborn, München: Wilhelm Fink Verlag 2005
- Kern, Andrea/Menke, Christoph (Hg.): Philosophie der Dekonstruktion. Zum Verhältnis von Normativität und Praxis, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002
- Kern, Andrea/Menke, Christoph: „Einleitung“, in: dies. (Hg.), Philosophie der Dekonstruktion, S. 7-14
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal: Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics, London: Verso 1985
- Letzkus, Alwin: Dekonstruktion und ethische Passion. Denken des Anderen nach Jacques Derrida und Emmanuel Levinas, München: Wilhelm Fink Verlag 2002
- Menke, Christoph: Spiegelungen der Gleichheit. Politische Philosophie nach Adorno und Derrida, erw. Taschenbuchausgabe, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2004
- Mouffe, Chantal (Hg.): Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft, Wien: Passagen-Verlag 1999
- Niederberger, Andreas: Kontingenz und Vernunft. Grundlagen einer Theorie kommunikativen Handelns im Anschluss an Habermas und Merleau-Ponty, Freiburg/Breisgau: Karl Alber 2007
- Spivak, Gayatri Chakravorty: „Can the Subaltern Speak?“, in: Cary Nelson/Lawrence Grossberg (Hg.): Marxism and the Interpretation of Culture, Urbana: University of Illinois Press 1988, S. 271-313
- Sprinker, Michael (Hg.): Ghostly Demarcations. A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx, London: Verso 1999

Kirche, Staat, Widerstand

JEAN-LUC NANCY

1

Die Trennung von Kirche und Staat ist der französische Ausdruck – verbunden mit der in diesem Land vorherrschenden katholischen Kirche –, der eine vollständige Abgrenzung der Kompetenzen, der Rechte und der Gewalten der religiösen Ordnung (sei sie kirchlich oder anders verfasst) von denen einer politischen Ordnung bezeichnen soll. Er ist so zu verstehen, dass in jeder öffentlichen oder bürgerlichen Angelegenheit die politische Ordnung Vorrang genießt, während in religiösen Angelegenheiten – die dadurch als etwas Privates oder als solches angesehen werden, das in den Bereich der Intimität des Gewissens fällt – eine Autorität waltet, die eine religiöse Instanz ausübt, der zu folgen jedem frei steht.

Diese Trennung ist heute eine anerkannte Gegebenheit der Demokratie, in welcher genauen Form sie durch das öffentliche Recht auch ausgesagt sein mag. Sie ist dies selbst dort, wo, wie in England, ganz besondere Verhältnisse vorliegen, die den Anschein einer Nicht-Trennung, einer nicht vorhandenen Trennung erwecken können, die in Wirklichkeit aber gleichwohl besteht. Die konstitutionelle und/oder organische Behauptung und Auferlegung einer Konsubstantialität von Religion und Staat verstößt gegen die allgemeinen Regeln der Demokratie und des Rechtsstaats – ist es doch unter anderem die Aufgabe des Rechts, die Unabhängigkeit der Religionen und die Bedingungen, denen sie unterworfen werden muss, zu etablieren, so wie es seine Aufgabe ist, die Voraussetzungen der Rede- und Gedankenfreiheit zu sichern.

Wir sind daran gewöhnt, diese Situation als Errungenschaft der modernen Demokratie zu betrachten. In dem Maße, wie die juristische Festschreibung der Trennung ein noch junges geschichtliches Ereignis darstellt, ist dies nicht falsch (allerdings nur unter dem Vorbehalt von Präzisierungen, auf die wir später noch zurückkommen müssen). Gleichwohl ist es nicht weniger notwendig daran zu er-

innern, dass eine solche Trennung oder zumindest ihr Prinzip und ihre Bedingung der Möglichkeit mit dem Beginn der Politik selbst auftauchen: nämlich bereits in Griechenland. Es ist nötig daran zu erinnern, denn dies bedeutet, um gleich zum Wesentlichen zu kommen, dass die Trennung von Kirche und Staat keine politische Option unter anderen darstellt, sondern dass sie ein konstitutives Element der Politik als solcher ist, wenn man diesem Ausdruck denn die Bedeutung geben will, die ihm an seinem griechischen Ursprung zukommt, und nicht einen vagen und überdehnten Sinn, mit dem er sich auf jede mögliche Art der Organisation des gemeinschaftlichen Zusammenlebens beziehen kann.

2

Die *Polis*, der Stadtstaat, konnte zwar eine eigene Religion umfassen, ihre Riten feiern und außerdem anderen, weniger öffentlichen oder weniger von ihren eigenen Bürgern getragenen Kulturen einen Platz einräumen, es bleibt darum nicht weniger wahr, dass sie in ihrem Prinzip, in ihrem Sein selbst als *Polis*, einen fundamentalen Bruch mit jedweder Art direkter oder indirekter Theokratie voraussetzt. Ohne dass man dazu auf die offizielleren und moderneren Formen der Trennung von Kirche und Staat zu warten braucht, bewahrheitet sich von Aristoteles und selbst Platon bis hin zu Machiavelli und Bodin dasselbe Prinzip: Die Politik umfasst jede Art der „*Kratie*“ außer der Theokratie. Die Theokratie im Gegenzug umfasst jede Art gesellschaftlicher Organisation nach einem religiösen Prinzip, nur nicht die Politik und zwar selbst dort, wo die letztere ein religiöses Moment zu beinhalten scheint. Es geht hier um eine gewichtige Differenz: Religion und Gedankenfreiheit sind dem Prinzip nach grundverschieden. Bei der Religion dreht es sich nicht vorrangig um eine „private“ Vorliebe, sondern um einen Modus der Darstellung und der Organisation sowohl der kollektiven wie der privaten Existenz: Es handelt sich bei ihr also um nichts mehr und nichts weniger, als um die alternative Möglichkeit kollektiven oder gemeinschaftlichen Zusammenlebens neben der Politik. Die Trennung von Kirche und Staat müsste als der einzige wahre Geburtsakt der Politik betrachtet werden.

Die *Polis* beruht zunächst auf der Tatsache, dass sie sich selbst ihr Gesetz gibt. Sie kann sich auf eine göttliche Vorschrift oder Garantie für dieses Gesetz berufen, aber es obliegt deshalb nicht weniger ihr selbst, der *Polis* selbst, das Gesetz entschieden festzulegen, zu formulieren, einzuhalten und zu pflegen. Nichts ist in dieser Hinsicht aufschlussreicher als einerseits die Verschiebung und die nach und nach erfolgende Abkehr von den verschiedenen Formen des Ordals, des Gottesurteils, und andererseits die der *Polis* (besonders in Babylon) vorausgehende Entwicklung von Kodizes für Eigentum und Tausch (Handel, Erbschaft usw.), die einen Teil der allgemeinen *Auto-nomie* vorwegnehmen, auf der der spätere Stadtstaat beruht.

Das Politische, wenn man sich denn dieses Neutrums bedienen möchte, um das Wesen oder das Prinzip zu bezeichnen, ist per Definition und in seiner Struktur Autonomie. Im Gegensatz dazu stellt die Theokratie, in dem Sinne, in dem wir sie als das Andere der Politik bezeichnet haben, per Definition und in ihrer Struktur Heteronomie dar. Offensichtlich muss die Autonomie gegen die Heteronomie Widerstand leisten und umgekehrt. Im Allgemeinen kann man sogar sagen, dass jede Form politischen oder moralischen Widerstands eine Beziehung zwischen Autonomie und Heteronomie impliziert, wobei seine für uns authentischste Form (oder sogar die einzig authentische) im Widerstand der sowohl individuellen, wie auch kollektiven Autonomie gegenüber jeder Art von Heteronomie besteht.

3

Unter diesen Voraussetzungen bekommt die Religion, die der *Polis* eigen ist – wenn ihr denn eine eigen ist – ein doppeltes Gesicht. Einerseits erscheint sie als Überbleibsel und Ersatz für die theokratische Religion. Hier scheint es so, als ob die *Polis* noch nicht genau wusste, wie sie die Beziehung zu dem Prinzip, das sie trägt, d. h. zu der Autorität, die sie begründet, ordnen sollte, ohne ihm die traditionell gebräuchliche, aber eben nicht politische Form eines Rückbezugs auf das Göttliche zu geben. Unter diesem Gesichtspunkt kann man zur Auffassung gelangen, die Trennung von Kirche und Staat, wie auch ihre genaue Form sein mag, sei das logische Ergebnis der Erfindung des Politischen, wie groß ihre zeitliche Entfernung dazu auch sein oder scheinen mag. Die Autonomie der *Polis* trennt sich in ihr unzweideutig von religiöser Heteronomie.

Andererseits tendiert die Religion der *Polis* im Gegensatz dazu dahin, sich in eine besondere Religion zu verwandeln, die vom „Pfaffentum“ verschieden ist, um den Ausdruck Kants zu gebrauchen, mit dem er die gewöhnliche Religion von derjenigen unterscheiden möchte, die er „innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ entfaltet. Diese Religion will politisch *und* religiös sein, religiös allerdings, insofern sie politisch ist und nicht umgekehrt.

Zumindest in mancher Hinsicht ist bereits die Religion Athens, jener Stadt, die nicht aus Zufall den Namen ihrer Schutzgöttin trägt, von dieser Art. Noch offensichtlicher von dieser Art ist die Religion Roms, die in der abendländischen Geschichte zweifellos das vollendetste Beispiel einer Religion abgibt, die konsubstanzial mit der *Polis* und mit dem Staat ist. So sehr übrigens, dass das lateinische Wort *religio*, das wir geerbt und übernommen haben, um ein Phänomen zu benennen, das allein Rom als solches benannt hat, einen gleichermaßen rechtlich-politischen und religiösen Sinn besitzt, egal ob man unter dem Wort gemäß seiner Etymologie eine strenge Observanz oder gemäß einer unsichereren Etymologie das Erzeugen einer Bindung versteht.

Was bedeutet die römische Religion, wenn man sie als politische, staatliche oder Zivilreligion versteht? Sie bedeutet den Einschluss der Autonomie in einer Heteronomie, die ihr, ohne sie zu unterlaufen, die doppelte Dimension einer Transzendenz und einer Inbrunst verleiht. „Rom“ transzendiert seine eigene autonome Immanenz; der römische politische Körper (*SenatusPopulusQueRomanus*) ist mehr und etwas anderes als die tatsächliche Existenz der Römer, die zur Versammlung zusammengetreten sind, ihrer Gesetze und ihrer Institutionen. Deshalb übernimmt die römische Republik beispielsweise sogar das legendäre Erbe der Könige, die vor ihr geherrscht haben: Als Wirkung derselben Wahrheit – eben derjenigen „Roms“ – ist sie stolz darauf, das Königtum verdrängt zu haben, und verehrt sie die Könige als Vorfahren und Wegbereiter des republikanischen Gesetzes.

Rom verfügt über eine Heteronomie *seiner* eigenen Autonomie oder über eine Transzendenz seines eigenen immanenten Prinzips. Ob dieses römische Modell mit der historischen Realität genau übereinstimmt oder nicht, ist hier weniger wichtig als die Tatsache, dass Rom dieses Bild seiner selbst zu zeichnen und seiner Nachwelt davon ein Abbild zu vermachen wusste: Die Beispielhaftigkeit der römischen Staatsbürgertugend, der engen Verbindung der Einhaltung des Rechts mit dem patriotischen Kult, der Darstellung des Senats als einer „Königsversammlung“ (Friedrich Schlegel), verbunden mit der Vorbildlichkeit der städtischen, sozialen und ökonomischen Verwaltung, der Armee, die so stark wie nirgendwo sonst in der Antike national geprägt ist, und schließlich ganz allgemein das *exemplum* schlechthin, jenes des Magistrat-Priesters, dessen Name – *pontifex* – zweifach mit Sinn beladen ist, als ein doppeltes geistliches und staatliches Genie – diese Beispielhaftigkeit wurde regelmäßig in Erinnerung gerufen, sowohl durch die Französische Revolution wie durch den italienischen Faschismus, um nur die zwei berühmtesten und repräsentativsten Fälle zu nennen.

4

Die Bedeutung des römischen Beispiels offenbart, wie sehr wir dem Bild der griechischen Demokratie, die wesentlich durch die Agora und die offene Diskussion über Gerechtigkeit geprägt ist, die für Aristoteles den *politikon*-Charakter des menschlichen *zoon* ausmacht, jenes einer religiösen Wirklichkeit der öffentlichen Angelegenheiten hinzufügen wollten, vor jeder Gestaltung und Artikulation ihrer Beziehung. Was heißt, dass wir dies „wollten“? Wünschten wir dies – und weshalb? Haben wir es als innere Notwendigkeit der öffentlichen Angelegenheiten wahrgenommen, sobald sie autonom wurden? Und woher kommt diese Notwendigkeit? Zumindest jetzt, in der ersten Annäherung ist es zweifellos nicht möglich, auf diese Fragen zu antworten. Doch um die Frage nach dem Politischen in ihrer ganzen Breite anzugehen – so wie sie sich heute für uns darstellt – ist es nötig zu unterstreichen, an welchem Punkt und in welcher Weise das Bild,

die Idee oder der Begriff einer „Zivilreligion“ mehr oder weniger bewusst unseren hauptsächlichen Repräsentationen des Politischen zugrunde liegt.

So muss man im Übrigen das schmittsche Motiv einer „politischen Theologie“ begreifen. Selbst wenn Carl Schmitt die Frage der Zivilreligion nicht stellt – und unabhängig von der Tatsache, dass er sich als berechtigt erachtete, im Nationalsozialismus ein annehmbares Gegenstück für sein „theologisches“ Modell zu erblicken – oder vielleicht genau deshalb, weil er diese Frage nicht als solche stellt, zeigt sein strenges Denken der Souveränität sehr wohl, dass ein Rückbezug religiösen Typs dunkel am Horizont der Politik der Modernen verbleibt oder wiederkehrt. Trotz eines solchen Rückbezugs, den die Idee der „Republik“ besonders in ihrer französischen Form bis vor kurzem lebendig gehalten hat (um hier nichts über das Modell der Vereinigten Staaten, den „Verfassungspatriotismus“ von Habermas oder alles, was in der japanischen und chinesischen Wirklichkeit sowie in den konstitutionellen Monarchien Europas analysiert werden könnte, zu sagen), scheint es, dass das Politische dem Entzug jener Wesenszüge ausgesetzt ist, die für es unterstellt wurden, indem es zulässt, dass diese in „Management“ und „Polizei“ aufgelöst werden, die uns folglich als elende Reste dessen erscheinen, was die Politik hätte tun können oder müssen.

Marx hatte gute Gründe, die Kritik der Religion mit jener der Politik zu verbinden: Zumindest in seiner ersten und grundlegenden Idee ging es ihm darum, die Besonderheit der Politik aufzulösen und ihre eigenständige Existenz („den Staat“) abzuschaffen, ganz wie die Kritik der Religion den Unterschied von Erde und Himmel beseitigen sollte, allerdings mit dem Ziel, eine Welt zu erreichen, die keine Welt „ohne Geist und Herz“ mehr wäre. Anders gesagt, der wahrhafte Geist und das wahrhafte Herz, der Geist und das Herz der wahrhaftigen menschlichen Gemeinschaft in der Produktion des Menschen selbst, müssten ihre immanente Authentizität an die Stelle der falschen Transzendenz des politischen Geistes und des religiösen Herzens setzen.

Wie man sieht, sollten Politik und Religion gemeinsam aufgehoben* [dt. im Orig.] werden, in derselben und einzigen Bewegung, die selbst archi-politisch und folglich archi-religiös wäre, von der Bewegung des wirklichen sozialen Wesens diesseits und jenseits seiner politisch-religiösen Repräsentationen.

Alles bietet sich also so dar, als wäre dies die große Alternative der Moderne gewesen: Entweder endgültig die Politik emanzipieren, indem sie völlig von der Religion geschieden wird, oder aber beide gemeinsam aus dem Wirkungskreis und dem Ernst der Selbstverwirklichung der Menschheit ausscheiden. Entweder wird also die Politik als Wirklichkeit der (gleichermaßen individuellen wie kollektiven) Autonomie verstanden, oder aber Politik und Religion werden als heteronom dargestellt und die Autonomie besteht dann darin, sich von beiden zu befreien. Widerstand des Politischen gegen das Religiöse oder Widerstand gegen das Politisch-Religiöse (und in diesem Fall stellt sich die Frage: Widerstand wovon und wessen? Aber lassen wir diese Frage in der Schwebe).

5

Diese Alternative hatte die Bedingung ihrer Möglichkeit in dem zweiten römischen Ereignis, jenem das der Republik und dem Imperium, in dem, was dieses sich noch an *republikanischen* Zügen bewahrt hatte, folgte. Dieses Ereignis ist offensichtlich das Christentum. Von dem uns hier interessierenden Gesichtspunkt aus gesehen bringt das Christentum nichts weniger als eine Trennung des Wesens von Kirche und Staat. Tatsächlich ist diese Trennung so grundlegend, dass sie selbst begründend ist: Mit dem Christentum taucht das Begriffspaar „Kirche/Staat“ im engeren Sinne auf. Es taucht ausgehend von der Entstehung der *ekklesia* auf, einem Ausdruck, der von den Institutionen des griechischen Stadtstaates übernommen wurde und nun eine „Versammlung“ und eine spezifische Art des Zusammenseins bezeichnet, die von dem sozialen und politischen Zusammensein verschieden ist.

Vor der Erschaffung der Kirche oder vielmehr der lokalen Kirchen als solche kündigt sich das Christentum in zwei Hauptmerkmalen an: in der Unterscheidung zweier Reiche und der damit einhergehenden Unterscheidung von zweierlei Recht. Reich Gottes und Reich Cäsars, Gesetz Moses' („Gesetz der Sünde“ nach Paulus) und Gesetz Jesu oder Liebesgebot („Gesetz der Freiheit“ nach Jakobus). Als Erbe einer Abspaltung vom Judentum stellt das Christentum, wie oben bereits angedeutet wurde, ein wichtiges politisches Ereignis dar – oder ein Ereignis mit Blick auf das Politische. Mit ein und demselben Akt trennt es dieses streng und ontologisch vom Religiösen (denn es handelt sich dabei um zwei „Welten“, eine Trennung, die wiederum bedeutende religiöse Konsequenzen nach sich zieht) und bringt andererseits das Religiöse selbst in einer paradoxen Geste nach dem politischen Modell des Königreiches oder des Staates („Reich“ in den Evangelien, „Staat“ [civitas] bei Augustinus) hervor.

Der Ursprung dieser völlig neuen Gestalt in der Ordnung des Religiösen liegt in der Bedeutung des Messianismus: Dort nämlich, wo der Messias erwartet wurde, um das Reich Israel wiederherzustellen, wird er zum Begründer eines ganz anderen Reiches, das sich der Natur und den Gesetzen des menschlichen Reiches vollständig entzieht. Oder genauer gesagt: Nur so zeigt sich das Politische als menschliche, allein menschliche und „allzu menschliche“ Ordnung...

Vor diesem Hintergrund ist eine Zivilreligion unmöglich. Kirche und Staat können alle möglichen Verbindungen eingehen – und wie man weiß, steht die Bekehrung des Imperiums zur neuen Religion sogar am Beginn eines neuen Zeitalters, das zum doppelten Schicksal des Imperiums zwischen Ost und West führen wird, gemäß einer zweifachen Bestimmung der Beziehung zwischen den beiden Reichen – und dennoch bleibt es dabei, dass das fundamentale Prinzip der Heterogenität beider Ordnungen niemals grundlegend in Frage gestellt werden wird.

(Dies ist auch der Grund – sagen wir es, ohne lange bei diesem Punkt zu verweilen –, weshalb, wie man wohl weiß, ein wichtiger Aspekt der islamischen

Tradition oder der diversen islamischen Traditionen die Beziehung der zeitlichen und der geistlichen Autoritäten zueinander ist – eine Formulierung, die *strictu sensu* nur in einer christlichen Terminologie möglich ist.)

Die Trennung von Kirche und Staat, so wie sie die Demokratie schließlich hervorgebracht hat, ist in gewisser Weise die direkte Folge des doppelten Regimes, das das Christentum hervorgebracht hat und das zugleich sowohl die Ordnung des Staats als auch die Ordnung der Religion verschoben hat. Diese Verschiebung hat sich selbst als – wiederum irgendwie direkte – Konsequenz der prekären und immer wieder aufs Neue destabilisierten Situation des Gemeinwesens, das mit einer Zivilreligion verbunden ist, in der antiken Welt ergeben.

6

Unter diesen Bedingungen ist es nicht verwunderlich, dass sich das moderne Denken des Politischen hinsichtlich der Beziehung zwischen Staat und Religion in zwei entscheidenden Etappen entwickelt hat.

Die erste Etappe ist jene der Erfindung der Souveränität. Von Machiavelli zu Bodin – ohne der Vorstellung der Kontinuität vom einen zum anderen zu großen Wert beimessen zu wollen – verschiebt sich offenkundig der Schwerpunkt der Problematik des Politischen unablässig hin zum profanen, zeitlichen oder sogar atheistischen – um ein Wort Bayles bezüglich Bodins zu verwenden – Grund des Staates. Der Begriff des „Staates [Etat]“ selbst mit seinen Werten der Etabliertheit und der Stabilität zeugt von dem Bedürfnis, dort eine Grundlage und ein Prinzip der Dauerhaftigkeit zu finden, wo ein absolutes Fundament definitiv fehlt. Selbst wenn der Ausdruck „absolute Monarchie“ auf Regime angewandt wird, die sich mit kirchlichen und theologischen Garantien umgeben, spricht er für sich selbst: Die Souveränität des Monarchen, d. h. des Staates, kann per Definition von keiner anderen Autorität außerhalb ihrer selbst abhängen, und dem Anschein zum Trotz erzeugt nicht die religiöse Weihe des Monarchen seine politische Legitimität.

Ein souveräner Staat ist so beschaffen, dass er seine Legitimation aus sich selbst ziehen muss. Ohne in diesem Kontext die wesentliche Rolle des Rechts, über den Ausnahmezustand zu entscheiden, hervorheben zu wollen (worüber Schmitt die Souveränität definiert), muss man doch feststellen, dass die prinzipielle *Autonomie* des Politischen hier ihre hauptsächliche Anforderung vorbringt: Es muss oder müsste auf die eine oder andere Art sein eigenes Gesetz mit seinen eigenen Mitteln begründen, autorisieren und garantieren. Ist dies auf andere Weise möglich als durch die Berufung auf die Sicherheitsnotwendigkeiten, die aus der Schwäche und Feindseligkeit der Menschen entspringen? Aber können solche Notwendigkeiten überhaupt etwas anderes begründen als einen Notbehelf – ja sogar gegebenenfalls als eine usurpierte Autorität zum Wohle einiger weniger?

Auf diese Weise zeichnet sich die allgemeine Gestalt der Problematik des Politischen seit dem klassischen Zeitalter ab.

Die zweite Etappe ist keine andere als die Forderung nach einer Zivilreligion, wie sie etwa Rousseau formuliert. Worum handelt es sich? Darum, die Gesamtheit der Regeln und Bedingungen, die vom Gesellschaftsvertrag in transzendentaler Deduktion abgeleitet wurden, „dem Herzen der Bürger fühlbar“ zu machen. Wie entsteht aber dieses Bedürfnis nach einer spezifischen Affektivität? Wie, wenn nicht dadurch, dass der Affekt aus dem Vertrag ausgeschlossen worden ist. Schon dessen Begriff impliziert Rationalität, aber weder Hingabe, noch Begehren oder Gefühl.

Die Zivilreligion Rousseaus ist entgegen dem Anschein kein Stück, das dem Gebäude, das durch den Vertrag konstruiert wird, nachträglich als Ornament hinzugefügt wird und mehr oder weniger folgenlos bleibt. Sie versucht im Gegenteil, den intrinsischen Fehler des Vertrages zu beheben, dem es nicht gelingt, eine andere Art des Zusammenkommens hervorzubringen als jene, die durch das Interesse motiviert ist – obwohl dieser Vertrag den Menschen selbst fortbildet, indem er ihn zum Bürger macht. (Die Verwandtschaft mit und Herkunft dieser Zivilreligion aus dem Protestantismus verdient ganz offensichtlich eine Untersuchung, die an anderer Stelle durchgeführt werden muss.)

7

Wie man weiß, hat die Zivilreligion Rousseaus zumindest mit Blick auf die Durchführung von Rousseaus Programm bis auf wenige Ausnahmen keinerlei Aufnahme gefunden. Nichtsdestoweniger hat sie in der doppelten Gestalt der „Brüderlichkeit“ und des „Laizismus“ zwei ebenso dauerhafte wie problematische Spuren hinterlassen.

Wie die „Trennung von Kirche und Staat“ ist die politische Bedeutung von „Brüderlichkeit“ und „Laizismus“ eine französische Besonderheit. Wie beim Begriff der „Trennung“ ist es angebracht, beide in einem weiten Sinne und so zu verstehen, dass sie Begriffe bezeichnen, die für das gegenwärtige Selbstverständnis der Demokratie von allgemeinem Wert sind. (Die Aufgabe, dies ausführlicher zu rechtfertigen, vertage ich auf eine andere Gelegenheit.)

Die „Brüderlichkeit“, die, wie man weiß, der Devise der Französischen Republik nachträglich hinzugefügt wurde, ist ein minimaler Rest des politischen Affekts. Das heißt dann auch die Minimalform einer latenten und mehr oder weniger klar wieder auftauchenden Frage nach der Kraft des Affekts, den das einfachste Mit-Sein voraussetzt. Es ist nicht so, dass die Idee der „Brüderlichkeit“ dies notwendigerweise gut wiedergibt – doch dies ist eine andere Debatte, die Derrida mehrmals wieder eröffnet hat, indem er sich gegen Blanchot oder mich selbst wandte. Hier ist mir wichtig, dass selbst, wenn man sich um den Begriff streitet, man dies tut, um ihn durch andere Begriffe mit affektiver De- oder Kon-

notation zu ersetzen: im Falle Derridas durch „Freundschaft“ oder anderswo durch „Solidarität“ oder gar „Verantwortung“, durch Begriffe, die wie auch zuletzt derjenige der „Gerechtigkeit“, wenn man recht darüber nachdenkt, nicht völlig von einer affektiven Tonlage befreit werden können. Um es so kurz wie möglich zu sagen: Das, was mit der „Brüderlichkeit“ widersteht, ist der Affekt und etwas im Affekt widersteht auf diese Weise unter dem einen oder anderen Namen dem Kern der politischen Ordnung, die als Ordnung vollständiger Autonomie verstanden wird – vorausgesetzt natürlich, dass letztere überhaupt ohne Affekt gedacht werden kann (oder auch, dass sie überhaupt denkbar ist, was vielleicht auf dasselbe hinausläuft).

Mit dem „Laizismus“ zeigt sich ein anderer Aspekt desselben Widerstands: und zwar nicht die einzige Möglichkeit, die politisch-soziale Ordnung von jeder religiösen Einmischung freizuhalten, auch nicht jene, diese Ordnung damit zu beauftragen, die freie Ausübung der verschiedenen Religionen unter den dafür nötigen Bedingungen zu organisieren, sondern jenseits dessen – und tendenziell im Widerspruch zu den beiden vorangegangenen Klauseln – die Notwendigkeit, etwas wie die Einhaltung und die Feier der Werte, Symbole und Zeichen der Anerkennung einer Zugehörigkeit aller zur Gemeinschaft als solcher zu begreifen und zu praktizieren.

Der eben gelesene Satz setzt sich sicherlich dem Verdacht aus, wir seien gerade dabei, eine Art vagen Faschismus zu definieren... Aber ich möchte genau genommen sichtbar machen, dass die Faschismen und mit ihnen die „real existierenden“ Kommunismen sowie einige andere Spielarten der Diktatur so verstanden werden können, dass sie einen brachliegenden Wunsch, die Gemeinschaft zu feiern, aufgegriffen haben. Wenn dieser Wunsch brachlag – und dies auch heute tut –, so hat dies seinen Grund darin, dass die Politik es nicht vermochte, ihn aufzunehmen. Das heißt, er liegt brach, weil die Politik die Intentionen und Erwartungen nicht erfüllen mochte oder konnte, die die Ausdrücke „Brüderlichkeit“ und „Laizismus“ recht und schlecht bezeichnen. Oder aber, um es nochmals umgekehrt zu formulieren, weil die allgemeine Idee der Toleranz und des Staates als Raumes der Toleranz hinter dem, was mit Recht vom Politischen erwartet wird, zurück- oder ihm sogar fremd bleibt, nämlich dass es sich der Kraft des Affekts annimmt, der dem Mit-Sein inhärent ist.

8

Wenn die Autonomie durch alle Darstellungen der Demokratie hindurch der Heteronomie Widerstand leistet, widersteht die Heteronomie im Gegenzug der Autonomie mit der Kraft des Affekts. Der Affekt ist wesentlich heteronom, und vielleicht muss man sogar sagen, dass der Affekt Heteronomie *ist*.

Das Christentum verlieh einer Teilung Wirksamkeit, die die griechische Gründung des Politischen implizierte: der Teilung zweier Ordnungen und zweier

Gemeinwesen. Auf der einen Seite die Ordnung und das Gemeinwesen des Nützlichen und des Rationalen (in dem engen Sinne, den wir diesem Wort meist geben), auf der anderen die Ordnung und das Gemeinwesen unter einem Gesetz, das nicht zufällig als Liebesgebot bezeichnet wird.

Während der gesamten so genannten christlichen Zivilisation ist die Liebe auf der Seite des Politischen immer wieder zurückgekehrt – zumindest als Frage, Forderung oder Sorge. So sollten die Untertanen des Königs ihre Souveräne lieben, und Hegel begreift die Liebe sogar als Prinzip des Staates. Die Brüderlichkeit, der Patriotismus (bis hin zum „Verfassungspatriotismus“ von Habermas), die nationalen Befreiungsbewegungen, die Demokratie selbst oder auch die Republik (europäischen Stils) oder die Nation (amerikanischen Stils) sowie diese oder jene generöse Vorstellung von Europa stellen verschiedenste Anstrengungen dar, etwas von dieser Liebe zu übernehmen oder zu reaktivieren. Denn die Erfinder der Demokratie wussten immer, wie und mit Rousseau, dass die Demokratie die Liebe zu einem anderen Reich nicht aufgeben kann und dass sie sie vielleicht sogar restlos auf sich nehmen muss, bei Strafe sonst nichts zu sein... als Demokratie, das heißt eine einfache Ordnung nützlicher und rationaler Verwaltung einer in sich selbst vom Affekt, d. h. auch von der Transzendenz, gereinigten Welt.

Die Demokratie ist von Anfang an (man könnte sogar sagen an ihrem zweifachen – griechischen und modernen – Anfang) zugleich zu christlich und zu wenig christlich. Zu christlich, denn sie übernimmt vollständig die Trennung der zwei Reiche; zu wenig, denn es gelingt ihr nicht, in ihrem Reich jene Kraft des Affekts wieder zu finden, die das andere für sich beanspruchen kann. Zugleich jedoch hat sich das Christentum, das der öffentlichen Positionen beraubt ist, die ihm erlaubten, mit der einen Hand die materielle Macht zu ergreifen, die es mit der anderen Hand wieder verteilte, und das durch diese auch fortfuhr, ein wenig Liebe oder Scheinliebe in die politische Ordnung einzuführen, als soziale Religion und im gleichen Moment tendenziell als Religion überhaupt aufgelöst, dabei, ebenfalls tendenziell, alle Religionen mit sich ziehend.

Keines der beiden Reiche widersteht mehr dem anderen außer in der brutalen Form von Fanatismen, seien es Fanatismen der Kirche oder solche des Staates. In Wirklichkeit handelt es nicht dabei jedoch nicht um eine Beziehung des Widerstandes, sondern um eine Beziehung zwischen dem Willen zur Beherrschung und zur Übernahme des einen jeweils durch das andere Reich, um eine Beziehung reiner und ungeteilter Feindschaft mit dem Ziel von Eroberung und Zerstörung.

9

Es handelt sich nicht mehr um Widerstand, sondern um Konfrontation. Es handelt sich nicht mehr um einen wesensmäßigen Unterschied zweier Reiche, sondern um eine Differenz der Stärke zwischen zwei Imperien. Wenn es denn sicher

ist, dass wir weder zur Christenheit zurückkehren werden, noch zur römischen Republik oder zum athenischen Stadtstaat, und wenn es ebenso sicher ist, dass die Rückkehr zu einer dieser Formen überhaupt nicht wünschenswert ist, dann ist auch sicher, dass wir heute eine neue Art und Weise erfinden müssen, die Institution des Politischen wieder ins Spiel zu bringen, und dass wir dabei die Anforderung, die mit ihr verbunden ist, als *Unmöglichkeit einer Zivilreligion* klar formulieren müssen. Denn wenn die Zivilreligion unmöglich ist und wenn wir nur zu gut wissen, wohin ihre mangelhafte Verwirklichung (republikanisches Fest...) und ihre exzessive Verwirklichung (faschistisches Fest...) jeweils führt, und ihr „rechtes Maß“ genau genommen das Unmögliche selbst ist, dann müssen wir die Frage des Affekts, gemäß dem wir ko-existieren, wieder von Grund auf neu aufgreifen. Wir werden uns dementsprechend fragen müssen, wie sich Kirche und Staat wirklich angemessen trennen lassen oder vielmehr wie ausgeschlossen werden kann, dass entweder irgendeine Religion auf die Politik Einfluss nimmt oder die Politik den Wunsch verfolgt, den Affekt und seine Heteronomie zu übernehmen. Beides zugleich zu verlangen, scheint zu viel. Dennoch müssen wir uns dies zumindest als sondierende und heuristische Regel vornehmen.

Wir könnten so (wieder) beginnen:

Gemeinsam sein oder zusammen sein, oder einfacher, entblößter noch, zu mehreren sein, heißt im Affekt sein, heißt affiziert werden und affizieren. Das meint berührt werden und berühren. Der „Kontakt“ – die (unmittelbare) Nähe, die Reibung, die Begegnung und der Zusammenstoß – ist die fundamentale Modalität des Affekts. Was die Berührung nun berührt, ist die Grenze, die Grenze des Anderen, des anderen Körpers. Denn der Andere ist der andere Körper, d. h. das Unpenetrierbare, das Undurchdringliche (penetrierbar nur durch die Wunde und nicht in der sexuellen Beziehung, in der die „Penetration“ nur eine Berührung ist, die die Grenze in weiteste Ferne verrückt). Das, worum es im Mit-Sein geht, ist die Beziehung zur Grenze: Wie sie berühren, an ihr rühren, wie von ihr berührt und gerührt werden, ohne sie zu verletzen? Wir begehren sie zu verletzen, denn die Grenze zeigt die Endlichkeit an und stellt sie aus. Das Begehren zu verschmelzen oder das Begehren zu morden bilden die doppelte Modalität der existenziellen Unruhe, die uns in unserer Endlichkeit bewegt. Die anderen zu verschlingen oder zu vernichten – und sie dennoch als andere erhalten zu wollen – denn wir ahnen ja auch den Schrecken der Einsamkeit (die eben genau das Verschwinden des Sinns ist, wenn der Sinn wesentlich ausgetauscht oder geteilt wird). In Folge hiervon wird oder wurde die Beziehung zur Grenze von der Menschheit auf zwei Arten geregelt: entweder durch irgendeine Modalität des Opfers, die darin besteht, die Grenze zu überschreiten und dabei eine Verbindung mit der Totalität herzustellen (noch allgemeiner würde ich sagen: eine Modalität der Widmung, denn das Blutopfer ist nicht die einzige Spielart dieser Beziehung) oder aber jenseits der Widmung durch den Okzident, die Politik und das Gesetz, d. h. im Wesentlichen im Rekurs auf eine Autonomie der Endlichkeit. Der Staat konnte zwar den Willen haben, sich nach einem kosmischen, physikalischen oder

organischen Modell zu regulieren, die Tatsache jedoch eben dieses Willens und dieser Darstellung weist sehr wohl darauf hin, dass diese Totalität, die „Widmung für das Ganze“, als mangelhaft empfunden wurde.

So befindet sich der Staat, wenn ich so sagen darf, bezüglich des Affekts in einer problematischen Situation: Die Beziehung zu den Grenzen, die Beziehung der Grenzen zueinander wird nicht mehr durch eine virtuell totale „Widmung“ geleistet. Das Politische wird von Beginn an als Regulierung der Affekte geboren. Es ist kein Zufall, dass das Christentum in einem Kontext entsteht, in dem der wenig später so genannte „menschliche Staat“ sich angesichts der persönlichen Beziehungen als gescheitert erweist und in dem das Imperium das Scheitern oder das Ende der *Polis* und der *Autonomia* zu Gunsten eines Modells der Herrschaft (des *Imperiums*) bezeugt, dem es trotz seiner Anstrengungen nicht gelingt, den Affekt zu ergreifen (da es selbst nicht wahrhaft heilig, sondern aus dem bürgerlichen Gesetz stammt, aus der „Diktatur“ im römischen Sinn). Das Christentum, d. h. das prophetische Judentum und jenes der Diaspora (damit möchte ich die zwei Figuren einer gewissen Spaltung zwischen dem Reich Israel und dem Volk Gottes Israel bezeichnen), antwortet nicht zufällig, nachdem es zu einem entscheidenden Punkt der Transformation genau im Herzen und gegenüber dem Imperium gelangt war (wie zugleich auch die stoische und die epikureische Philosophie nach einer Regulierung des Affektes streben), zugleich mit dem „Liebesgebot“ und dem „Reich Gottes“. Es schlägt sowohl die Unterscheidung zweier Reiche oder zweier Staaten als auch die Abtrennung des legalen Gesetzes vom Gesetz der Liebe vor, d. h. vom anderen des Gesetzes oder von seiner Kehrseite. Die christliche Liebe bedeutet in erster Linie die Kehrseite des Gesetzes, seine Inversion oder Subversion, auch seine versteckte Seite, d. h. das, woraus das Gesetz entspringt, ohne es anerkennen zu können: nämlich den Sinn selbst des Mit-Seins.

Unter diesen Bedingungen leistet nicht mehr die Kirche gegenüber dem Staat oder der Staat gegenüber der Kirche Widerstand, sondern es ist das Mit-Sein selbst, das sich widersteht und das es sich selbst versagt, sich in irgendeiner Form der Hypostase, der Konfiguration, der Institution oder der Gesetzgebung zu vollenden. Es ist das Mit-Sein in seinem Widerstand gegenüber seiner eigenen Versammlung. Dieser Widerstand berührt die Wahrheit seines „Mit“, dieser Nähe des *Mit*, die niemals als Sein wirksam werden kann und stets widerständig bleibt. Weder autonom noch heteronom: vielmehr Anomie im gegenseitigen Widerstand des Autonomen und des Heteronomen.

(Übersetzung aus dem Französischen: Christoph Dittrich)

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 ankommenden 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 Gastrecht 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 juristischen 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 „Pervertierung“, 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 juristischen 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 Gastrecht.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 hegelsche Dialektik, Husserls *V. Cartesianische Meditation* und an beide 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 *différance*, 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 transzendentes 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 *différance*“, 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. Umkehrt 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 Erfahrungsbegriff 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 unlösbaren 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 Flüchtling 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 unabschließbaren 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 juristischen 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 misstraue 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 misstrauere der Utopie, ich will das Un-Mögliche. Ein Gespräch mit Thomas Assheuer“, in: Stephan Moebius/Dietmar Wetzlar (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

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.¹ 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.“²

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*³ 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“.⁴

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 „Generalthese 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“.⁵ 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.“⁶ 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“,⁷ 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*⁸ 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,⁹ lässt sich mit Sebastian Luft in zwei „Stränge“ gliedern.¹⁰ 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 Husserl¹¹ 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.¹² 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.¹³ 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.¹⁴ 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.“¹⁵ 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 Verantwortung¹⁶ 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,¹⁷ bis hin zu umfassenden Gesamtdarstellungen¹⁸ von Derridas Husserl-Lektüren.¹⁹

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 „Generalthese“ 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“²⁰ wird. Ich denke allerdings nicht, dass der geänderte Sinn der epochē sich nun in einem „Denken der Unmöglichkeit eines reinen Ursprungs“²¹ 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“.²² 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.²³ 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 Versprachlichtung 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.“²⁴ So betrachtet, macht die Bedingung der Möglichkeit idealer Gegenstände sie unmöglich.²⁵

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.²⁶ 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.“²⁷ 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“.²⁸

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 soufflierte 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.“²⁹

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 betont³⁰ – 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?³¹ 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.“³² 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.³³ 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“³⁴ der naiven Gerechtigkeit. Aber warum sollte diese Erfahrung nicht in einem „pessimistischen, relativistischen und empiristischen Skeptizismus“³⁵ 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.³⁶ 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,³⁷ vielmehr führt er zu einer Gerechtigkeit, die die „paradoxe Form eines Gleichmachens des Ungleichen“³⁸ 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.“³⁹ Nun stellt sich erneut die berechnete 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).⁴⁰ Dies nimmt Derrida als „Ausgangspunkt“, um hinter die verschiedenen Gerechtigkeitsregister zurück zu fragen, seien sie nun kontraktualistischer oder gleichheitstheoretischer Ausprägung.⁴¹ 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“⁴² 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“,⁴³ 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 unbekanntem *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 Anderer⁴⁴ 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“.⁴⁵

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.⁴⁶ 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.“⁴⁷

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.⁴⁸ 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 Gerechtworden 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.⁴⁹ 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.⁵⁰ 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.⁵¹ 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 Gerecht-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*⁵² 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,⁵³ 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 Verwiesenseitigkeit 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 gerechtigkeits-theoretischer 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 Transzendentales 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

Subjektivität und Gelingen: Adorno – Derrida*

CHRISTOPH MENKE

1. Kritik der Aufklärung

„Die vielen mythischen Gestalten“, schreiben Max Horkheimer und Theodor W. Adorno in der *Dialektik der Aufklärung*,

lassen sich der Aufklärung zufolge alle auf den gleichen Nenner bringen, sie reduzieren sich auf das Subjekt. Die Antwort des Ödipus auf das Rätsel der Sphinx: „Es ist der Mensch“ wird als stereotype Auskunft der Aufklärung unterschiedslos wiederholt, gleichgültig ob dieser ein Stück objektiven Sinnes, die Umriss einer Ordnung, die Angst vor bösen Mächten oder die Hoffnung auf Erlösung vor Augen steht.¹

Aufklärung, gleichgültig ob in ihrer griechischen oder ihrer neuzeitlichen Gestalt, ist Subjektdenken: Sie ist ein Denken, das, was immer es als Gehalt einer Empfindung oder eines Gedankens vorfindet – Horkheimer und Adorno nennen: Sinn, Ordnung, böse Mächte und Erlösung –, auf das Subjekt dieser Empfindung oder

* Ich reformuliere im Folgenden in geraffter (und an einigen Stellen veränderter und weiterentwickelter) Form Überlegungen zu Adorno und Derrida, die ich ausführlicher dargestellt habe in Christoph Menke: Spiegelungen der Gleichheit. Politische Philosophie nach Adorno und Derrida, erw. Taschenbuchausgabe, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2004, Teil II; dieser Teil enthält drei Kapitel, die der Taschenbuchausgabe neu hinzugefügt wurden.

Der vorliegende Text ist erstmals erschienen in: Eva Laquière-Waniek/Erik M. Vogt (Hg.): Derrida und Adorno. Zur Aktualität von Dekonstruktion und Frankfurter Schule, Wien: Turia + Kant 2006.

1 Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung, in: Theodor W. Adorno, Gesammelte Schriften, Bd. 3, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1981, S. 22 f. – Zum Ödipusbezug der Dialektik der Aufklärung siehe Christoph Menke, „Über eine Weise Nein zu sagen“, in: Nicolaus Schafhausen (Hg.)/Theodor W. Adorno, Adorno. Die Möglichkeit des Unmöglichen, New York, Berlin: Lukas & Sternberg 2003, S. 61-69.

dieses Gedankens zurückführt. Diese Zurückführung aufs Subjekt im Denken der Aufklärung hat einen kritischen, das heißt einen unterscheidenden, keinen bloß auflösenden Sinn: Sie unterscheidet an dem, das sie aufs Subjekt zurückführt, zwischen Schein und Wahrheit. Sinn und Ordnung, angsteinflößende Mächte und erhoffte Erlösung sind bloßer Schein, sofern sie „objektiv“ zu sein beanspruchen; denn dies, objektiv zu sein, heißt *nicht* aufs Subjekt zurückführbar zu sein. „Wahr“ im Sinn der Aufklärung sind Sinn und Ordnung, Angst und Erlösung hingegen, weil und sofern sie durchs Subjekt hervorgebracht sind. Der aufklärerisch-kritischen Zurückführung von Sinn und Ordnung, Angst und Erlösung auf das Subjekt entspricht mithin, dem Subjekt umgekehrt die Hervorbringung von Sinn und Ordnung, Angst und Erlösung zuzutrauen; eines Sinns, einer Ordnung, vielleicht gar einer Erlösung, die nicht als objektives Geschehen, sondern eben als subjektiv erwirkt verstanden werden. Damit wird die Aufklärung zu einer (affirmativen) Theorie der Macht des Subjekts, des Subjekts als Macht; denn „Macht“ (als Übersetzung von *dynamis* oder *potentia*) bezeichnet nichts anderes als die Fähigkeit, etwas hervorbringen oder verwirklichen zu können. Was ist es, das das Subjekt gemäß der Aufklärung hervorzubringen oder zu verwirklichen die Fähigkeit oder Macht hat? Nun, es ist das eben Genannte: Sinn, Ordnung oder Erlösung; also nicht (oder nicht bloß oder nicht vor allem) äußere Produkte, „Zeug“, sondern „Güter“ im Sinn des (so weit als möglich verstandenen) „Guten“.² In anderer Ausdrucksweise: Die Aufklärung versteht Subjektivität als die Macht normativen Gelingens – als die Fähigkeit, Vollzüge gelingen lassen zu können. Der Name dieser Fähigkeit oder Macht des Gelingens ist „Vernunft“.

Kritik der Aufklärung heißt bei Horkheimer und Adorno Kritik an diesem Subjektbegriff: Das Subjekt hat nicht die Macht, seine Vollzüge normativ gelingen zu lassen. Kritik der Aufklärung heißt daher formal: Entdeckung und Herausstellung einer Differenz. Das ist nicht eine Differenz zwischen ‚verschiedenen‘ Subjekten, sondern im Subjekt: eben zwischen der Macht – den Fähigkeiten oder Vermögen –, die es (erworben) hat, und dem Ideal, der Idee des Guten, auf das das Subjekt zielt und das es antreibt. Die Entdeckung und Herausstellung dieser Differenz im Subjekt, zwischen seiner Macht und seinem Ideal, bezeichnet zugleich einen wesentlichen Punkt der Übereinstimmung zwischen der „älteren“ Kritischen Theorie, vor allem in der Fassung Adornos, als Negativer Dialektik, und Derridas Programm der Dekonstruktion. Die (oder eine) „Dekonstruktion“ besteht nach einer frühen und viel zitierten Formulierung Derridas in dem Aufweis, dass die „Bedingung der Möglichkeit“ irgendeines Gelingens – Derridas Fall hier ist das Gelingen des Signierens, also: der Verbürgung durchs Signieren – „gleichzeitig, noch einmal, die Bedingung [seiner] Unmöglichkeit, der Unmöglichkeit [seiner] strengen Reinheit“³ ist. Zugleich insistiert Derrida darauf, dass

2 Die subjektive Hervorbringung angsteinflößender Mächte ist, da sie kein Gut(es) sind, von strukturell anderer Art; darüber spreche ich hier nicht.

3 Jacques Derrida: „Signatur Ereignis Kontext“, in: ders., *Randgänge der Philosophie*, Wien: Passagen-Verlag 1988, S. 313. – Derridas Abhandlung *Force de loi* folgt

dieser dekonstruktive Aufweis als „ultra-transzendental“⁴ zu verstehen ist. Eine „transzendente“ Analyse der Möglichkeit des Gelingens ist eine Analyse der subjektiven Ermöglichung des Gelingens: eine Analyse der Fähigkeiten, die (und wie sie) ein Subjekt haben muss, um Vollzüge gelingen lassen zu können. Dass die Dekonstruktion „ultra-transzendental“ ist, heißt, dass sie dieses Programm – das kein anderes als das der Aufklärung ist – nicht „vorkritisch“ zurücknimmt; dass sie das Gelingen vernünftiger Vollzüge also nicht mimetisch versteht: als Nachahmung, Erinnerung, Wiederholung oder Teilhabe an einer Idee des Gelingens, des „Guten“, die (logisch) vor jeder menschlichen Praxis existiert. Sondern dass sie von innen heraus die Aporien (wie Derrida sagt) und Widersprüche (wie Adorno sagt) aufweist, in die das transzendente oder aufklärerische Programm in dem Versuch seiner Durchführung geraten muss. Kann „metaphysisch“ ein Denken des Subjekts genannt werden, das – wie Hegel im abschließenden Kapitel der *Wissenschaft der Logik* unter der Überschrift „Methode“ schreibt⁵ – die „Kraft“ seiner Vernunft als „schlechthin unendliche“ denkt: als eine Kraft, der nichts zu widerstehen, die also die Wirklichkeit ihres gelingenden Vollzugs stets zu gewährleisten vermag, so denken Negative Dialektik und Dekonstruktion die Differenz zwischen Kraft und Gelingen als unendliche; das heißt nicht als unendlich große, aber als niemals, weil durch nichts überbrück- oder aufhebbare.

2. Der Unterschied

In seiner Abhandlung *Gesetzeskraft* bezeichnet Derrida die Differenz, deren Aufweis die aufklärerische Gelingensanalyse „paradoxal“ oder „aporetisch“ werden lässt (Derrida verwendet hier beide Ausdrücke⁶), als den – eigentümlichen –

demselben Programm: Sie versteht den Titel der Tagung, für die sie geschrieben wurde – „Deconstruction and the Possibility of Justice“ – als Frage danach, wie Gerechtigkeit möglich gemacht werden kann; welche Bedingungen eine spezifische Art des Tuns oder Verhaltens – primär: das der Entscheidung – erfüllen muss, „um gerecht sein zu können“: „Um gerecht sein zu können, darf zum Beispiel die Entscheidung eines Richters nicht bloß einer Rechtsvorschrift oder einem allgemeinen Gesetz folgen.“ (Jacques Derrida: *Gesetzeskraft. Der ‚mystische Grund der Autorität‘*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1991, S. 47) Wie muss der Richter handeln, also entscheiden, ja, wie muss der Richter sein; was muss er können und verwirklichen, damit sein Handeln gelingt – damit seine Entscheidung gerecht ist?

- 4 Vgl. Jacques Derrida: *Grammatologie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1974, S. 107.
- 5 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Wissenschaft der Logik*, in: *Werke*, Bd. 6, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1969, S. 551 f.: „Sie [die Methode] ist darum die höchste Kraft oder vielmehr die einzige und absolute Kraft der Vernunft nicht nur, sondern auch ihr höchster und einziger Trieb, durch sich selbst in allem sich selbst zu finden und zu erkennen.“
- 6 „[L]ogisch-formale Paradoxien“ vorzuführen ist nach Derrida eine von „zwei verschiedenen Bahnen oder Stilen“ der Dekonstruktion (vgl. J. Derrida: *Gesetzeskraft*, S. 44).

„Unterschied“, der zwischen Gerechtigkeit und Recht herrscht, der sie zugleich trennt wie verbindet: „Alles wäre viel einfacher, wenn der Unterschied zwischen Gerechtigkeit und Recht ein wahrer Unterschied wäre, ein Gegensatz, dessen Wirken sich logisch regeln und beherrschen ließe.“⁷ Kein einfacher „logischer“ Unterschied ist der von Recht und Gerechtigkeit zunächst in dem bereits genannten Sinn, dass er ein „transzendentaler“ ist: Was er unterscheidet, sind nicht Hinsichten, die auf einer Ebene liegen; auch nicht bloß praktische oder normative Anforderungen, die beide notwendig, aber nicht zugleich erfüllbar sind (und insofern, in Lyotards Sinn, einen „Widerstreit“ bilden⁸). Sondern der Unterschied zwischen Recht und Gerechtigkeit ist der funktionale Unterschied zwischen Ermöglichendem und Ermöglichtem. Gerade dieser Unterschied aber lässt sich zwischen Gerechtigkeit und Recht nicht aufrechterhalten: Das Ermöglichende ist zugleich verunmöglichend. Was immer sich vom jeweils Anderen als dessen ermöglichender Grund zu unterscheiden und darin ihm vorzuordnen beansprucht – das Recht *oder* die Gerechtigkeit –, von dem zeigt die Dekonstruktion, dass es seinen Anspruch auf ermöglichende, hervorbringende Macht nicht aufrechtzuerhalten vermag; ja, dass es durch diesen Anspruch, über die Macht zu verfügen, das jeweils Andere – sei es das Recht oder die Gerechtigkeit – zu ermöglichen, es gerade unmöglich macht.

Für die eine dieser beiden Ermöglichungsrelationen, die der Gerechtigkeit durch das Recht, zeigt Derrida dies durch die folgende Argumentation: Der erste Schritt dieser Argumentation besteht in der These, dass wir, um dem Anderen, diesem „immer anderen Besonderen“,⁹ Gerechtigkeit widerfahren lassen zu können, uns „rechtsförmig“, gemäß der Form rechtlichen Entscheidens verhalten müssen. Nur Recht kann Gerechtigkeit ermöglichen. Und zwar ist das Recht das Ermöglichende der Gerechtigkeit, weil (oder insofern) das rechtsförmige Entscheiden das Paradigma eines gut begründeten Entscheidens ist. Dass ein gerechtes Entscheiden ein gut begründetes sein muss, ergibt sich wiederum aus der Überlegung, dass ein gerechtes Entscheiden dadurch definiert ist, dass es nicht willkürlich ist; ein gerechtes Entscheiden darf sich nicht von Launen oder Vorlieben des Entscheidungssubjekts leiten lassen, sondern allein von objektiven, „sachlichen“ Gesichtspunkten. Das aber sind Gründe. Die Verknüpfung von Recht und Gerechtigkeit, die Derrida vornimmt, beruht also auf der Annahme, dass das Recht sich (zumindest auch) als eine öffentlich verbindliche Ordnung von Gründen verstehen lässt und dass allein eine Entscheidung, die durch Orientierung an einer solchen öffentlich verbindlichen Ordnung von Gründen gefällt wird, nicht willkürlich und daher gerecht sein kann. Zugleich aber gilt – aus diesem zweiten Zug ergibt sich die Aporie –, dass die Gerechtigkeit einer Entscheidung durch keine noch so guten Gründe, die für sie angeführt werden, ermöglicht

7 Ebd., S. 46.

8 Es geht hier also um die Differenz zwischen *différend* und *différance*.

9 Ebd., S. 51.

oder gewährleistet werden kann. Es ist immer möglich, dass eine Entscheidung gut begründet und doch nicht gerecht war. Eben das ist die dekonstruktiv aufgewiesene Aporie der Ermöglichung der Gerechtigkeit durch das Recht. Auf der einen Seite ist das Recht das Ermöglichende der Gerechtigkeit, weil nur ein Entscheiden gerecht sein kann, das sich in Gründen absichert: ein Entscheiden also, das aus Gründen hervorgeht oder ableitbar ist. Die Gerechtigkeit einer Entscheidung ist aber aus den Gründen für die Entscheidung unableitbar; kein Grund kann die Gerechtigkeit der durch sie begründeten Entscheidung erzwingen oder sicherstellen. In diesem Sinn, weil ihr Unterschied gegenüber dem Recht, das sie ermöglichen soll, ein unendlicher und „logisch [nicht zu] regeln und beherrschen“ ist, ist die „Gerechtigkeit [...] eine Erfahrung des Unmöglichen“.¹⁰ Die Gerechtigkeit ist nicht etwas, das durch etwas anderes ermöglicht werden kann. Und zwar im eingangs erläuterten praktischen Sinn. Denn wenn die Gerechtigkeit einer Entscheidung nicht durch die Gründe für diese Entscheidung gewährleistet werden kann, dann bedeutet dies, dass die Gerechtigkeit nicht durch unser vernünftiges Tun, nicht durch das Tun unserer Vernunft, gewährleistet werden kann. Gegenüber unserem vernünftigen Tun – dem einzigen, das die Gerechtigkeit einer Entscheidung ermöglichen und gewährleisten *könnte* –, bleibt die Gerechtigkeit daher stets („irreduktibel“) „im Kommen“. Wenn Gründe die Gerechtigkeit einer Entscheidung nicht gewährleisten können, können auch *wir* die Gerechtigkeit unserer Entscheidung nicht gewährleisten. Ja, wir können nicht einmal mit, oder genauer: *aus* Gründen wissen, ob die Gerechtigkeit eingetreten ist.¹¹

Eine verwandte Argumentation entfaltet Adorno in der *Negativen Dialektik* (und sie vorbereitenden Vorlesungen). Dabei geht es auch Adorno um einen Unterschied, eine prinzipielle ‚Ungleichheit‘: den Unterschied zwischen dem, was der Geist oder das Denken selbst ist – nämlich: „endlich“ – und dem, „was er denkt“. „Um Geist zu sein, muß er wissen, daß er in dem, woran er reicht, nicht sich erschöpft; nicht in der Endlichkeit, der er gleicht. Darum denkt er, was ihm entrückt wäre.“¹² Für den wahren, weil sich wissenden Geist gilt demnach nicht, was der Erdgeist Faust entgegenhält: dass er (nur) dem Geist gleiche, den er, Faust, begreife (und daher nur begreife, was ihm, Faust, gleiche). Für den wahren, weil sich wissenden Geist gilt, dass er sich „nicht gleicht“, sondern, im Anspruch auf „Objektivität“, das heißt: im Gedanken des Gelingens des Denkens, sich selbst „negiert“ oder „transzendiert“. Das Denken muss mehr sein als es ist – das Denken muss mehr leisten als es kann, um zu gelingen.

Adorno nennt diesen Spalt, der sich im Denken auftut, die „unauffällige Stätte“ der Metaphysik. Aber die in der Ungleichheit des Denkens oder Geistes von sich angesiedelte Metaphysik versteht Adorno zugleich so, dass sie im deutlichen

10 Ebd., S. 31.

11 Zu einer anderen Art des „Wissens“, ob Gerechtigkeit eingetreten ist, nämlich: aus Erfahrung, siehe unten, Abschnitt 4.

12 Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1973, S. 385.

Gegensatz zu dem steht, was er (mit Nietzsche) als metaphysischen „Optimismus“,¹³ den Optimismus der (neuzeitlichen) Metaphysik bezeichnet. Einen solchen Optimismus findet Adorno selbst noch bei Kant (den Nietzsche noch zu den Ahnherren eines wahren Pessimismus gerechnet hatte). Und zwar sieht ihn Adorno hier am Werk in dem Zusammenhang von Freiheit und Gutem, von Autonomie und Moralität, den Kant behauptet; in Kants Behauptung also, dass wer frei ist auch gut ist. In der eingangs verwendeten Terminologie ist das nichts anderes als die Behauptung, dass dem (subjektiven) Können ein (objektives) Gelingen korrespondiert. Jeder, der die entsprechenden subjektiven Vermögen oder Fähigkeiten hat und anwendet, kann moralisch handeln; diese Vermögen und ihre Ausübung stellen das Gelingen seiner moralischen Praxis sicher. Das ist die Identitätsthese, die definiert, was „Metaphysik“ in einem negativen Sinn, als Gegenstand der Kritik, für Adorno wie Derrida ausmacht. Ihr steht entgegen, was Adorno in der mündlichen Diktion seiner moralphilosophischen Vorlesungen die Erfahrung des „Absurden“ nennt, für die er sich auf Kafka („wenn man Kafka einmal als einen philosophischen Dichter betrachten will“) beruft. Diese „Möglichkeit des Absurden“ besteht darin, „daß es zwar die Idee des Guten und die Verpflichtung, das Gute zu tun und das Gesetz zu erfüllen, gibt, daß aber gleichzeitig den Menschen die Möglichkeit, es zu erfüllen, [...] verweigert ist.“¹⁴ Die „Möglichkeit des Absurden“, die Adorno hier mit Kafka gegen Kant aufruft, besteht in der Divergenz zwischen (subjektivem) Können und (praktischem) Gelingen; in der Erfahrung, dass wir – zum Beispiel – unsere moralischen Praktiken gelingen lassen wollen, aber dies, bei allem was wir tun, nicht zu gewährleisten vermögen. Denn zwar gelingen unsere Praktiken nur durch uns, weil wir etwas können, aber ihr Gelingen ist nicht garantiert durch unser Können. Das Gelingen vernünftiger Praxis ist, gerade weil es dafür keine (im negativen Sinn des Ausdrucks „metaphysische“) Möglichkeitsbedingung gibt, eine (im positiven Sinn des Ausdrucks „metaphysische“) Idee. Das ist die Idee eines Gelingens oder einer Objektivität, auf die alles („subjektive“) Denken hinaus will und die über alles („subjektive“) Denken hinausgeht.

Dieser Gedanke, dass das Gelingen unserer vernünftigen Praktiken nicht durch unser Können gewährleistet werden kann, dass also zwischen Können und Gelingen ein unaufhebbarer „Unterschied“ (Derrida), eine prinzipielle „Ungleichheit“ (Adorno) herrscht, formuliert nicht nur einen allgemeinen („fallibilistischen“) Vorbehalt gegenüber der Gewissheit des Könnens. Adornos und Derridas Gedanke besagt, dass („subjektive“) Gewissheit – noch – nicht („objektive“) Wahrheit ist; auch das Bestbegründete und somit Gewisseste kann falsch sein. Eine fallibilistische Lesart dieser Einsicht schließt daraus – nichts. Fallibilistisch

13 Theodor W. Adorno: Probleme der Moralphilosophie, in: ders., Nachgelassene Schriften, Abt. IV, Bd. 10, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1996, S. 114.

14 Vgl. ebd., S. 113 f. – In der Auslassung steht bei Adorno: „etwa durch die Totalität des gesellschaftlichen Zusammenhangs, in den sie eingespannt sind“. Zu dieser gesellschaftlichen Erklärung siehe unten, Abschnitt 5.

verstanden ist diese Einsicht ohne Konsequenzen, sie lässt alles, wie es ist. Nach dekonstruktivem wie negativ-dialektischem Verständnis dagegen kann und *mus* diese Einsicht dagegen Konsequenzen haben. Und zwar eben deshalb, weil nach dekonstruktivem wie negativ-dialektischem Verständnis die Einsicht in den prinzipiellen Unterschied zwischen Können und Gelingen in Frage stellt, ob und wie aus ihr und auf sie noch etwas, ein Tun, folgen, die Praxis überhaupt noch weitergehen kann. Das ist bereits in Derridas eingangs zitierter These enthalten, die „Bedingung der Möglichkeit“ des Gelingens sei „gleichzeitig, noch einmal, die Bedingung [seiner] Unmöglichkeit“. Denn das besagt ja nicht nur, dass es nichts, kein Können und keine Gründe gibt, die allein aus sich heraus das Gelingen eines Tuns gewährleisten („ermöglichen“) können. Derridas These besagt vielmehr und darüber hinaus, dass die Zurückführung des Gelingens einer Praxis auf das, was sie ermöglicht, und damit die Hervorbringung des Gelingens einer Praxis aus dem, das sie ermöglicht, es, das Gelingen der Praxis, gerade nicht ermöglicht, sondern unmöglich macht. Und zwar *macht* das Ermöglichende das Gelingen unmöglich, weil es ignoriert, dass es, so Derrida über die Gerechtigkeit, „das Unmögliche“ ist („Die Gerechtigkeit ist eine Erfahrung des Unmöglichen“¹⁵). Das heißt: Es ist das nicht zu Ermöglichende, das durch den Versuch seiner Ermöglichung *unmöglich* wird, unmöglich *gemacht* wird.

Durch diese Konsequenz schließen Dekonstruktion und Negative Dialektik aus der fallibilistischen Einsicht in die Differenz von Gelingen und Können auf eine Kritik des Könnens (oder des Subjekts). Durch diese Konsequenz führen Dekonstruktion und Negative Dialektik aber auch in eine Aporie, in eine ausweglose Lage. („Eine aporia ist das, was kein Weg ist“, heißt es in *Gesetzeskraft*.¹⁶) Denn wenn für sie zutrifft, dass sie (wie Derrida sagte), „ultra-transzendente“ und mithin nicht vorkritische Formen des Denkens sind, dann kann ihre Kritik der Ermöglichung des Gelingens durch das Können nicht eine („objektivistische“) Ablösung des Gelingens vom Können bedeuten. Die Aporie, in die Dekonstruktion und Negative Dialektik führen, besteht darin, dass Gelingen durch Können *nicht* ermöglicht werden kann, aber auch *nur* durch Können ermöglicht werden kann. – Den Rest meines Textes will ich darauf verwenden zu klären, wie eine Praxis, ein Tun im weitesten Sinn, aussehen kann, die nach Adorno und Derrida diese Aporie auszuhalten vermag.

3. Glaube und Hoffnung

Adorno, so habe ich zitiert, beschreibt die Überzeugung von der Identität von Können und Gelingen, Subjektivität und Objektivität als metaphysischen „Optimismus“, der selbst noch Kants praktische Philosophie beherrsche. Dieselbe

15 J. Derrida: *Gesetzeskraft*, S. 33.

16 Ebd.

Identitätsthese bezeichnet Derrida in *Gesetzeskraft* als „subjektale Axiomatik“.¹⁷ Dabei verweist der Ausdruck „Axiom“ darauf, dass die Identität von Können und Gelingen Ausgangspunkt und Grundlage eines ganzen (eben: „metaphysischen“) Denksystems ist. Derridas Ausdruck „Axiom“ verweist weiterhin darauf, dass diese Identitätsthese, entgegen ihrem Anspruch, nicht unproblematisch, gar gegeben und evident, sondern eine Setzung ist. Man würde Derridas Ausdruck – „subjektale Axiomatik“ – aber missverstehen, wenn man ihn so verstünde, dass die Identität von Subjektivität und Objektivität, von Können und Gelingen eine *bloße* Setzung, ebenso willkürlich wie damit auch zurückzunehmen und zu verändern ist; es schiene dann, als könne man einfach auch mit einem ganz anderen Axiom beginnen. Diesen Eindruck korrigiert der andere Ausdruck, mit dem Derrida bezeichnet, welchen Status die metaphysische Identitätsthese hat: Er nennt sie „une présomption“. Eine „Präsumption“ (wörtlich: eine Meinung oder Überzeugung, die nur auf Wahrscheinlichkeiten beruht) ist eine Schlussfolgerung bei mangelnder Beweislage, eine Schlussfolgerung, die über das hinausgeht, was sich im strengen Sinne ableiten oder beweisen und dadurch als gewiss behaupten lässt. Mit einem ebenso überraschenden wie glücklichen Griff hat Alexander García Düttmann Derridas Ausdruck *présomption* im Deutschen mit „Glaube“ übersetzt.¹⁸ Denn auch was wir glauben, wissen wir nicht; es geht über alle Beweisgründe hinaus. Der Präsumption oder dem Glauben an die Identität von Können und Gelingen eignet daher, so Derrida, etwas „Gespensterhaftes“, das „jede Gegenwarts-Versicherung, jede Gewißheit, jede vermeintliche Krieteriologie [dekonstruiert], welche die Gerechtigkeit einer Entscheidung (eines Entscheidungs-Ereignisses) (ver)sichert, ja welche das Entscheidungs-Ereignis selbst sicherstellt.“¹⁹ Zugleich aber ist, was wir glauben und sofern wir es glauben, niemals bloß unsere Setzung oder Erfindung. Der Glaube an den internen Zusammenhang von Gründen und Gelingen, damit von unserem (subjektiven) Tun und seinem (objektiven) Gelingen ist vielmehr ein praktischer Glaube, ein Glauben an die Praxis: ein Glaube, ohne den keine Praxis möglich ist; wenn wir handeln, *müssen* wir das glauben, ja, indem wir handeln, glauben wir das immer schon. Es ist dieser praxiskonstitutive Glaube, ohne den wir nicht handeln können, den die „subjektale Axiomatik“ – in falscher Weise: entweder als Gewissheit oder als Setzung – zum Ausdruck bringt.

Falsch ist die „subjektale Axiomatik“ aber nicht nur, weil sie, was nur geglaubt werden kann, zu einer sei es unproblematischen, sei es evidenten Voraussetzung erklärt. Eben dadurch wird auch ihr Inhalt falsch. Wenn die Gewissheit,

17 Ebd., S. 51.

18 Vgl. ebd. Glücklicherweise dieser Griff auch deshalb, weil er damals (1991) ein Vorgriff war: ein Vorgriff auf Derridas spätere Reflexionen auf das Verhältnis von Glauben und Wissen; vgl. Jacques Derrida: „Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der ‚Religion‘ an den Grenzen der bloßen Vernunft“, in: Jacques Derrida/Gianni Vattimo, *Die Religion*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2001, S. 9-106.

19 J. Derrida: *Gesetzeskraft*, S. 51.

dass wir unsere normativen Ansprüche durch unsere Handlungen und unsere normativen Urteile durch unsere Begründungen gewährleisten können, zu einem („bloßen“) Glauben wird, dann verändert sich auch der Inhalt, dessen wir uns gewiss sein zu können glaubten. Nicht nur sind Gewissheit und Glauben nicht dasselbe, man glaubt auch nicht dasselbe, dessen man sich gewiss zu sein schien. Zu glauben schließt ein Bewusstsein des Nichtwissenkönnens ein. Weil es sich dabei um das Bewusstsein des Nichtwissenkönnens des Gewährleisten-Könnens handelt, ist der Glaube zugleich ein Bewusstsein des Nichtgewährleistenkönnens. Daher heißt, nicht zu wissen, sondern zu glauben, dass man durchs eigene Tun dessen Gelingen bewirken kann, auch das eigene Tun und Bewirken anders zu verstehen. Glauben und Wissen verlieren mithin ihre einfache Entgegensetzung und beginnen sich zu überkreuzen. Vom Bewirkenkönnen durch eigenes Tun zu *wissen* – das heißt: dies zu wissen glauben –, bedeutet überdies zu glauben, dass es ein Herstellen ist, dessen Gelingen durch Verfahren verbürgt werden kann. An das Bewirkenkönnen durch eigenes Tun zu *glauben* – das heißt: zu wissen, dass dies nur ein Glaube sein kann –, bedeutet hingegen überdies zu wissen, dass der Erfolg des eigenen Tuns wesentlich auch von etwas, von „Umständen“, abhängt, das oder die man nicht selbst zu garantieren vermag. Der Glaube an das Bewirkenkönnen durch eigenes Tun ist daher paradoxerweise, als *Glaube*, das heißt: wenn er sich als Glaube weiß, immer auch ein Glaube an ein (Mit-)Wirken, das kein eigenes Tun ist.

Adorno formuliert einen verwandten Gedanken, wenn er (immer noch im Zusammenhang mit seiner Kritik auch noch der Kantischen Moralphilosophie als eines metaphysischen „Optimismus“) schreibt: „Die das Subjekt transzendierenden Postulate der praktischen Vernunft, Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, implizieren Kritik am kategorischen Imperativ, der reinen subjektiven Vernunft. Ohne jene Postulate könnte er gar nicht gedacht werden, wie sehr auch Kant das Gegenteil beteuert; ohne Hoffnung ist kein Gutes.“²⁰ Das heißt: Das Gute bleibt Gegenstand der Hoffnung – *bloß* der Hoffnung –, weil es, wie alles Gelingen, nicht ein Resultat, ein Werk der „subjektiven Vernunft“ werden kann; es ist nur *durch* das Subjekt möglich, aber nicht *nur* durch das Subjekt möglich. Dass mir etwas gelingt, ist niemals ganz mein Verdienst, weil es stets darauf angewiesen bleibt, dass ich Glück gehabt habe. Worauf ich also hoffe, ist, dass die beiden Seiten alles Gelingens, mein Selbertun und mein Glückhaben, zusammentreten. Wenn das geschieht, dann habe ich nicht nur etwas getan und ich habe auch nicht nur Glück gehabt, sondern ist mir etwas geglückt. Dann ist eingetreten, was ich erhofft habe und wofür ich tätig war, ohne es dadurch, dadurch *allein*, hervorbringen zu können. Darin geht meine Hoffnung, ohne die (so Adorno) „kein Gutes“ ist, nicht auf eine „andere“, schon gar nicht eine ganz andere Welt; meine Hoffnung richtet sich darauf, dass *die* Welt eine Welt ist, in der sich die Hoffnung auf und der Glaube an das Gelingen erfüllt und bewahrheitet, die mit allem

20 Th. W. Adorno: Negative Dialektik, S. 272.

subjektiven Tun gehegt werden, aber durch subjektives Tun allein, durch die eigenen Vermögen und Vollzüge des Subjekts, nicht erfüllt oder bewahrheitet werden können. Dass Hoffnung konstitutiv für eine Praxis ist, die gelingen will,²¹ liegt daran, dass alles Gelingen davon abhängt, dass meinem Können und Tun, über meine Vermögen und Vollzüge hinaus, etwas entgegen oder zur Hilfe kommt, über das ich nichts vermag und auf das ich nur hoffen kann. Meine Hoffnung richtet sich auf das Geschehen eines solchen Entgegenkommens, die Existenz eines solchen Entgegenkommenden. Weil der Vernünftige und Handelnde „irreduktibel“ (Derrida) ein Glaubender und Hoffender ist, bleibt für ihn alles Gelingen ebenso „irreduktibel“ im Kommen.²²

4. Erfahrung

Gegenstand des praktischen Glaubens und Hoffens ist das Glücken: das „glückliche“ Gelingen unseres Tuns. Gelingen als Glücken gibt es nicht nur durch, aber auch nicht ohne unser Tun. Dass wir Gelingen als Glücken verstehen und nicht alleine tun können; dass wir also ans Gelingen (nur) glauben können oder auf es hoffen müssen, taugt daher nicht als ein Vorwand, schon gar nicht als ein Grund, nichts zu tun. Es ist vielmehr genau umgekehrt so, dass es ohne diesen Glauben und ohne diese Hoffnung gar kein Tun gäbe; ohne zu glauben und zu hoffen würden wir (wie Derrida schreibt) zu „einem bloßen Zuschauer“ werden²³ und die Idee des Gelingens, die immer nur die des Gelingens unserer Versuche sein kann, selbst preisgeben müssen.

Aber nicht nur folgt aus Derridas und Adornos Einsicht, dass das Glücken unseres Tuns aus unserem Können unableitbar und daher im Vollzug des Tuns ein Gegenstand von Glaube oder Hoffnung ist, nicht, dass unser Tun sinnlos und durch Glauben oder Hoffen zu ersetzen seien. Es folgt daraus ebenso wenig, dass das Glücken unseres Tuns, weil es von uns allein nicht hervorgebracht werden

21 Dass Hoffnung gleichwohl kein „Prinzip“ ist (wie Adorno gegen Bloch bemerkt), liegt daran, dass sie kein Erstes, kein Ursprung ist, sondern sich im Gegenteil auf ein ihr Vorgängiges richtet: Zu hoffen heißt, abhängig zu sein, kein Ursprung sein zu können oder wollen.

22 „Paradox genug liegt es an diesem Übergreifen des Performativen (an diesem Übergriff über das streng unterschiedene Performativum hinaus), an diesem stets übermäßigen Vorstoß und Vorsprung der Deutung, an dieser Dringlichkeit und dieser Überstürzung, die der Gerechtigkeit strukturell eignen, dass sie keinen (regulativen oder messianischen) Erwartungshorizont kennt. Gerade deshalb steht ihr vielleicht eine Zukunft (to-come) offen, kommt sie vielleicht auf uns zu; diese Zukunft, dieses Zu-Kommen und jene Zukunft, welche die Gegenwart stets zu reproduzieren vermag, halte ich strikt auseinander. Die Gerechtigkeit bleibt im Kommen, sie muss noch kommen, sie hat, sie ist Zu-kunft, sie ist die Dimension ausstehender Ereignisse, deren Kommen irreduktibel ist. Die Zu-kunft wird immer die ihre (gewesen) sein.“ (J. Derrida: Gesetzeskraft, S. 56)

23 Ebd., S. 53.

kann (oder: weil es von uns nicht allein hervorgebracht werden kann), ein „unendlicher“ Anspruch oder eine „unendliche“ Forderung wäre; dass also das Glücken unseres Tuns ein *bloßer* Anspruch oder eine *bloße* Forderung bleiben müsse und niemals wirklich werden könne. So scheint es aber die von Adorno gebrauchte Rede vom Gelingen als – kantischer, regulativer – „Idee“ nahe zu legen, und darin liegt der Grund für Derrida, diese Rede zu vermeiden. Denn in der Rede vom Gelingen als regulativer Idee vermischen sich auf unklare Weise zwei verschiedene Gedanken: der – richtige – Gedanke, dass (objektives) Gelingen auf (subjektives) Können irreduzibel ist, dass also die Wirklichkeit des Gelingens durch unser Tun nicht gewährleistet werden kann, und die – daraus weder folgende noch überhaupt zutreffende – Behauptung, dass das glückende Eintreten des Gelingens, weil es durch unser Tun allein nicht verwirklicht werden könne, auch niemals wirklich werden könne. Denn eben das, was das Glücken zu einem Gegenstand von Hoffnung und Glaube macht – nämlich: die Überschüssigkeit des Glückens des Tuns übers bloße Tun –, eben das macht das Glücken nicht zu einem Ideal unendlichen, nie erfüllten Strebens, sondern, gerade umgekehrt und im Gegenteil, zu einem Gegenstand der Erfahrung. Die Hoffnung aufs oder der Glaube ans Glücken im Tun (also: im Vollzug des Tuns) und die Erfahrung des Glückens des Tuns (also: in der Betrachtung des Tuns) entsprechen sich. Oder: Dass das glückende Gelingen des Tuns im Vollzug des Tuns „irreduzibel“ im Kommen bleibt; dass es immer noch aussteht, weil es nicht von uns gemacht werden kann, schließt nicht aus, sondern *bedeutet* gerade, dass das glückende Eintreten des Gelingens als wirklich geschehenes oder geschehendes erfahren werden kann. Denn nicht nur die Einstellung der Hoffnung oder des Glaubens, auch die der Erfahrung gilt dem Nichtmachbaren, dem Unverfügbaren – dem (aus der Perspektive des Tuns und seiner Gründe) Kontingenten: Ich kann nur auf etwas hoffen, aber ich kann auch nur etwas erfahren, dessen ich mich – das heißt: wenn und soweit ich mich seiner – nicht „im Medium des sich selbst genügenden Gedankens“ „versichern“ (wie Adorno vom Intelligiblen sagt²⁴), sein Eintreten nicht auf dem Wege einer Analyse seiner Bedingungen feststellen und damit durch die Hervorbringung dieser Bedingungen auch (wieder) herstellen kann. (Das unterscheidet ebenso den Glauben wie die Erfahrung vom Wissen, das wir allein von dem besitzen, das wir auch machen können.) Allein das Kontingente, aus seinen Bedingungen nicht Ableitbare ist Gegenstand der Erfahrung. Und so, als Kontingentes, ist auch das Glücken als Nichtmachbares Gegenstand nicht nur einer Forderung, sondern der Erfahrung: einer Erfahrung, wie Adorno in bewusster, in Kauf genommener Paradoxie sagt, um das genannte Missverständnis aufzulösen, er rede von der Idee des Gelingens im Sinn einer regulativen Idee oder als einer unendlichen Forderung, – einer Erfahrung *der* metaphysischen „Idee“ oder eben einer „metaphysischen“ Erfahrung.

24 Th. W. Adorno: Negative Dialektik, S. 383.

Was wir in dieser Erfahrung (der Wirklichkeit der Idee) des Glückens erfahren und welche Bedeutung diese Erfahrung für unser Tun hat, hat Derrida, der den Begriff der Erfahrung nicht gebraucht,²⁵ durch den Begriff der „Kraft“ bestimmt. Die Gerechtigkeit hat oder ist Kraft; das beschreibt, wie sie in unserem Tun wirkt. Und zwar hat oder ist sie Kraft nicht als ein Anspruch, sondern als ein Antrieb. Die Gerechtigkeit hat Kraft (oder ist Kraft), sofern wir sie als hier und jetzt, in einer bestimmten Situation und zu einem bestimmten Zeitpunkt, wirkliche oder herrschende erfahren. Ich möchte dies die „Evidenz“ der Gerechtigkeit oder eben der Gerechtigkeitserfahrung nennen: die Evidenz, dass ein bestimmtes Tun gerecht war; die Evidenz also, dass in einem Tun Gerechtigkeit gewaltet hat, nicht dass durch es Gerechtigkeit hergestellt worden ist. Diese Evidenz der Gerechtigkeit(erfahrung) kann keine Gewissheit aus Gründen sein; das hat der dekonstruktive Aufweis des „Unterschieds“ zwischen Ermöglichendem und Ermöglichtem gezeigt. Die Evidenz der Gerechtigkeit(erfahrung) ist nicht dadurch verbürgt, dass ein Verhalten bzw. Urteilen bestimmten Bedingungen genügt. Eben deshalb aber kann die Evidenz der Gerechtigkeit(erfahrung) auch selbst kein sicherer Grund für unser Tun sein. Die Evidenz, dass hier Gerechtigkeit waltet, sagt uns nicht, wie wir Gerechtigkeit *dort* wiederholen können – etwa indem wir dort den Bedingungen genügen, die sie hier gewährleistet haben; denn das haben sie niemals, auch hier nicht, wo wir die Wirklichkeit der Gerechtigkeit erfahren haben. Dass die Evidenz der Gerechtigkeitserfahrung unser nacheiferndes Tun antreibt, ohne einen wiederholbaren Grund für unser Tun darzustellen, ist eben, was die Erfahrung der Gerechtigkeit zu einer „Kraft“ macht – zu einer Kraft, also zu mehr und weniger als einem Grund. Ein Grund ist (oder *wäre*) das Wissen um die Gerechtigkeit einer Tat, das heißt: das Wissen um die Bedingungen seiner Gerechtigkeit; diese Bedingungen könnten wir in unserem Tun wiederholen und dadurch eine Ordnung der Gerechtigkeit einsetzen oder bestätigen. Die *Erfahrung* der Gerechtigkeit hingegen – das, worin die Erfahrung der Gerechtigkeit über alles Wissen hinaus oder hinter allem Wissen zurück ist und Evidenz besitzt – ist (eine) Kraft: Sie treibt uns an, aber weil sie nicht auf Bedingungen als Gründe zurückzuführen ist, auch über alle Bedingungen und Gründe hinaus und weiter. Wenn die Praxis der Gerechtigkeit so verstanden werden muss, dass sie in der Evidenz der Gerechtigkeit(erfahrung) wurzelt, dann kann diese Praxis nicht nur ein intentionaler Akt der Wiederholung und damit der Einsetzung oder Bekräftigung einer Ordnung, sondern muss zugleich und darüber hinaus ein expressiver Akt der Verwirklichung eines Triebes oder einer Kraft sein, die eben das, was sie, als Grund, ermöglicht, aussetzt – verunmöglicht.

Dass das nicht von uns getane Glückens unseres Tuns eine „Idee“ ist, wie Adorno sagt (und Derrida zu sagen vermeidet), heißt nichts anderes, als dass das

25 Der Grund dafür liegt darin, dass in Derridas Sicht der Begriff der Erfahrung, sei es in seiner empiristischen, sei es in seiner phänomenologischen Fassung, selbst die Reduktion aufs Subjekt enthält, die er kritisieren (oder dekonstruieren) will.

Gelingen des Tuns kontingent – durchs Tun und seine Gründe nicht „verbürgt“ (wie Adorno sagt) oder eben, relativ aufs Tun, das „Unmögliche“ (wie Derrida sagt), weil nicht durchs Tun Ermöglichte ist. Das zu wissen, so hat sich gezeigt, heißt für Derrida nicht, zum „Zuschauer“ zu werden, bedeutet für Adorno nicht „Resignation“.²⁶ Es heißt aber für beide ebenso wenig, ja, erst recht nicht, das „Geschäft“ (wie Adorno sagt) oder im „Wettrennen“ (wie Derrida sagt) um ein Tun mitzutun, das sein Gelingen, gar Glücken *machen* kann. Denn ein solches Verständnis, und ein solcher Vollzug, des Tuns lösen den „Unterschied“ von Können und Gelingen auf und machen gerade dadurch ihren glückhaften Einstand, den sie gewährleisten wollen, unmöglich. Das geschieht zuerst in Gestalt eines „metaphysischen Optimismus“ (so Adorno), dessen Reduktion des Gelingens aufs Können sich schließlich (so Derrida) als „Nihilismus“ oder „Zynismus“ erweist; die optimistische Identifizierung von Tun und Gelingen endet – aufgrund ihrer Weigerung, ihren unaufhebbaren Unterschied zu denken – in der Preisgabe der Idee des Gelingens selbst. Dieser nihilistischen Konsequenz der optimistischen Identifizierung von Tun und Gelingen ist das (negativ-dialektisch oder dekonstruktiv artikulierte) Wissen um den Unterschied, oder eben: die Kontingenz, des Gelingens, entgegengesetzt. Denn darin wird die uneinholbare Differenz des Gelingens von unserem Tun, damit aber eben die Idee des Gelingens festgehalten. Dem (negativ-dialektisch oder dekonstruktiv artikulierten) Wissen um die Kontingenz des Gelingens entspricht eine Erfahrung der Wirklichkeit des Gelingens und eine Hoffnung auf ein Kommen des Gelingens, die gerade deshalb Tun erst ermöglichen, weil sie kein Wissen um das richtige, das gelingende Tun zu sein, also das Tun nicht durch Wissen zu ermöglichen beanspruchen.

5. Gesellschaft

Man kann die bisherigen Überlegungen so verstehen, dass sie den Begriff richtiger Praxis erläutern soll, in dem Negative Dialektik und Dekonstruktion übereinstimmen: Richtige Praxis, so besagt diese Erläuterung, ist eine Praxis im Unterschied von Können und Gelingen; eine gelingende Praxis kann nur eine sein, die nicht gelingen kann.²⁷ Diese Absicht der bisherigen Erläuterungen bezeichnet zugleich ihre Grenze, die vielleicht auch die Grenze der Gemeinsamkeit zwischen Adorno und Derrida ist. Denn so zentral für Adornos Negative Dialektik die kritische Umarbeitung des Konzepts gelingender Praxis ist, so klar ist zugleich doch, dass das Programm der Negativen Dialektik darin nicht aufgeht. Man kann nicht verstehen, worum es der Negativen Dialektik geht (das heißt: man kann Adorno nicht verstehen), wenn man nicht den Satz versteht, um den

26 Vgl. Theodor W. Adorno, „Resignation“, in: Gesammelte Schriften, Bd. 10.2, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1977, S. 794-799.

27 Und das ist kein (einfaches, bloßes) Paradox. Denn das erste „kann“ hat eine andere, nämlich modallogische Bedeutung als das zweite, das eine praktische hat.

nicht nur die *Minima Moralia* kreist: die Behauptung, dass es „kein richtiges Leben“ – an anderen Stellen sagt Adorno: kein „richtiges Verhalten“; ich übersetze: keine richtige, gelingende Praxis – „im Falschen“ gibt. An dieser These, mit der die Negative Dialektik über ihre Begriffsbestimmung gelingender Praxis hinausgeht, in der sie mit der Dekonstruktion übereinstimmt, möchte ich zwei Aspekte hervorheben.

Die These – „Es gibt kein richtiges Leben im Falschen“ – besagt erstens, dass gelingende Praxis selbst noch einmal in einem weiteren Kontext und Zusammenhang steht, von deren Zustand oder Verfassung ihr Gelingenkönnen abhängt; von dessen Zustand oder Verfassung also abhängt, ob sich unser Tun in der Spannung zwischen der Erfahrung von und Hoffnung aufs Glücken vollzieht. Adornos Ausdruck für die Gesamtheit (die „Totalität“) dieser Bedingungen ist „Gesellschaft“. Dass es kein richtiges Leben im Falschen gibt, setzt also erstens voraus, dass gelingende Praxis – im bisher erläuterten Sinn – soziale Bedingungen hat. Und zweitens behauptet Adornos These, dass diese sozialen Bedingungen gelingender Praxis heute (nur heute?) nicht erfüllt sind. Das heißt es, dass wir „im Falschen“ leben: Die gesellschaftliche Situation ist nicht so, dass in ihr „richtiges Leben“, gelingende Praxis (noch) möglich ist. Warum nicht?

Man kann die Antwort, die Adorno auf diese Frage gibt, oder genauer: die *Weise*, in der Adorno auf diese Frage antwortet, in zwei Weisen charakterisieren, die ich der Einfachheit und Kürze halber als „sozialphänomenologische“ und „sozialtheoretische“ bezeichnen möchte. In phänomenologischer Perspektive versucht Adorno in immer neuen Beschreibungen zu zeigen, dass die Erfahrung des Glückens zerfallen ist und damit unsere Praxis verloren hat, was Derrida ihren Antrieb oder ihre „Kraft“ genannt hatte. Dabei heißt für Adorno, dass wir die Erfahrung des Glückens verloren haben und insofern „im Falschen“ leben, ausdrücklich nicht, dass wir kein Glück mehr erfahren (oder kennen oder haben). Im Gegenteil: Adornos Denken lebt aus der Erinnerung an erfahrenes (besser sollte man sagen: an erlebtes) Glück. Aber Glück ist nicht Glücken. Glück ist die (Über-)Erfüllung des Erwünschten und Ersehnten, Glücken die des Gewollten und Versuchten, das nicht selbst getane Gelingen des eigenen Tuns. Sicherlich ist alles Glücken niemals bloß das Eintreten dessen, was man tun wollte und versucht hat. Es muss aber in einem sinnvollen Bezug dazu stehen. Adornos sozialphänomenologische Versuche beschreiben immer erneut Situationen, in denen sich dieser sinnhafte Zusammenhang zwischen dem Gewollten und Versuchten und dem Geschehenen und Eingetretenen aufgelöst hat; „nach Auschwitz“ (*nicht*: „in Auschwitz“) ist einer der Titel für die Beschreibung solcher Situationen, die keine Erfahrung des Glückens mehr kennen und in denen sich daher auch diejenige Hoffnung und derjenige Glaube, ohne die keine Praxis gelingen kann, nicht mehr auszubilden vermögen. „Sozialtheoretisch“ kann man im Unterschied dazu die Versuche Adornos nennen, diesen Verlust der Erfahrung des Glückens, damit der Möglichkeit gelingender Praxis, durch eine Reflexion auf die Struktur bestehender Gesellschaften zu erklären: Ihr Falsches, durch das sie richtiges Leben,

gelingende Praxis unmöglich machen, besteht demnach darin, dass sie einen Typ des sozialen Zusammenhangs ausbilden, der in entscheidenden Hinsichten und aus strukturellen Gründen nicht selbst nach dem Modell einer gelingenden Praxis verstanden werden kann (sondern etwa als ein „System“). Unter den Bedingungen eines solchen Typs des sozialen Zusammenhangs handeln zu müssen, bedeutet daher nicht nur, einer Kontingenz zu unterstehen, die das Glücken der Praxis ebenso unmachbar wie gerade dadurch möglich macht. Es bedeutet vielmehr einer fremden Macht, einem „Schicksal“ ausgeliefert zu sein, die oder das nicht Zufall – der Zufall des Glückens oder Missglückens –, sondern Notwendigkeit – wenn auch: hier und jetzt unverständliche und unbeherrschbare Notwendigkeit – bedeutet.²⁸

Ich breche diese Hinweise auf eine für Adorno schlechthin zentrale, bei Derrida hingegen, wenn ich Recht sehe, weitgehend abwesende Reflexion auf die *soziale* Bedeutung und die *sozialen* Bedingungen der Möglichkeit wie Unmöglichkeit des Gelingens hier ab und nenne abschließend nur eine letzte Konsequenz, die diese Reflexion bei Adorno hat und die sich bei Derrida daher auch nicht findet: die spannungsvolle Entgegensetzung von Sozialem und Ästhetischem. Denn die Logik auch dieser Entgegensetzung wird kontrolliert durch die von „richtigem Leben“ und „Falschem“, um die die *Minima Moralia* kreist. Anders gesagt: Das Ästhetische gewinnt bei Adorno seine ausgezeichnete Bedeutung nur deshalb, weil es „im Falschen“, in der „falschen“ Gesellschaft der einzige Bereich ist, in dem gelingende, das heißt: glückende Praxis noch möglich ist. Denn Kunst, das heißt: *die* Kunst – die Kunst ‚überhaupt‘, auch die der gelingenden Praxis – besteht nach Adorno darin, „Dinge [zu] machen, von denen wir nicht wissen, was sie sind“²⁹ – und die gerade darin und dadurch glücken.

Literatur

- Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik, in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 6, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1973
- Adorno, Theodor W.: „Die Kunst und die Künste“, in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 10.1, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1977, S. 432-453
- Adorno, Theodor W.: „Resignation“, in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 10.2, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1977, S. 794-799

28 Diese kritische Differenz von Zufall und Schicksal, als der von praxiskonstitutiver Kontingenz und praxisdestruktiver Notwendigkeit, die für Adorno zentral ist, fehlt in der marxistischen Entfremdungskritik (und der von ihr bestimmten Kritischen Theorie des frühen Horkheimer); vgl. Christoph Menke: „Kritische Theorie und tragische Erkenntnis“, in: Zeitschrift für Kritische Theorie, Heft 5 (1997), S. 43-63.

29 Theodor W. Adorno: „Die Kunst und die Künste“, in: Gesammelte Schriften, Bd. 10.1, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1977, S. 450.

- Adorno, Theodor W.: Probleme der Moralphilosophie, in: ders., Nachgelassene Schriften, Abt. IV, Bd.10, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1996
- Derrida, Jacques: Grammatologie, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1974
- Derrida, Jacques: „Signatur Ereignis Kontext“, in: ders., Randgänge der Philosophie, Wien: Passagen-Verlag 1988, S. 291-314
- Derrida, Jacques: Gesetzeskraft. Der ‚mystische Grund der Autorität‘, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1991
- 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
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Wissenschaft der Logik, in: ders., Werke, Bd. 5 u. 6, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1969
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung, in: Theodor W. Adorno, Gesammelte Schriften, Bd. 3, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1981
- Menke, Christoph: „Kritische Theorie und tragische Erkenntnis“, in: Zeitschrift für Kritische Theorie, Heft 5 (1997), S. 43-63
- Menke, Christoph: „Über eine Weise Nein zu sagen“, in: Nicolaus Schafhausen (Hg.)/Theodor W. Adorno, Adorno. Die Möglichkeit des Unmöglichen, New York, Berlin: Lukas & Sternberg 2003, S. 61-69
- Menke, Christoph: Spiegelungen der Gleichheit. Politische Philosophie nach Adorno und Derrida, erw. Taschenbuchausgabe, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2004

Zum Ideal der Demokratie bei John Rawls, Jürgen Habermas und Jacques Derrida

MARKUS WOLF

„Die kommende Demokratie [...] ist [...] nicht auf eine
Idee oder ein demokratisches Ideal reduzierbar.“¹

Jacques Derrida

In seinen Beiträgen zur politischen Philosophie der Demokratie hat Jacques Derrida die Offenheit und Flüssigkeit ihres Begriffs und ihrer Formen herausgestellt. In *Schurken* verweist er darauf, dass die Demokratie eine autonome und reziproke Entscheidung darüber, welche gesellschaftliche Ordnung und rechtlichen Regeln sich ein Volk (*demos*) auferlegen will, erfordert.² Demokratie ist nur dann möglich, wenn die Bürgerinnen und Bürger als freie und gleiche an den wesentlichen politischen Entscheidungen beteiligt sind, die ihr Zusammenleben im Rahmen einer Gesellschaftsordnung betreffen. Allerdings, so Derridas These, setzt die Freiheit der Bürgerinnen und Bürger, „ohne die es weder Volk noch Macht, weder Gemeinwesen noch Gesetzeskraft gäbe, [...] dabei, [...] einen gewissen Spielraum von Unbestimmtheit und Unentscheidbarkeit *im Begriff* der Demokratie selbst, in der Interpretation des Demokratischen“³ voraus. Damit ist zunächst einmal eine konstitutionelle Offenheit der demokratischen Staatsform für unterschiedliche Realisierungen des demokratischen Ideals in Form verschiedener Verfassungen gemeint.⁴ Der Begriff der Demokratie bezeichnet nicht eine bestimmte institutionelle Formation, sondern den an ein politisches System adressierten Anspruch, die Bürgerinnen und Bürger nicht nach dem „Verdienst“, son-

1 Jacques Derrida: *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2003, S. 61.

2 Vgl. exemplarisch ebd., S. 42-48.

3 Ebd., S. 45.

4 Ebd., S. 47.

dem „der Zahl nach“ in die in ihm ablaufenden Prozesse einzubeziehen.⁵ Sie ist *per se* keine Staatsform, sondern ein normativer Bewertungsmaßstab, dem die politische Ordnung genügt.

Die politische Theorie der Demokratie bestimmt diesen Maßstab üblicherweise mit Hilfe einer Gerechtigkeitstheorie, die klärt, welche Grundprinzipien für demokratische Gesellschaften ganz allgemein „richtig“ oder „vernünftig“ sind. Diese Prinzipien dienen als handfeste Kriterien, um die Institutionen und Verfassungsbestimmungen eines demokratischen Gemeinwesens normativ zu beurteilen. Angesichts der von Derrida proklamierten „Unbestimmtheit und Unentscheidbarkeit *im Begriff* der Demokratie“ stellt sich die Frage, in welchem Sinn die fundamentalen normativen Gerechtigkeitsprinzipien in einem demokratischen Gemeinwesen gleichwohl einen Spielraum eröffnen, der dafür verantwortlich ist, dass eine demokratische Politik auf vielfältige Weise institutionalisiert werden kann.

Ich werde dieser Frage im Folgenden mit Hilfe eines Vergleichs von Derridas Position mit der liberalen Gerechtigkeitstheorie von John Rawls und der Diskurstheorie des Rechts von Jürgen Habermas nachgehen. Denn Derrida teilt mit Rawls und Habermas das Interesse an der für die politische Philosophie der Moderne zentralen Frage, wie die „soziale Einheit“ einer sich selbst regierenden demokratischen Gesellschaft verstanden werden muss, wenn eine solche Einheit doch scheinbar im Widerspruch zum faktischen und normativ geschützten Pluralismus von Weltanschauungen und Werten in modernen Gesellschaften steht. Im Anschluss an eine knappe Rekonstruktion von Rawls' Position (1) werde ich zeigen, wie sich das Verhältnis von „sozialer Einheit“ und „Pluralismus“ demokratischer Gesellschaften aus Derridas Perspektive darstellt (2). In diesem Zusammenhang werde ich eine dekonstruktive Interpretation von Rawls vorstellen, die unter Rückgriff auf Thesen Derridas eine Ergänzung von Rawls' Theorie vorschlägt. Anschließend werde ich mich mit einer Interpretation Derridas auseinandersetzen, die dessen Ansatz kritisch gegen Rawls und auch gegen die politische Theorie von Jürgen Habermas wendet (3). In diesem Zusammenhang werde ich Habermas' fallibilistische Metakritik an der dekonstruktiven Lesart des Liberalismus zurückweisen.

5 Vgl. ebd., S. 50. Grund der Einbeziehung der Bürgerinnen und Bürger in die autonome Gestaltung der Gesellschaft ist nicht ihr gleicher Wert, der in einer bestimmten ethischen Perspektive zu bestimmen wäre, sondern es ist ihre „numerische Gleichheit“, also einfach die Tatsache, *dass* sie Bürgerinnen und Bürger in einem demokratischen Gemeinwesen sind, die ihren gleichen Wert begründet. Derrida bezieht sich in diesem Zusammenhang auf Aristoteles (vgl. Aristoteles: Politik, V.1, 1301a-1302a). In einer anderen Passage fügt Derrida diesen beiden Gleichheiten mit der paradoxen „Gleichheit in der Freiheit“ eine dritte hinzu. Vgl. J. Derrida: Schurken, S. 75.

1. Der Begriff der freien und gleichen Person im politischen Liberalismus

Die normative politische Theorie beschäftigt sich in der Lesart von John Rawls mit der Suche nach den richtigen Grundprinzipien für die „Grundstruktur“ einer gerechten Gesellschaft.⁶ Die Grundprinzipien legen die basalen Normen fest, die die Kooperation zwischen den Bürgerinnen und Bürgern in einer Gesellschaft regeln und die „Hintergrundgerechtigkeit“ für die verschiedenen Formen ihres Zusammenlebens bereitstellen sollen. Ihre Beachtung soll garantieren, dass die gemeinschaftlichen Lebensformen von sozialen Beziehungen und Praktiken frei bleiben, die der grundlegenden Anerkennung der Beteiligten als gleichberechtigten Gesellschaftsmitgliedern widersprechen.

Wie die gerechten Grundprinzipien einer demokratischen Gesellschaft aussehen, hängt unter anderem davon ab, in welcher Beschreibung die am sozialen Zusammenleben beteiligten Subjekte in die Reflexion über die Grundprinzipien eingehen. Eine solche Beschreibung gibt Rawls mit Hilfe des Begriffs der Gesellschaftsmitglieder als freier und gleicher Personen. Die Theorie der Gerechtigkeit, die er entwirft, erkennt zudem an, dass zumindest die modernen Gesellschaften des Westens durch einen Pluralismus kultureller Wertvorstellungen, Moralauffassungen und religiöser Weltbilder gekennzeichnet sind. Aus diesem Grund postuliert sie, dass die von ihr entworfenen Gerechtigkeitsprinzipien im Mittelpunkt eines „übergreifenden Konsenses“ stehen können, dem die Gesellschaftsmitglieder vom Standpunkt unterschiedlicher Moraltheorien und Werthaltungen zustimmen können.⁷ Dies wiederum setzt voraus, dass der Personenbegriff so formuliert werden kann, dass er unabhängig von den divergenten moralischen, kulturellen und religiösen Auffassungen bleibt, die die Gesellschaftsmitglieder vertreten, ohne zu verleugnen, dass Überzeugungen dieser Art für die meisten Menschen eine sinnstiftende und orientierende Funktion besitzen, die ihr Selbstverständnis zutiefst prägt. Auf der anderen Seite darf der Personenbegriff aber nicht so gefasst werden, dass die gemeinsame Perspektive im Dunkeln bleibt, in der sich die Bürgerinnen und Bürger als Mitglieder eines Gemeinwesens bzw. einer politischen Gemeinschaft verstehen und beschreiben. Obwohl er abstrakt genug sein muss, um im Rahmen einander widersprechender moraltheoretischer, philosophischer, religiöser und kultureller Überzeugungssysteme verständlich und anschlussfähig zu sein, ist es nötig, dass der politische Liberalismus „vergleichsweise komplexe Konzeptionen der Person und der Gesellschaft

6 Ich setze im Folgenden voraus, dass sich die Institutionen und Normen der „Grundstruktur“ von solchen abgrenzen lassen, die nicht im Geltungsbereich der von Rawls identifizierten Gerechtigkeitsprinzipien liegen. Vgl. John Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1971, S. 23-27; ders.: Gerechtigkeit als Fairness. Ein Neuentwurf, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2003, S. 31-35; ders.: Politischer Liberalismus, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2003, 7. Vorlesung, S. 367-403.

7 J. Rawls: Politischer Liberalismus, S. 219-265.

verwendet, um seinen Konstruktionen Form und Struktur zu geben“.⁸ Er muss von den lebensweltlichen ethischen Überzeugungen der Gesellschaftsmitglieder abstrahieren, ohne deswegen auf einen philosophisch reichhaltigen Personenbegriff zu verzichten, der zur Ausgangsbasis seiner normativen Erwägungen gehört.

Rawls will diesen beiden gegenläufigen Anforderungen gerecht werden, indem er die Gesellschaftsmitglieder in drei verschiedenen Hinsichten als freie und gleiche Personen charakterisiert. Er versteht die Bürgerinnen und Bürger zum Ersten als Teilnehmer an einem System der sozialen Kooperation, an dem sie nicht freiwillig beteiligt sind (wie etwa in den Vereinigungen der Zivilgesellschaft), sondern in das sie durch Geburt eintreten und aus dem sie erst mit ihrem Tod wieder ausscheiden.⁹ Er versteht die Gesellschaftsmitglieder zum Zweiten als mit einem „Gerechtigkeitssinn“ und einer spezifischen „Konzeption des Guten“ ausgestattet. Der Begriff des Gerechtigkeitssinns bezeichnet ihre spezifischen Auffassungen darüber, unter welchen Bedingungen die soziale Kooperation gerecht vollzogen wird. Unter dem Begriff ihrer „Konzeptionen des Guten“ ist der Horizont letzter Werte zu verstehen, an denen sich die Bürgerinnen und Bürger in ihrer persönlichen Lebensführung orientieren und deren Verwirklichung im sozialen Leben von ihnen erstrebt wird. Diese beiden Beschreibungen begründen den dritten Aspekt des Personseins, nämlich dass die institutionelle Gestalt der Grundstruktur mit Bezug auf die normativen Ansprüche zu legitimieren ist, die sich aus dem Interesse der Bürgerinnen und Bürger an fairen Kooperationsbedingungen und ihrem individuellen „Guten“ ergeben. Dass die Bürgerinnen und Bürger in diesem Sinne als „selbstbeglaubigende Quellen legitimer Ansprüche“ und damit als Adressaten der Rechtfertigung verstanden werden müssen, ist die quasi-moralphilosophische Grundintuition von Rawls' Gerechtigkeitstheorie.¹⁰

Rawls gelangt in seinen Ausführungen zu einer klaren Bestimmung des Begriffs der freien und gleichen Person. Er bestimmt den Status dieses Begriffs allerdings nicht ganz eindeutig.¹¹ Auf der einen Seite will er nicht ausschließen, dass sich die Idee der fairen sozialen Kooperation zwischen freien und gleichen Personen aus einer allgemeineren, moralphilosophischen Theorie ableiten lässt.

8 Ebd., S. 174.

9 Ebd., S. 111.

10 Ich nenne sie quasi-moralphilosophisch, weil es sich um eine moralische Idee handelt, die nicht an eine bestimmte Moraltheorie gekoppelt ist. Rawls schreibt beispielsweise: „Das Vernünftige wird als intuitive moralische Grundidee angesehen.“ (J. Rawls: Gerechtigkeit als Fairness, S. 134) Er verzichtet nicht aus Gründen der einfacheren Darstellung oder aufgrund anderer pragmatischer Erwägungen auf eine theoretische Ausarbeitung dieser Idee, sondern weil der politische Liberalismus anderenfalls keine Neutralität gegenüber den von den Bürgerinnen und Bürgern vertretenen Globallehren beanspruchen könnte.

11 Darauf weist Jürgen Habermas in einem Aufsatz über Rawls kritisch hin. Vgl. Jürgen Habermas: „‚Vernünftig‘ vs. ‚wahr‘ – oder die Moral der Weltbilder“, in: ders., Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1999, S. 95-127.

Zugleich behauptet er aber, dass die Grundideen seiner Theorie ohne weitere philosophische Untersuchung einfach „aus der politischen Kultur einer demokratischen Gesellschaft bekannt oder implizit in dieser Kultur enthalten sind.“¹² Aus diesem Grund glaubt Richard Rorty, dass der politische Liberalismus lediglich eine systematische Rekonstruktion der politischen Kultur westlicher Demokratien sei.¹³ Dies trifft freilich nicht zu. Rawls wendet sich zwar ausdrücklich gegen das Vorhaben, die Beschreibung der Bürgerinnen und Bürger als freier und gleicher Personen aus einer vorgängigen Moraltheorie oder anderen philosophischen Auffassungen abzuleiten.¹⁴ Diese Beschreibung gibt aber nicht einfach nur wieder, wofür wir uns in politischen Überlegungen normalerweise halten. Sie ist mehr und etwas anderes als eine quasi-soziologische Beobachtung unseres Selbstbildes, denn sie stellt dar, wie die Mitglieder einer demokratischen Gesellschaft, unabhängig davon, welche Werte ihnen zufälligerweise am Herzen liegen, beschrieben werden *sollten*.

Rawls' Theorie steht zwischen einer mehr oder weniger kantianischen Konzeption der normativen Grundlagen einer gerechten Gesellschaft einerseits, in der diese Grundlagen aus den moralischen Vermögen ihrer Mitglieder (Gerechtigkeitssinn und Konzeption des Guten, Vernunft und Verstand) entwickelt werden sowie einer kulturalistischen Deutung dieser Grundlagen andererseits, in der diese auf eine gemeinsame politische Kultur zurückgeführt werden.¹⁵ Der „übergreifende Konsens“, den die Mitglieder eines funktionierenden demokratischen Gemeinwesens bezüglich des Personenbegriffs miteinander teilen, soll nicht als bloßer Kompromiss zwischen den Wertsystemen und Moralthorien verstanden werden, denen die Bürgerinnen und Bürger anhängen. Er ist mehr als ein Minimalkonsens, der der Schnittmenge der moralisch-politischen Überzeugungen der Gesellschaftsmitglieder entspricht, sondern geht aus moralphilosophischen Überlegungen darüber hervor, wie Personen als Teilnehmer an einem System der sozialen Kooperation vernünftig zu beschreiben sind.¹⁶ Er ist aber auch nicht aus einer bestimmten weitergehenden philosophischen oder metaphysischen Auffas-

12 J. Rawls: *Gerechtigkeit als Fairness*, S. 56.

13 Richard Rorty: „Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie“, in: ders., *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*, Stuttgart: Reclam 1988, S. 82-125.

14 Allerdings begrüßt Rawls solche Ableitungsversuche ausdrücklich, wenn sie dazu beitragen, den gesellschaftlichen Grundkonsens darüber zu vergrößern, dass wir uns in politischer Hinsicht am besten als Teilnehmer an einer gesellschaftsweiten sozialen Kooperation und als freie und gleiche Personen in seinem Sinne beschreiben sollten.

15 J. Rawls: *Politischer Liberalismus*, S. 85f. u. 185f. In einem anderen Abschnitt spricht Rawls davon, dass er deutlich machen will, „inwieweit eine prozedurale Deutung von Kants Auffassung innerhalb eines vernünftigen empiristischen Rahmens möglich ist“ (J. Rawls: *Politischer Liberalismus*, S. 399).

16 Sie ist mehr als ein bloßer „*modus vivendi*“ und wäre anderenfalls „in der falschen Weise politisch“. Vgl. J. Rawls: *Gerechtigkeit als Fairness*, § 56, S. 287-289; ders.: *Politischer Liberalismus*, S. 235-237.

sung über das Wesen vernünftiger Personen abgeleitet.¹⁷ Er gibt weder bloß faktische Gemeinsamkeiten in einer pluralistischen politischen Kultur an, noch ist er das Resultat einer Ableitung dieser moralisch-politischen Grundsätze auf der Basis umfassender philosophischer oder theologischer Überlegungen. In diesem Sinne ist der Begriff der freien und gleichen Person der politischen Kultur einer Gesellschaft sowohl immanent wie auch transzendent. Er ist ihr immanent, weil er nichts anderes artikuliert als das, was die Bürgerinnen und Bürger im Kontext ihrer politischen Kultur für richtig halten. Er ist für sie transzendent, weil er einen normativen Maßstab ausdrückt, auf dessen Grundlage politische Überzeugungen im Rahmen dieser Kultur kritisiert werden können.

2. Dekonstruktion der politischen Gleichheit

In den folgenden beiden Abschnitten werde ich unter Rückgriff auf Jacques Derridas Überlegungen zur politischen Theorie zeigen, dass die Fundierung von Rawls' Theorie in einer „freischwebenden“ Moraltheorie einerseits und in der politischen Kultur einer Gesellschaft andererseits keine gefährliche Ambivalenz in dessen Theoriegebäude darstellt, wie etwa Jürgen Habermas meint.¹⁸ Stattdessen soll deutlich werden, dass diese Ambivalenz sich als Strukturmerkmal der Demokratie verstehen lässt.

Derrida schließt an Aristoteles an, indem er den Begriff der politischen Gemeinschaft unter Bezugnahme auf verschiedene Konzepte der „Freundschaft“ diskutiert, die sowohl Formen der Nahbeziehung zwischen zwei Individuen wie auch Formen der politischen Gemeinschaft artikulieren.¹⁹ Dieses Vorgehen dient der Darstellung einer eigenen, dekonstruktiven Auffassung der politischen Gemeinschaft.²⁰ Diese Auffassung wird auch in seiner Kritik an Carl Schmitts Theorie des Politischen sichtbar. Schmitts Theorie und Derridas Kritik an ihr sollen daher an dieser Stelle zunächst ganz knapp skizziert werden.

17 J. Rawls: *Politischer Liberalismus*, S. 72f., 79f., 267f.

18 Vgl. Jürgen Habermas: „Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch“, in: ders., *Die Einbeziehung des Anderen*, S. 65-94, bes. S. 77-87.

19 Die folgenden Ausführungen berücksichtigen aus nahe liegenden Gründen vor allem die Passagen, in denen Derrida politische Begriffe und Modelle der Freundschaft analysiert. Derrida weist darauf hin, dass die Freundschaft sich nach Aristoteles in einem „gerechten“ Verhalten gegenüber einem Individuum zeigt. Zudem besteht das normative Ziel politischen Handelns, so wie es von Aristoteles bestimmt wird, darin, „soviel Freundschaft wie möglich zu stiften“ (Jacques Derrida: *Politik der Freundschaft*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002, S. 26f.).

20 Ich verzichte im Rahmen dieser Arbeit auf den Versuch, die komplexe Textur von Derridas Argumentation transparent zu machen und begnüge mich mit einer Interpretationsskizze.

Für Schmitt stellt die Unterscheidung von Freund und Feind die Leitdifferenz dar, an der sich das politische Handeln ausrichtet.²¹ Die Kategorien des politischen Denkens und Handelns lassen sich seiner Auffassung nach auf eine Freund-Feind-Semantik zurückführen, durch die festgelegt wird, wer zur eigenen politischen Gemeinschaft gehört und wer nicht. Schmitt betont, dass die Leitunterscheidung von Freund und Feind öffentlich, d. h. für jedes Gemeinschaftsmitglied im Prinzip zugänglich und erfahrbar sein muss. Die Sphäre des Politischen wird auf dieser Grundlage von anderen gesellschaftlichen Sphären wie etwa moralischen Überzeugungen oder kulturellen Traditionen abgegrenzt. Dabei wird unterstellt, dass die Freund-Feind-Unterscheidung von den Mitgliedern der politischen Gemeinschaft implizit oder explizit nachvollzogen werden kann, ohne in ihren subjektiven Vorlieben und Überzeugungen verankert zu sein. Sie darf nicht auf Einstellungen oder Affekte zurückgehen, sondern muss auf die gemeinsame Gegnerschaft gegenüber einer feindlichen Gruppe zurückgeführt werden, die als „rein politischer“ Gegensatz von anderen Gegensätzen, etwa denen des privaten Hasses oder der ökonomischen Konkurrenz allenfalls überlagert, aber nicht auf sie reduziert werden kann. Der Freund-Feind-Gegensatz ist als *Formmerkmal* des Politischen demnach unabhängig davon, wer als Feind identifiziert wird. Letzteres ist Gegenstand empirischer Festlegungen, die als solche nicht zum *Begriff des Politischen* gehören.²²

Derrida behauptet gegen Schmitt, dass an dieser Differenzierung zwischen dem Politischen und den nicht- oder vorpolitischen Sphären so nicht festgehalten werden kann. Er stellt die von Schmitt vehement proklamierte Autonomie der politischen Sphäre, ihre konzeptionelle Undurchlässigkeit gegenüber anderen gesellschaftlichen Teilsystemen und auch gegenüber empirischen, kulturellen oder natürlichen Differenzen, in Frage. Gegen Schmitt beharrt er darauf, dass empirische, nicht-politische Bestimmungen wesentliche Bedeutung für die Konstitution einer politischen Gemeinschaft haben.²³ Sein eigener Gemeinschaftsbegriff soll daher sowohl berücksichtigen, dass der Freund-Feind-Gegensatz eine formale Idee darstellt, als auch der Tatsache Rechnung tragen, dass die Festlegung, wer der eigenen Gemeinschaft angehört, eine empirische Referenz erfordert:

21 Carl Schmitt: *Der Begriff des Politischen*. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, unveränderter Nachdruck der 1963 erschienenen Auflage, Berlin: Duncker & Humblot 1987.

22 Folglich, schreibt Derrida, „erschöpft sich eine solche Dissoziation [zwischen Freund und Feind, M.W.] nicht in einer bloßen Differenz. Sie ist vielmehr ein genau bestimmter Gegensatz, der Gegensatz selbst. Die fragliche Bestimmung und Bestimmtheit setzt nichts anderes als den Gegensatz voraus“ (J. Derrida: *Politik der Freundschaft*, S. 126).

23 Dies ist auch unabhängig von Derrida vorgetragen worden: „Die Möglichkeit einer klaren Unterscheidung politischer und nichtpolitischer Gegensätze [...] erweist sich in der Quersumme dieser Textbefunde [aus der 2. Auflage von *Der Begriff des Politischen*, M.W.] als begriffliche Fiktion.“ (Norbert Axel Richter: *Grenzen der Ordnung. Bausteine einer Theorie des Politischen nach Plessner und Foucault*, Frankfurt/Main, New York: Campus-Verlag 2005, S. 24)

Sowenig sie sich jemals in Fragen der Sprache oder des Diskurses erschöpft, so wenig bleibt die je verschiedene Verwurzelung des Gegensatzes Freund/Feind in bestimmten Idiomen ihm äußerlich, so wenig läßt sie sich als ein Akzidentelles fassen. Sie gemahnt an die nur zu offenkundige Zugehörigkeit dieser Semantik zu einer Kultur, zu ethnischen, sozialen, politischen (etc.) Organisationsstrukturen, die sich von der Sprache nicht ablösen lassen.²⁴

Derrida stützt diese Argumentation auf eine konkurrierende Interpretation der Passagen in Platons *Staat*, auf die sich Schmitt zum Beweis seiner These beruft, dass die Unterscheidung von Freund und Feind seit den Anfängen des politischen Denkens konstitutive Bedeutung für den Begriff der politischen Gemeinschaft hat.²⁵ Er gesteht Schmitt zunächst zu, dass die Unterscheidung zwischen politischem und privatem Feind (*polemios* vs. *echthros*) in Platons *Staat* auf der Unterscheidung zwischen Krieg mit fremden Familien oder Völkern (*polemos*) und Bürgerkrieg (*stasis*) aufruht. Allerdings wendet er in einem zweiten Schritt ein, dass Schmitt eine wichtige Dimension von Platons Diskurs über Krieg und Bürgerkrieg nicht berücksichtigt:

In eben dieser Reinheit gefaßt, impliziert aber die Unterscheidung *polemios/echthros* bereits einen Diskurs über die Natur (*physis*), von dem man sich fragt, wie Schmitt ihn, ohne eingehendere Betrachtung, seiner allgemeinen Theorie einfügen kann. [...] Ob im *polemos* oder in der *stasis*, die Natürlichkeit des Bandes, welches das griechische Volk oder die griechische Rasse (*Hellenikon genos*) eint, bleibt stets unangetastet. Die Einheit des griechischen *genos* (Geschlecht, Abstammung, Rasse, Familie, Volk etc.) wird durch Verwandtschaft und gemeinsame Herkunft gestiftet. [...] Wie in allen Rassismen, in allen Ethnozentrismen, genauer: in allen Nationalismen der Geschichte, regelt ein *Diskurs über* die Geburt und die Natur, eine *physis* der Genealogie (genauer gesagt: ein Diskurs oder ein Phantasma der genealogischen *physis*) die Bewegung der jeweiligen Gegensätze: Anziehung und Abstoßung, Widerstreit und Einmütigkeit, Krieg und Frieden, Haß und Freundschaft.²⁶

Die Freund/Feind-Differenz, die Schmitt als primäre Leitunterscheidung, die den Raum des politischen Denkens und Handelns konstituiert, ansieht, erweist sich bei dessen Gewährsmann Platon als parasitär gegenüber einer kulturalistisch oder ethnozentristisch gefärbten Konzeption des sozialen Gefüges. Vielmehr wird es erst durch die Referenz auf eine gemeinschaftsstiftende ethnische Gleichheit möglich, zwischen Freund (*philos*) und Feind (*polemios*) zu unterscheiden. Allerdings ist diese These näher zu qualifizieren. Die der politischen Unterscheidung von Freund und Feind vorgängige „natürliche“ Verbundenheit in einer gemeinschaftsstiftenden ethnischen Zugehörigkeit erweist sich nämlich bei näherem Hinsehen als Effekt einer diskursiven Konstruktion:

24 J. Derrida: Politik der Freundschaft, S. 132.

25 C. Schmitt: Der Begriff des Politischen, S.29f.

26 J. Derrida: Politik der Freundschaft, S. 135f.

Denn ein genealogisches Band ist niemals durch und durch real; seine unterstellte Wirklichkeit ist keiner Anschauung je gegeben, sie ist gesetzt, konstruiert, induziert, sie impliziert bereits einen symbolischen Diskurseffekt, eine „legal fiction“, wie es bei Joyce, im *Ulysses*, von der Vaterschaft heißt. [...] Alle Politiken, alle politischen Diskurse, die sich auf „Geburt“ und „Abstammung“ berufen, treiben Mißbrauch mit dem, was nur ein in diese gesetzter Glaube sein kann, manche würden von einem bloßen Glauben, andere von einem Glaubensakt sprechen. Alles, was innerhalb des politischen Diskurses auf die Geburt, die Natur oder die Nation sich beruft – ja selbst auf die Nationen oder die universale Nation der menschlichen Brüderlichkeit –, dieser ganze Familiarismus besteht in einer Renaturalisierung jener „Fiktion“.²⁷

Die politische Gleichheit besteht somit weder *rein begrifflich*, etwa im Sinne von Schmitts Unterscheidung von Freund und Feind, noch besteht sie *bloß empirisch* als Referenz auf gegebene, natürliche oder kulturelle Tatsachen. Sie wird diskursiv als scheinbar empirisch gegebenes soziales Band konstruiert und fungiert zudem als normatives Ideal, an dem sich dessen empirische Exemplifizierungen wie an einem Maßstab messen lassen.²⁸ Die Idee der Gleichheit erfordert eine empirische Bezugnahme auf etwas, das doch in „keiner Anschauung je gegeben“ werden kann.²⁹

Im Folgenden will ich mich einigen Implikationen dieser empirisch-transzendentalen Konzeption der politischen Gleichheit zuwenden. Eine wichtige Frage ist dabei zunächst, ob sich Derridas Deutung des Gemeinschaftsbegriffs überhaupt mit der Idee einer Gemeinschaft von miteinander kooperierenden Individuen in Verbindung bringen lässt, auf die Rawls seine Gerechtigkeitstheorie aufbaut. Auf den ersten Blick scheinen Rawls' Überlegungen mit der Behauptung Derridas, dass sich die Gleichheit der Bürgerinnen und Bürger in einem politischen Gemeinwesen einer naturalisierten und zugleich a priori konstruierten Homogenität verdankt, unvereinbar zu sein. Die „soziale Einheit“, die eine politi-

27 Ebd., S. 138.

28 Ebd., S. 135.

29 Vgl. Jacques Derrida: „Die *différance*“, in: ders., *Randgänge der Philosophie*, 2. Aufl., Wien: Passagen-Verlag 1999, S. 31-56. Der Begriff einer politischen Gemeinschaft, die dem Ideal der „universellen Brüderlichkeit“ genügt und andere Grundbegriffe der praktischen Philosophie (wie „Demokratie“ und „Gerechtigkeit“) unterscheiden sich in logischer Hinsicht nicht von der Kategorie des Phonems, die Derrida in diesem Text zur Darstellung seiner metaphysikkritischen Auffassungen heranzieht. Sie bezeichnen Konzepte, deren Unabhängigkeit von aller Erfahrung einerseits vorausgesetzt werden muss und die andererseits ohne jeden Inhalt wären, wenn sie sich nicht in Anschauungen manifestieren würden. Als solche schweben diese Ideen und Ideale nicht „platonistisch“ über ihren Manifestationen in der empirischen Wirklichkeit, sondern können nur durch den differentiellen und zeitlichen Verweis einzelner Exemplifizierungen aufeinander erfasst werden. Es handelt sich weder um bloße Abstraktionen von empirischen Gegebenheiten, noch um reine „Gedankendinge“, die unabhängig von konkreten Exemplifizierungen bestehen könnten.

sche Gemeinschaft kennzeichnet, hat Rawls zufolge nämlich den von ihren Mitgliedern geteilten Personenbegriff zur Grundlage:

Die soziale Einheit wird nicht länger auf eine durch einen gemeinsamen religiösen Glauben oder eine gemeinsame philosophische Lehre vorgegebene Konzeption des Guten gegründet, sondern auf eine gemeinsame öffentliche Gerechtigkeitskonzeption, die der Konzeption des Bürgers als freier und gleicher Person in einem demokratischen Staat entspricht.³⁰

Im Laufe der bisherigen Ausführungen dürfte deutlich geworden sein, dass Rawls zwei mögliche Weisen verwirft, die soziale Einheit einer demokratischen Gesellschaft auf den Begriff der freien und gleichen Person zu gründen. Es ist weder eine vorgebliche natürliche oder kulturelle Gemeinsamkeit, die die Bürgerinnen und Bürger als freie und gleiche Personen miteinander verbindet, noch eine Gleichheit hinsichtlich einer bestimmten moralischen Eigenschaft oder Qualität, die ihnen aufgrund ihrer Zugehörigkeit zur menschlichen Gattung oder als schlechthin vernünftigen Wesen zukäme.³¹ Eine überraschende Verbindung zu Derridas Auffassung ergibt sich bezüglich des Status des Personenbegriffs. Rawls' Konzeption der Bürgerinnen und Bürger ist mit dem Anspruch verbunden, dass sie gleichermaßen in einer geteilten politischen Kultur wie in den verschiedenen, einander teilweise widersprechenden „umfassenden Lehren“ verankert sein soll. Sie soll unabhängig von einer bestimmten religiös oder moralphilosophisch begründeten Beschreibung der Gesellschaftsmitglieder gelten. Und sie soll unabhängig von weitergehenden Auffassungen darüber sein, welche gesellschaftlichen Grundprinzipien für alle Bürgerinnen und Bürger gut und richtig sind. Zugleich soll der Begriff der freien und gleichen Person aber „unvernünftige“ Lehren und Ansprüche ausschließen. Diese sind dadurch bestimmt, dass sie das „liberale Legitimitätsprinzip“ verletzen oder auf irrationalen Erwartungen beruhen.³²

Das liberale Legitimitätsprinzip besagt, „daß die Ausübung politischer Macht nur dann angemessen und zu rechtfertigen ist, wenn sie in Übereinstimmung mit einer Verfassung geschieht, von der wir vernünftigerweise erwarten können, daß

30 J. Rawls: *Politischer Liberalismus*, S. 421.

31 Für Rawls ist es zwar wichtig festzuhalten, dass die Bürgerinnen und Bürger sich grundsätzlich in einem bestimmten Staat wiederfinden. Gerechtigkeitsrelevant ist aber nur die Tatsache, dass sie in diese Gemeinschaft nicht freiwillig ein- und austreten können und nicht etwa, dass diese Zugehörigkeit eine bestimmte genealogische oder „transzendente“ Verbundenheit bedeuten würde.

32 Als irrational gelten Ansprüche und Forderungen, die Güter und Ressourcen zur Erreichung persönlicher Ziele verlangen, die über das hinausgehen, was die Gesellschaft im Rahmen fairer Kooperationsverhältnisse zur Verfügung stellen kann. Deswegen wird in der gerechten Grundstruktur nur der faire Wert der politischen Freiheiten, nicht aber der faire Wert der übrigen Freiheiten durch entsprechende Ressourcenallokation garantiert. Vgl. J. Rawls: *Gerechtigkeit als Fairness*, S. 234f.

alle Bürger sie im Lichte der von ihnen bejahten Grundsätze und Ideale anerkennen.“³³ Für die soziale Einheit einer demokratischen Gesellschaft ist dieses Prinzip von grundlegender Bedeutung, denn es legt fest, unter welchen Bedingungen die politischen Subjekte eine politische Ordnung als Resultat ihrer eigenen Selbstbestimmung ansehen können. Dies ist der Fall, wenn die in der Verfassung niedergelegten verbindlichen Normen durch alle Bürgerinnen und Bürger anerkannt werden können, wobei diese in ihren Anerkennungsakten wiederum berücksichtigen müssen, dass die getroffenen Regelungen nicht nur für sie selbst rational, sondern auch aus der Perspektive der anderen vertretbar sind.

Diese Reziprozitätsforderung kann klarerweise noch nicht als *Kriterium* verstanden werden, das zu entscheiden erlaubt, *welche* Normen rational akzeptiert werden können. In der von Rawls modellierten fiktiven Situation der Entscheidung über die Grundprinzipien einer gerechten Gesellschaft benötigen die Bürgerinnen und Bürger aber ein solches Kriterium, das ihre Entscheidungen anleiten und bestimmen kann.³⁴ Aus diesem Grund operationalisiert Rawls das liberale Legitimitätsprinzip mit Hilfe der hypothetischen Konstruktion eines „Urzustandes“, der es möglich macht zu erkennen, von welchen politisch-philosophischen Grundsätzen sich die Bürgerinnen und Bürger bei der Einigung über eine Verfassung leiten lassen.

Zu den einschränkenden Bedingungen des Urzustandes gehört, dass die fiktiven Vertreter der Bürgerinnen und Bürger in der Entscheidungssituation in Unkenntnis darüber urteilen, *welche* Individuen sie vertreten und wie *deren* „Konzeptionen des Guten“ konkret aussehen. Stattdessen teilen sie allgemeine philosophische Überzeugungen darüber, welche Eigenschaften vernünftige und rationale Individuen aufweisen, die sich auf eine gerechte Grundordnung zu einigen vermögen. Zum Urzustand gehören, schreibt Rawls,

verschiedene allgemeine Annahmen über menschliche Wünsche und Fähigkeiten, über charakteristische Phasen und Erfordernisse der menschlichen Frühentwicklung, über gegenseitige soziale Abhängigkeit und über vieles andere mehr. Wir benötigen zumindest ein ungefähres Verständnis rationaler Lebenspläne, das erklärt, warum diese normalerweise eine bestimmte Struktur haben und inwiefern ihre Entstehung, Veränderung und Verwirklichung von den Grundgütern abhängig ist.³⁵

33 J. Rawls: Politischer Liberalismus, S. 317. Durch die so bestimmte Beschränkung auf das „Vernünftige“ unterscheidet sich die politische Gleichheit von der bloß „formalen Gleichheit“. Diese fordert lediglich, gleiche Fälle gleich und ungleiche Fälle ungleich zu behandeln, impliziert aber keine darüber hinausgehenden Aussagen über die Vernünftigkeit und Legitimität von Gerechtigkeitsprinzipien. Vgl. dazu Stefan Gosepath: Gleiche Gerechtigkeit. Grundlagen eines liberalen Egalitarismus, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2004, S. 119-124.

34 Vgl. J. Rawls: Gerechtigkeit als Fairness, S. 136 und die revidierte Fassung der beiden Gerechtigkeitsprinzipien ebd., S. 78 sowie ders.: Politischer Liberalismus, S. 329 u. S. 422.

35 J. Rawls: Politischer Liberalismus, S. 425.

Die für das liberale Legitimitätsprinzip grundlegende Idee der reziproken Rechtfertigung lässt dagegen weitgehend offen, wie die Subjekte zu beschreiben sind, die Proponenten und Adressaten im Prozess der Rechtfertigung darstellen. In der Konstruktion des „Urzustandes“, die das Legitimitätsprinzip konkretisiert, sind sie dagegen schon durch die von Rawls vorgeschlagenen „allgemeinen Annahmen“ näher bestimmt.³⁶

Dass die Bürgerinnen und Bürger für die Zwecke der Gerechtigkeitstheorie so zu beschreiben sind, wie es die soeben zitierte Passage andeutet, ist eine Voraussetzung, die unter der Annahme gerechtfertigt ist, dass die Gesellschaftsmitglieder sie auf der Basis einer im Rahmen eines „übergreifenden Konsenses“ geteilten politischen Kultur akzeptieren können.³⁷ Der Begriff der Bürgerinnen und Bürger als freier und gleicher Personen unterliegt somit derselben Logik, wie die Ideale der „politischen Freundschaft“ und der „universellen Brüderlichkeit“, deren Konzeptualisierung Derrida in *Politik der Freundschaft* untersucht. Die „allgemeinen Annahmen“ darüber, wie die Gesellschaftsmitglieder als gleiche Personen empirisch zu beschreiben sind, sind notwendig exklusiver als das a priori konstruierte „Ideal des Staatsbürgers“. Erst diese Diskrepanz macht es möglich, diese Rechtsnormen und die mit ihnen verbundenen Unterstellungen als legitim zu rechtfertigen oder sie als illegitim abzulehnen und gegebenenfalls zu korrigieren.³⁸ Sie erzeugt einen „übermäßigen“ Gerechtigkeitsanspruch des liberalen Legitimitätsprinzips, der die in Verfassungsgrundsätze und Gesetze investierten „allgemeinen Annahmen“ reflexiv zu korrigieren erlaubt.³⁹

36 Vgl. ebd., S. 317, wo Rawls im Zusammenhang mit dem Legitimitätsprinzip vom „Ideal des Staatsbürgers“ spricht.

37 Rawls bringt den Zusammenhang zwischen empirischen und normativen Elementen in seiner methodischen Konzeption eines „Überlegungsgleichgewichts“ zwischen umfassenden, theoretisch konstruierten Prinzipien und durch moralische Intuitionen und Traditionen geprägten Einzelurteilen zum Ausdruck. Vgl. dazu J. Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit, S. 65-73 und ders.: Gerechtigkeit als Fairness, § 10, S. 59-63.

38 Rawls bezeichnet dies als eine „Pflicht zur Bürgerlichkeit“: „Da nun die Ausübung politischer Macht legitim sein muß, wird uns durch das Ideal des Staatsbürgers eine moralische (keine rechtliche) Pflicht auferlegt – die Pflicht zur Bürgerlichkeit [*civility*] –, in der Lage zu sein, anderen zu erklären, inwiefern die von uns in grundlegenden Fragen vertretenen politischen Grundsätze und politischen Vorhaben von politischen Werten der öffentlichen Vernunft getragen werden. Zu dieser Pflicht gehört auch die Bereitschaft, anderen zuzuhören, und eine faire Gesinnung, wenn es darum geht, zu entscheiden, wann man vernünftigerweise Zugeständnisse an die Auffassungen anderer machen sollte.“ (J. Rawls: Politischer Liberalismus, S. 317f.)

39 Vgl. Jacques Derrida: Gesetzeskraft. Der ‚mystische Grund der Autorität‘, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2001, S. 57. Jürgen Habermas interpretiert Rawls’ Theorie dagegen als eine statische Auffassung, die ein für allemal gültige Prinzipien für eine demokratische Verfassung und Gesetzgebung darlegen will und daher nicht genügend Raum für zivilgesellschaftliche Aktivitäten zur Verbesserung der demokratischen Inklusion lässt. Vgl. dazu J. Habermas: „Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch“, S. 179 u. 191. Rawls hat diese Kritik in seiner Erwiderung zurückgewiesen. Vgl. John Rawls: „Erwiderung auf Habermas“, in: Wilfried Hinsch (Hg.),

Folgt man dieser Argumentation, dann könnte man Derridas Position so verstehen, dass Derrida darauf aufmerksam macht, dass der politische Liberalismus in seiner Darstellung des demokratischen Ideals um eine Logik der reflexiven Selbstkorrektur demokratischer Institutionen ergänzt werden muss. Eine Konsequenz dieser Ergänzung ist ein Begriff des Politischen, der sich deutlich von dem der liberalen Tradition unterscheidet, ihm aber nicht unbedingt widerspricht. Derrida fasst das Politische nicht als Diskurs- und Handlungssphäre, in denen die Regeln und Institutionen des gemeinschaftlichen Zusammenlebens festgelegt werden, sondern als geschichtlichen Prozess, in dem sich die empirische Konkretisierung und der normative Anspruch des Ideals der Demokratie wechselseitig aufeinander beziehen.⁴⁰ Seine Theorie des Politischen widerstreitet in dieser Lesart dem politischen Liberalismus nicht, sondern sie hebt seine dynamisch-prozessualen Aspekte hervor, die bei Rawls kaum zur Sprache kommen.⁴¹

3. Korrektur der liberalen Theorie

Diese Interpretation von Derridas politischer Philosophie ist von einer Deutung zu unterscheiden, in der Derrida als *Kritiker* der liberalen politischen Theorie erscheint.⁴² So ist unter Rückgriff auf Derrida gegen den politischen Liberalismus

Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1997, S. 196-262, bes. S. 218-222.

- 40 Dies kommt u. a. in den Ausführungen zum Verhältnis von Recht und Politik auf den letzten Seiten des ersten Teils von *Gesetzeskraft* und in der Darstellung des Verhältnisses von Politischem und Geschichte in *Marx' Gespenster* zum Ausdruck. Vgl. J. Derrida: *Gesetzeskraft*, S. 57f. und ders.: *Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2004, S. 109.
- 41 Zu diesem Ergebnis gelangt auch Torsten Hitz in seiner aufschlussreichen Studie über Derridas politische Philosophie. Vgl. Torsten Hitz: *Jacques Derridas praktische Philosophie*, Paderborn, München: Wilhelm Fink Verlag 2005, S. 73-87 u. 148-165. Wie mir scheint, geht Hitz aber zu einseitig davon aus, dass es Derrida letztlich darum geht, gegen die aristotelische Tradition der praktischen Philosophie geltend zu machen, dass das Streben nach Gerechtigkeit einen „unbedingten Wahrheitsanspruch“ (ebd., S. 164) voraussetzt. Mir scheint es wichtig, *daneben* auch zu berücksichtigen, dass Derrida immer wieder auf die unaufhebbare Kontingenz und Immanenz von Wahrheits- und Richtigkeitskriterien in unserer ethisch-politischen Praxis verweist. Mindestens ebenso sehr, wie Derrida als „ein Platoniker, der im Peripatos beharrlich seine Fragen stellt“ (ebd., S. 180) angesehen werden kann, ist er als Anti-Platoniker zu verstehen, der der „platonischen“ Forderung nach sicherem Wissen über das normativ Richtige mit skrupulösen Vorbehalten begegnet. Die hermeneutischen Schwierigkeiten, denen die Derrida-Exegese nach wie vor gegenüber steht, hängen auf symptomatische Weise mit der Schwierigkeit zusammen, dass sich seine Philosophie scheinbar unvereinbaren theoretischen Haltungen und Traditionen zuordnen lässt. Dies ist nicht nur mit Blick auf Platon und Aristoteles, sondern auch mit Blick auf Kant und Hegel der Fall.
- 42 Für diese Deutung und zum Folgenden vgl. Christoph Menke: *Spiegelungen der Gleichheit*, erw. Taschenbuchausgabe, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2004.

eingewandt worden, dass dessen Begriff der politischen Gleichheit zu kurz greift, weil sie vom konkreten Inhalt des Gerechtigkeitsbegriffs sowie den individuellen „Konzeptionen des Guten“ der Bürgerinnen und Bürger abstrahiert. Mit Derrida, so der Einwand, ließe sich dagegen geltend machen, dass das normative Ideal einer demokratischen Gesellschaft sich nicht darin erschöpft, jedem die gleichen Rechte und Ansprüche unabhängig von seiner konkreten Auffassung des für ihn Guten zuzugestehen. Vielmehr sollen die Bürgerinnen und Bürger auch mit Blick auf ihr je individuelles Streben nach einem gelungenen Leben und einer gerechten Gesellschaft als „selbstbeglaubigende Quellen legitimer Ansprüche“ aufgefasst werden. Diese Anforderung wird in *Politik der Freundschaft* in einer Passage formuliert, in der Derrida, wie bereits am Ende des ersten Teils von *Gesetzeskraft*, davon spricht, dass die Idee der Gerechtigkeit ein „politisches Begehren“ auf den Plan ruft, das danach strebt, die moralischen Ansprüche, die von den Individuen als Einzelnen ausgehen, in einen Gleichheitsbegriff zu integrieren, der diesen Ansprüchen Rechnung trägt:

Keine Demokratie ohne Achtung vor der irreduziblen Singularität und Alterität. Aber auch keine Demokratie ohne „Gemeinschaft der Freunde“ (*koina ta philon*), ohne Berechnung und Errechnung der Mehrheiten, ohne identifizierbare, feststellbare, stabilisierbare, vorstellbare, repräsentierbare und untereinander gleiche Subjekte. Diese beiden Gesetze lassen sich nicht aufeinander reduzieren; sie sind in tragischer und auf immer verletzender Weise unversöhnbar. Die Verletzung bricht zugleich mit der Notwendigkeit auf, seine Freunde zählen, die anderen abzählen, mit den Seinen haushalten, sie einer Ökonomie unterwerfen zu müssen – dort, wo jeder andere ganz anders ist. Dort, wo indessen jeder in *gleicher* Weise ganz anders ist. Schwerwiegender als ein Widerspruch, hält die Kluft zwischen diesen beiden Gesetzen auf immer das politische Begehren wach.⁴³

In demokratischen Gesellschaften ist demnach die adäquate Entfaltung des Gleichheitsideals mit Blick auf die heterogenen sittlichen Einstellungen der Bürgerinnen und Bürger der eigentliche Gegenstand politischer Prozesse. Das „politische Begehren“ richtet sich, wie Derrida an der gleichen Stelle sagt, auf die kognitiven und normativen „Schemata“, die der politischen Gleichheit zugrunde liegen.⁴⁴ Die von Rawls vorgeschlagene Konzeption der politischen Gleichheit lässt sich als ein solches „Schema“ verstehen, weil in ihrem Rahmen jede Person als „in gleicher Weise ganz anders“, nämlich als vernünftig und rational aufgefasst wird. Dem stellt Derrida eine Konzeption des demokratischen Ideals gegenüber, derzufolge die Individuen in der demokratischen Politik in ihrer Einzigartigkeit („dort, wo jeder andere ganz anders ist“⁴⁵) zu berücksichtigen sind. Mit

43 J. Derrida: *Politik der Freundschaft*, S. 47.

44 Ebd.

45 Derrida greift damit eine mehrdeutige Formel von Levinas („*tout autre est tout autre*“) auf.

Derrida könnte gegen Rawls geltend gemacht werden, dass das Ideal der Einbeziehung und Berücksichtigung nicht nur in einer primären Gleichheit der Individuen als Teilnehmern an der sozialen Kooperation gründet, sondern ebenso Einzelne als Träger einer (zumindest potentiell) unendlichen Vielzahl von Ansprüchen voraussetzt, die von Person zu Person differieren und in den „Schemata“ der politischen Gleichheit nur ungenügend berücksichtigt werden können.

In dieser Lesart macht die Dekonstruktion gegen das Gleichheitsverständnis des politischen Liberalismus eine „tragische“ Logik unvereinbarer Anforderungen oder Ansprüche geltend, die in das liberale Legitimitätsprinzip eingeschrieben ist. Sie formuliert eine unauflösbare Spannung zwischen den je individuellen Ansprüchen und den „allgemeinen Annahmen“, die die politische Gleichheit unvermeidbarer Weise impliziert. Rawls' Theorie wäre folglich nicht nur um eine historisch-prozessuale Komponente zu ergänzen, sondern auch für ihren unzulänglichen Gleichheitsbegriff zu kritisieren, weil dieser von der Besonderheit der Bürgerinnen und Bürger als einzigartigen Individuen auf problematische Weise abstrahiert.

Wie bis hierhin deutlich wurde, kann das individuelle Gute entgegen der Auffassung des politischen Liberalismus nicht ohne weiteres mit dem gemeinschaftlichen Guten, das den Werten entspricht, die der politischen Grundordnung einer Gesellschaft zugrunde liegen, versöhnt werden. Wie Rawls vorschlägt, kann der Liberalismus zwar verlangen, dass die individuellen „Konzeptionen des Guten“ der Individuen hinter die gemeinschaftlichen Werte zurücktreten, wenn sie nicht Teil des übergreifenden Wertehorizontes sind, der den gesellschaftlichen Konsens über die der Grundordnung zugrunde liegenden Grundwerte trägt. Aber gerade aus diesem Grund kann sein Ansatz eben nicht ausschließen, dass berechnigte Anliegen von Individuen, seien sie nun als Staatsbürger anerkannt oder nicht, übersehen und entwertet werden, weil sie aufgrund des dominierenden „Schemas“ der Gleichheit nicht als relevant anerkannt werden. Ebenso wie die Praxis richterlicher Entscheidung, die Derrida in *Gesetzeskraft* als extremes Beispiel analysiert, ist die demokratische Politik auf freie Urteile angewiesen, deren Verfasstheit verhindert, dass das politische System der Demokratie aus sich selbst heraus sicherstellen kann, dass die in diesen Urteilen vorgenommene „Schematisierung“ politischer Ansprüche oder verfassungsmäßig garantierter gleicher Rechte in der richtigen Weise erfolgt.⁴⁶

Jürgen Habermas hat gegen diese dekonstruktive Korrektur des politischen Liberalismus eingewandt, dass die im demokratischen Rechtsstaat wirksame „Verschränkung“ zwischen den politischen Aushandlungsprozessen und der Rechtsform legitimer Verfassungs- und Verfahrensgrundsätze die Einbeziehung der Ausgeschlossenen prinzipiell ermöglicht. Die Fehlbarkeit der rechtlich-politischen „Schematisierung“ von Gleichheitsnormen führt demnach nicht zu

46 Zur Interpretation von *Gesetzeskraft* vgl. den Beitrag von Christoph Menke in diesem Band.

einem „tragischen“ Gegensatz zwischen den individuellen Vorstellungen vom Guten sowie den gleichen Rechten und Pflichten der Bürgerinnen und Bürger, sondern nur zu einer vorübergehenden Diskrepanz zwischen den im öffentlichen politischen Diskurs faktisch anerkannten Themen und Werten sowie den Anliegen derjenigen Individuen, die *de facto* von diesem Diskurs ausgeschlossen sind oder nicht hinreichend Gehör finden. Die Erfahrung des Scheiterns demokratischer Berücksichtigung kann in dieser Perspektive gerade nicht auf die Logik demokratischer Prozesse und Institutionen zurückgeführt werden, sondern muss ein ihnen äußerliches Versagen darstellen.⁴⁷

Habermas und Derrida stimmen darin überein, dass die Erklärung dieses Scheiterns sich „auf die Semantik des weltanschaulichen Hintergrundes erstrecken [muss], der die Interpretation von Gleichheitsnormen zu Gunsten herrschender Wertvorstellungen präjudiziert.“⁴⁸ Beide sind zudem der Meinung, dass in demokratischen Prozessen universalistische Geltungsansprüche eine Rolle spielen, die im Rahmen eines kulturell imprägnierten Vorverständnisses interpretiert werden, das die „allgemeinen Annahmen“ bzw. „Schemata“ der Gleichheit prägt, die in den demokratischen Institutionen und Entscheidungen zur Entfaltung kommen. Dissens besteht hinsichtlich der Tragweite dieser Erklärung. Im Gegensatz zur dekonstruktiven Lesart des Liberalismus begründet die Möglichkeit einer weltanschaulich bedingten Verzerrung des Gleichheitsideals in Habermas' Deutung lediglich ein „fallibilistische[s] Bewusstsein“, das sich darüber klar ist, dass „ihrer grammatischen Form nach universell[e] Sätze [...] auf der semantischen Ebene gegen die partikularistische Deutung der darin verwendeten Grundbegriffe – wie ‚Person‘ oder ‚Mensch‘ – keineswegs immun sind.“⁴⁹ Die historische Erfahrung, dass auf Universalisierung angelegte Begriffe und Sätze „partikularistisch“ verzerrt wurden, erlaubt nicht zu schließen, dass die Fehldeutung ihres universellen Sinns eine Möglichkeit darstellt, mit der die demokratische Praxis der Einbeziehung und Berücksichtigung unaufhörlich konfrontiert ist. Denn mit der Idee des Gerechten im Unterschied zur Idee des Guten verfügen die Bürgerinnen und Bürger über einen unabhängigen Maßstab, auf den sie zurückgreifen können, um festzustellen, ob die vom individuellen Guten gespeisten An-

47 Derrida schreibt in der oben auszugsweise zitierten Passage über das Hin und Her zwischen Bedingtem und Unbedingtem, das demokratische Prozesse in seinen Augen beherrscht, dass die Demokratie „das *autos* dieser dekonstruktiven Auto-Delimitation“ (J. Derrida: Politik der Freundschaft, S. 156) sei. Es liegt gewissermaßen im Wesen der Demokratie, partikularistische Verzerrungen, die von den in demokratischen Systemen wirksamen Schemata der Gleichheit ausgehen, zu korrigieren. Die inhaltliche Füllung des formalen Ideals der Einbeziehung und Berücksichtigung ist von vornherein ein selbstbezügliches Unterfangen.

48 Jürgen Habermas: „Kulturelle Gleichbehandlung – und die Grenzen des postmodernen Liberalismus“, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 51 (2003), S. 367-394, hier: S. 377.

49 Ebd.

sprüche und politischen Ideen berechtigt sind.⁵⁰ Explizit gemacht wird dieser Maßstab durch das in *Faktizität und Geltung* entwickelte „Demokratieprinzip“, das als adäquate Konkretisierung des Gerechten für den Bereich der Politischen erlaubt, die Gültigkeit von Verfassungsgrundsätzen, Gesetzen und politischen Entscheidungen zu beurteilen.⁵¹

Dem „semantischen“ Argument, dass das Schema der Gleichheit „ein abstrakt Allgemeines ist, das dem individuellen Leben einzelner Personen Gewalt antun muss“,⁵² stellt Habermas einen „pragmatischen Sinn der ‚Allgemeinheit‘ von demokratisch gerechtfertigten Normen“⁵³ gegenüber, der darauf zurückgeht, dass die Bürgerinnen und Bürger als *Teilnehmer* an politischen Meinungs- und Willensbildungsprozessen partizipieren. Dies bewirkt, dass sie in die öffentlichen politischen Diskurse als Individuen, „die ihre individuellen Lebensziele nicht auf existenziell unzumutbare Weise einschränken lassen wollen, auch in die Perspektive der Gerechtigkeit Eingang finden.“⁵⁴ Als gleichberechtigte Teilnehmer an einem demokratischen Willensbildungsprozess können sie die Zumutungen, die die Forderung nach gleicher Berücksichtigung aller für ihre Konzeptionen des Guten bereithält, als Einschränkungen erkennen, die ihnen mit Gründen auferlegt wurden, denen sie frei zustimmen können. Das ist der Fall, weil die Zumutungen, die das normative Primat der Gleichheit für die ethischen Auffassungen jedes Einzelnen bedeutet, in den demokratischen Willensbildungsprozessen selbst reflektiert werden.⁵⁵ Ein „Schema“ der Gleichheit, dem sie sich unterwerfen, wäre folglich keine heteronome Doktrin, sondern Ausdruck ihrer autonomen Selbstbestimmung. Habermas glaubt schlussfolgern zu dürfen, dass die „beiden opponierenden Perspektiven der Gerechtigkeit und des ‚guten Lebens‘ [...] aus guten normativen Gründen auf asymmetrische Weise [nämlich zugunsten eines Vorrangs des Gerechten vor dem individuellen Guten, statt eines unauflöslichen Widerstreits zwischen beiden, M.W.] miteinander verschränkt [bleiben]“.⁵⁶

Im Unterschied zur in dieser Hinsicht eher quietistischen Position von Rawls will Habermas mit Derrida auf der einen Seite am universalistischen Charakter

50 „Selektive Lesarten universalistischer Grundsätze sind symptomatisch für die unvollständige Differenzierung zwischen dem ‚Gerechten‘ und dem ‚Guten‘. Aber die historische Erfahrung, dass wir in dieser Hinsicht glücklicherweise *auch* lernen können, belegt nicht die paradoxe Natur des *Projekts*, überhaupt gleiche ethische Freiheiten für alle zu gewährleisten.“ (ebd.)

51 Die abstrakte, gegenüber den Sphären der Moral und des Politischen noch neutrale Idee der Gerechtigkeit artikuliert Habermas mit Hilfe des Diskursprinzips, aus dem er das Demokratieprinzip durch Hinzufügung einschränkender Bedingungen ableitet. Vgl. Jürgen Habermas: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1998, Kap. III, S. 109-165.

52 J. Habermas: „Kulturelle Gleichbehandlung“, S. 378.

53 Ebd., S. 379.

54 Ebd.

55 Vgl. ebd., S. 380.

56 Ebd.

der normativen Imperative festhalten, aus denen sich die Forderung nach Berücksichtigung und Beteiligung in demokratischen Prozessen speist. Auf der anderen Seite besteht er im Kontext seiner Theorie der demokratischen Willensbildung darauf, die mit diesen Imperativen verbundenen Geltungsansprüche pragmatisch umzudeuten, um die Spannung zu entschärfen, die Derridas Kritik an Rawls sichtbar gemacht hat. Er deflationiert die normativen Ansprüche, die mit der leitenden Idee der Einbeziehung und Berücksichtigung der Betroffenen verbunden sind. Dass die Bürgerinnen und Bürger ihre Anliegen in einer demokratischen Öffentlichkeit artikulieren und in die diskursiven Kanäle der parlamentarischen Institutionen einspeisen können, löst demnach die Spannung zwischen den „allgemeinen Annahmen“, die mit der vorherrschenden Konzeption der politischen Gleichheit verbunden sind, und den heterogenen Werten, mit denen sie sich identifizieren.

Allerdings ist dieses Argument wenig überzeugend, denn die *pragmatische* Deflationierung des Prinzips der gleichen Berücksichtigung entschärft die Spannung nicht, die das demokratische Gleichheitsideal *semantisch* erzeugt. Zwar mag es wahr sein, dass „die allgemeinen Normen, die nach diskursiver Berücksichtigung der antizipierten Ausgrenzungen und Einschränkungen allgemeine Zustimmung gefunden haben“ den „performativ“ eingestellten Betroffenen „nicht mehr – vor allem: nicht wegen ihrer Gleichheit verbürgenden Allgemeinheit – als fremde, ihr individuelles Leben verstümmelnde Gewalt“⁵⁷ gegenüber treten, weil sie sich diese „Gewalt“ selbst als Teilnehmer an demokratischen Willensbildungsprozessen zurechnen können. Und es ist richtig, dass diese allgemeinen Normen nicht aufgrund ihrer logisch-semantischen Eigenschaften legitim sind, sondern weil die Vermutung „rationaler Akzeptabilität“ für sie spricht.⁵⁸ Aber damit wird die Spannung nicht aufgelöst, die daraus resultiert, dass die Vermutung, dass die von bestimmten Rechtsnormen und politischen Entscheidungen Betroffenen diesen mit guten Gründen zustimmen können, einem Ideal entspringt, dessen Erfüllung in der politischen Praxis nur angezielt, aber nicht garantiert werden kann. Die „Fallibilität“ der Interpretationen des „Gerechten“, die auf den Einfluss des „weltanschaulichen Hintergrunds“ zurückgeht, mit dem alle Aneignungsversuche verwoben sind, spricht nicht für, sondern gerade gegen den Vorschlag, die normativen Ansprüche zu ermäßigen, die die Mitglieder eines demokratischen Gemeinwesens an es herantragen.

Habermas postuliert, dass legitime Rechtsnormen den Filter des Demokratieprinzips passieren müssen, welches besagt, dass nur jene Rechtsnormen gültig sind, „die in einem ihrerseits rechtlich verfaßten diskursiven Rechtsetzungsprozeß die Zustimmung aller Rechtsgenossen finden können.“⁵⁹ Auch das Demokratieprinzip formuliert zunächst einmal nur einen idealen Maßstab, der ohne wei-

57 Ebd., S. 380.

58 Vgl. J. Habermas: Faktizität und Geltung, S. 133.

59 Ebd., S. 141.

tergehende Qualifizierung offen lässt, *welchen* Normen *alle* Rechtsgenossen zustimmen können.⁶⁰ Wie Habermas ganz zu Recht betont, muss darüber in einem Diskurs entschieden werden, in dem sich die Teilnehmer „in performativer Einstellung“ über ihre Positionen und Argumente verständigen. Nun mag es, wie Habermas in seiner Reaktion auf die dekonstruktive Lesart des rawlschen Liberalismus ausführt, tatsächlich zu den Merkmalen einer demokratischen Politik gehören, dass sie die eigenen Voraussetzungen, also die Frage, wer in welchem Sinne als freie und gleiche Person anerkannt wird, deren Beiträge relevant sind, selbstreflexiv zum Thema machen kann. Wie Habermas selbst sieht, bedeutet dies nicht zugleich, dass die demokratische Politik von partikularistischen Verzerrungen endgültig gereinigt werden kann.⁶¹ Denn der öffentliche Diskurs über eine gemeinsame politische Gerechtigkeitskonzeption bleibt hinter den kontrafaktischen Bedingungen zurück, die das Diskursprinzip als abstraktes Gerechtigkeitsprinzip artikuliert. Das gilt auch dann, wenn er im demokratischen Rechtsstaat durch Partizipationsrechte ermöglicht und geschützt wird. Das demokratische Ideal, das durch das Demokratieprinzip ausgedrückt wird, kann nicht als eine Meta-Norm verstanden werden, deren Realisierung in bestimmten Rechtsnormen zumindest so lange gewiss sein kann, bis gute Argumente für eine partikularistische Verzerrung auftauchen. Das demokratische Ideal muss vielmehr als konkretfaktischer Maßstab gedeutet werden, den zu erfüllen sich eine demokratische Politik nie gewiss sein kann. Gerade weil dieser Maßstab über jeden faktischen Konsens hinausreicht, verleiht er dem Austausch von Argumenten die Kraft, schematisch unterstellte und rechtlich fixierte Anerkennungen „performativ“ zu verflüssigen.⁶² Die dekonstruktive Interpretation des Liberalismus will letztlich diesen Zusammenhang deutlich machen, wenn sie behauptet, dass die liberale Idee der Staatsbürgerschaft nach einer Übereinkunft verlangt, die nicht absolut realisiert werden kann, aber nichtsdestoweniger an einem solchen absoluten Maßstab gemessen werden muss. Es ist gerade die Absolutheit und Uneinlösbarkeit der Idee der Gerechtigkeit, die erklärt, warum sich die Geschichte der demo-

60 Darin gleicht es dem liberalen Legitimitätsprinzip von Rawls.

61 Christoph Menke reagiert auf die habermassche Kritik an seiner Position, indem er bestreitet, dass der Universalisierungsgrundsatz, wie Habermas in einem anderen Aufsatz schreibt, „wie ein Messer“ funktionieren kann, das erlaubt, die öffentliche Gerechtigkeitskonzeption einer Gesellschaft scharf von den geteilten Konzeptionen des Guten ihrer Mitglieder zu trennen. Vgl. Ch. Menke: Spiegelungen der Gleichheit, S. 253f. (Fn. 2), 262f. (Fn. 8), 265f. (Fn. 10) u. 268.

62 Dies ist der Sinn der eingangs zitierten Äußerung Derridas, dass die Demokratie gerade keine „Idee“ und kein „Ideal“ im platonischen Sinne ist. Was Demokratie ist und welche institutionelle Gestalt sie annehmen kann, wird durch den Maßstab der Einbeziehung und Berücksichtigung nicht bestimmt, weil dieser nicht aus sich heraus festlegt, *wer in welcher Weise* einzubeziehen und zu berücksichtigen ist. Habermas und Derrida sind sich wohl darin einig, dass die Bestimmung der Idee bzw. des Ideals in der Moderne politischen Prozessen überlassen werden muss, deren Ergebnisse sich aus der philosophischen Beobachterperspektive nicht vorhersagen lassen.

kratischen Gesellschaften seit der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, wie Habermas und Derrida in überraschender Einmütigkeit feststellen, im Sinne „eines sich selbst korrigierenden Lernprozesses“⁶³ darstellen lässt. Die Spannung zwischen den unvermeidbar partikularen ethischen Wertvorstellungen und den gemeinsam anerkannten Werten sorgt dafür, dass Gerechtigkeit in liberalen Gesellschaften nicht nur als Ziel, sondern auch als Antrieb „für eine Verwandlung, eine Umgestaltung oder eine Neu(be)gründung des Rechts und der Politik“⁶⁴ wirksam ist.

Die Rede von einer „Unbestimmtheit und Unentscheidbarkeit“, die Derrida mit dem Begriff der Demokratie verbindet, behauptet eine historische Prozessualität und Offenheit der Voraussetzungen, die in die Grundlagen einer demokratischen Politik investiert sind. Sie verdankt sich einer für die demokratische Politik typischen dynamischen Spannung zwischen den „allgemeinen Annahmen“, die sich in demokratischen Verfassungen und deren Interpretation niederschlagen und dem kontrafaktischen Ideal der absoluten Einbeziehung und Berücksichtigung der Ansprüche, die von den Individuen als unverwechselbaren Einzelnen ausgehen. Die historische Dynamik der demokratischen Inklusion bleibt unverstanden, wenn diese Ansprüche so gedeutet werden, dass sie schon durch die rechtlich gesicherte Chance, an öffentlichen Diskursen und Entscheidungsprozessen zu partizipieren, eingelöst werden. Die „Unbestimmtheit und Unentscheidbarkeit“ im Begriff der Demokratie ist nämlich nicht bloß im Sinne einer rechtlich geregelten Prozessualität *in* den demokratischen Institutionen, sondern ebenso sehr als geschichtliche Prozessualität *der* demokratischen Institutionen selbst zu verstehen.⁶⁵ Sie begründet eine „essentielle Geschichtlichkeit der Demokratie“,⁶⁶ die Derrida in seinem Begriff einer „kommenden Demokratie“ (*démocratie à venir*) artikuliert.⁶⁷ Es ist noch immer ein Desiderat der deutschsprachigen Derrida-Rezeption, die Logik dieser Prozessualität im Verhältnis zu einer Theorie politischer Institutionen zu entfalten.⁶⁸

63 J. Habermas: „Kulturelle Gleichbehandlung“, S. 376. Vgl. auch die Bemerkung zum Prozess der „Politisierung“ in J. Derrida: *Gesetzeskraft*, S. 58.

64 J. Derrida: *Gesetzeskraft*, S. 56.

65 Vgl. dazu den Beitrag von James Ingram in diesem Band.

66 J. Derrida: *Schurken*, S. 45.

67 Vgl. J. Derrida: *Marx' Gespenster*, S. 88f. u. 96f. Die Figur der „kommenden Demokratie“ und das geschichtsphilosophische Theorem einer „aus den Fugen“ geratenen Zeit entsprechen funktional dem von Habermas beobachteten „lebensweltlich“ wirksamen Rationalisierungspotential, das von den zugleich immanenten wie transzendenten kontrafaktischen Unterstellungen des kommunikativen Handelns ausgeht.

68 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. Erste Schritte, um dieses Desiderat einzulösen, unternimmt Oliver Flügel in seinem Beitrag in diesem Band.

Literatur

- Aristoteles: Politik, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Eugen Rolfes, 4. Aufl., Hamburg: Felix Meiner Verlag 1981
- Derrida, Jacques: „Die différance“, in: ders., Randgänge der Philosophie, 2. Aufl., Wien: Passagen-Verlag 1999, S. 31-56
- Derrida, Jacques: Gesetzeskraft. Der ‚mystische Grund der Autorität‘, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2001
- Derrida, Jacques: Politik der Freundschaft, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002
- Derrida, Jacques: Schurken. Zwei Essays über die Vernunft, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2003
- Derrida, Jacques: Marx’ Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2004
- Gosepath, Stefan: Gleiche Gerechtigkeit. Grundlagen eines liberalen Egalitarismus, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2004
- Habermas, Jürgen: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1998
- Habermas, Jürgen: Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1999
- Habermas, Jürgen: „‚Vernünftig‘ vs. ‚wahr‘ – oder die Moral der Weltbilder“, in: ders., Die Einbeziehung des Anderen, S. 95-127
- Habermas, Jürgen: „Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch“, in: ders., Die Einbeziehung des Anderen, S. 65-94
- Habermas, Jürgen: „Kulturelle Gleichbehandlung – und die Grenzen des postmodernen Liberalismus“, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 51 (2003), S. 367-394
- Hitz, Torsten: Jacques Derridas praktische Philosophie, Paderborn, München: Wilhelm Fink Verlag 2005
- Menke, Christoph: Spiegelungen der Gleichheit, erw. Taschenbuchausgabe, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2004
- 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
- Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1971
- Rawls, John: „Erwiderung auf Habermas“, in: Wilfried Hinsch (Hg.), Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1997, S. 196-262
- Rawls, John: Gerechtigkeit als Fairness. Ein Neuentwurf, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2003
- Rawls, John: Politischer Liberalismus, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2003

Richter, Norbert Axel: Grenzen der Ordnung. Bausteine einer Theorie des Politischen nach Plessner und Foucault, Frankfurt/Main, New York: Campus-Verlag 2005

Rorty, Richard: „Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie“, in: ders., Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays, Stuttgart: Reclam 1988, S. 82-125

Schmitt, Carl: Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, unveränderter Nachdruck der 1963 erschienenen Auflage, Berlin: Duncker & Humblot 1987

Praktische Idee oder vernünftiger Glaube? Aporien moralisch-politischen Fortschritts und kommende Demokratie*

JAMES D. INGRAM

Mehr noch als andere zergeht der Begriff Fortschritt mit
der Spezifikation dessen, was nun eigentlich damit gemeint sei [...].

Wer den Begriff präzisieren will, zerstört leicht, worauf er zielt.¹

Theodor W. Adorno

I'm for progress. I'm a ‚progressiste‘.²

Jacques Derrida in Sydney, 1999

Ist Fortschritt obsolet geworden? Auf jeden Fall scheint er aus der Mode gekommen zu sein. Zwar beschwören die Vertreter der heute herrschenden Ordnung, von der Weltbank bis hin zur liberalen Presse, tatsächlich eine Sicht der Dinge, die gut in das Viktorianische Zeitalter gepasst hätte: Sie nehmen nach wie vor an, dass Verbesserungen in Bildung, Wissenschaft, Technologie und Wohlstand miteinander zusammenhängen und ihrerseits an Demokratie, den Rechtsstaat, einen starken, aber in seiner Macht eingeschränkten Staat und einen freien Markt gebunden sind, dass diese Verbesserungen miteinander Hand in Hand ge-

* Eine sehr viel frühere Version dieses Textes habe ich im Jahr 2005 auf dem deutsch-französischen Philosophiekolloquium von Evian vorgestellt. Ich möchte den Organisatoren und den TeilnehmerInnen dieses Kolloquiums danken. Gil Anidjar, Robin Celikates, Susan Ingram, Felix Koch, Markus Reisenleitner und Nermeen Shaikh danke ich für Kommentare und Hinweise sowie Markus Wolf für seine großzügige Einladung zu diesem Band und für seine vorbildliche Übersetzung.

1 Theodor W. Adorno: „Fortschritt“, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.2, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1977, S. 617-638, hier S. 617.

2 Jacques Derrida: „A Discussion with Jacques Derrida“, in: *theory & event* 5 (2001), §31. Es ist wichtig hervorzuheben, dass Derrida seine Bemerkungen auf Englisch improvisiert hat.

hen und zusammen einen unaufhaltsamen Fortschritt erzeugen, selbst wenn dieser jederzeit von „regressiven“ Elementen bedroht ist. Gleichzeitig scheint die allgemeine Stimmung jedoch von Besorgnis und bösen Vorahnungen geprägt zu sein. Es scheint, als würden populäre Kinofilme jeden Sommer aufs Neue Fredric Jamesons Beobachtung bestätigen, dass es heutzutage leichter ist, sich das Ende der Welt vorzustellen, als eine bedeutende Verbesserung ihres Zustands.³ Besonders in den wohlhabenden Ländern hat sich, wie Herrmann Lübke schreibt, die Frage des Fortschritts in die Frage verwandelt, ob wir die von uns selbst in Gang gesetzten Veränderungen noch bewältigen können.⁴ Man könnte gut mit Adorno schließen: „Heute spitzen derlei Reflexionen sich zu in der Besinnung darüber, ob die Menschheit die Katastrophe zu verhindern vermag.“⁵

Die Entzauberung des Fortschritts hat die Philosophie und die Geisteswissenschaften seit langem beschäftigt. In der Zeitspanne ungefähr von 1790 bis 1970, die als „Zeitalter des Fortschritts“ bezeichnet werden könnte, haben bedeutende Denker immer wieder dem Zeitgeist getrotzt: angefangen bei denen, die bemerkt haben, dass die Früchte der Moderne bitter schmecken können (Tocquevilles „sanfter Despotismus“, Webers „stahlhartes Gehäuse“, Freuds Unterminierung des rationalen Egos), über die, die die Werte in Frage gestellt haben, auf denen das Selbstvertrauen der Moderne beruhte (Nietzsches Kritik der Dekadenz), bis hin zu jenen, die ein ebenso unausweichliches Voranschreiten eingeräumt haben wie die Optimistischsten unter den Fortschrittsgläubigen, allerdings in die entgegengesetzte Richtung (die verschiedenen Verfallsgeschichten). Zwei jüngere Stationen der Fortschrittskritik verdienen dabei besondere Erwähnung: Nachkriegsdenker wie Hannah Arendt oder Karl Popper haben beklagt, dass der Fortschrittsgedanke die Menschheit an ein geschlossenes Geschichtsbild ausliefere, in dem Wahlfreiheit durch die Illusion eines unvermeidbaren Geschichtsprozesses ersetzt werde, die zu individueller und kollektiver Verantwortungslosigkeit und damit letztlich zum Totalitarismus führe, während der Fortschritt für „post-moderne“ Autoren wie Jean-François Lyotard und Zygmunt Bauman auch in seinen nicht-totalitären Formen einen Angriff auf Differenz und Pluralität darstellt. Für beide Strömungen ist er eine Last, von der wir uns befreien müssen.

Allerdings scheint die Idee des Fortschritts in demselben Maße unvermeidbar zu sein, wie es schwer ist, sie sich anzueignen. Auch wenn sie von vielen Bedeutungsdimensionen gereinigt werden muss, die sie auf dem Gipfel ihrer Popularität im 19. Jahrhundert auszeichneten, bleibt sie in der Sphäre des Praktischen nichtsdestoweniger in derselben Weise lebendig, wie sie es für Kant gewesen ist: als Fundament, an dem sich unsere Hoffnungen und Handlungen orientieren. Um in der Gegenwart eine Entscheidung treffen zu können, brauchen wir eine Vor-

3 Vgl. Fredric Jameson: *The Cultural Turn*, London: Verso 1998, S. 42.

4 Vgl. Herrmann Lübke: „Evolutionäre Beschleunigung und historisches Bewußtsein“, in: ders., *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pragmatik der Historie*, Basel, Stuttgart: Schwabe & Co. 1977, S. 304-335.

5 Th. W. Adorno: „Fortschritt“, S. 617f.

stellung von der Zukunft oder der Richtung, die wir erreichen oder einschlagen wollen. Den Lesern von Jacques Derridas Ausflügen in die praktische Philosophie in den vergangenen beiden Jahrzehnten wird diese Figur von Notwendigkeit und Unmöglichkeit, von einem Begriff, den wir brauchen, über den wir aber nicht verfügen können, vertraut sein. Vielleicht mehr als jeder andere zeitgenössische Denker hat Derrida sich darum bemüht, sowohl die Unvermeidbarkeit der stärksten normativen Ansprüche als auch die extreme Schwierigkeit, ja sogar die Unmöglichkeit ihrer Einlösung hervorzuheben. An welchen Denker könnte man sich folglich besser wenden, wenn es darum geht eine Idee zu überdenken, die unverfügbar geworden zu sein scheint und dabei zugleich aber unverzichtbar geblieben ist?

Im Folgenden werde ich versuchen, Derrida in die jüngere Geschichte des Fortschrittsdenkens einzuordnen. Dabei werde ich zuerst die moderne Konzeption des Fortschritts betrachten und darstellen, wie moderne Vertreter der Fortschrittsidee sie in Antwort auf die Katastrophen unserer Geschichte transformiert haben (1). In der Folge werde ich mich der Idee zuwenden, die meiner Auffassung nach der beste politische Ausdruck des modernen Fortschrittsglaubens ist: der Idee der Demokratie. Hier werde ich zeigen, dass sie sogar noch in ihren radikalsten Formen einer Logik folgt, die von Kant entwickelt wurde (2). Erst danach werde ich den besonderen Beitrag betrachten, den Derrida für das Denken von Demokratie und Fortschritt geleistet hat, das er mit seiner originellen Konzeption der *démocratie à venir* zugleich bekräftigt und herausfordert (3). Denn selbst wenn Derrida, wie er in dem obigen Zitat sagt, den Fortschritt ebenso sehr „liebt“, wie davon ausgegangen werden kann, dass er die Demokratie liebt, erweist sich seine Liebe doch nicht als frei von Misstrauen und dem Wunsch das Geliebte zu verändern – und sei es nur (wie es in solchen Fällen so oft vorkommt), um dem zur Wirklichkeit zu verhelfen, was es immer schon gewesen sein wird.

1. Aspekte des Fortschritts

Es ist nicht allzu schwer zu verstehen, warum die Idee des „Fortschritts“ so sehr in Misskredit geraten ist, dass wir heutzutage geneigt sind, den für Kant oder Condorcet, Marx oder Mill noch zur Verfügung stehenden Optimismus für unmöglich zu halten. Angesichts des Kolonialismus, des totalen Kriegs, von Genoziden, des Totalitarismus, der Atombombe, der ökologischen Katastrophe u. a. m. klingt der Satz, dass der menschlichen Gestaltung keine Grenzen gesetzt sind, eher wie eine Drohung als ein Versprechen. Es ist viel sagend, dass „progressiv“⁶ heute jene genannt werden, die diejenigen Tendenzen zu kontrollieren

6 Der Autor spielt hier auf die Selbstbezeichnung sozialdemokratischer und anderer linker Politikerinnen und Politiker in Nordamerika als „progressives“ an, die an die

oder zu begrenzen versuchen, die Sozialtheoretiker gewöhnlich für spezifisch modern gehalten haben: soziale Rationalisierung, ökonomische Expansion, technologische Entwicklung, Individualisierung etc. Gleichwohl überlebt die Fortschrittsidee nicht nur, um die Mächte und Prozesse, die unsere Welt formen, ideologisch zu legitimieren, obwohl sie diese Funktion natürlich ebenfalls hat, sondern auch als eine Idee, in deren Namen diese Mächte und Prozesse bekämpft werden können.

Ich werde mit Reinhart Kosellecks und Christian Meiers Darstellung der Entwicklung der Fortschrittsidee in der Moderne beginnen. Darin argumentieren die beiden Autoren, dass sich die spezifisch moderne Konzeption des Fortschritts von anderen Konzeptionen durch zwei Merkmale unterscheidet.⁷ Der Fortschritt ist erstens im Prinzip unbegrenzt. Anders als in früheren, zyklischen oder apokalyptischen Konzeptionen lässt sich in der Moderne nicht mehr sagen, wie weit der Fortschritt geht und wo er enden wird. Zweitens hängt der Fortschritt entscheidend (wenn auch selten vollständig) vom menschlichen Handeln ab. Die basale Triebfeder der Entwicklung ist weder Gott noch die Natur, sondern die zunehmend selbstbewusste Aktivität der Menschen.⁸ Aus der Darstellung von Koselleck und Meier lassen sich drei zentrale Aspekte moderner Fortschrittskonzeptionen herausdestillieren:⁹

- *Wissenschaft und Technologie*: Der vielleicht dominante Aspekt verzeichnet eine Entwicklung von Wissenschaft, Technologie und Konsum, d. h. *Wissen, Macht und Wohlstand*. Für Francis Bacon, dem diese Idee oft, klassisch etwa bei Adorno und Horkheimer, zugeschrieben wird, hängen diese drei Bereiche eng zusammen. Ein ehrgeiziges wissenschaftliches Forschungsprogramm vergrößert unsere Macht über die Natur und ermöglicht so eine Steigerung der Bequemlichkeit und Sicherheit unseres Lebens. Diese Auffassung hat den Vorteil, dass der Fortschritt leicht gemessen werden kann (in Veröffentlichungen, technologischen Errungenschaften, Pro-Kopf-Einkommen) und stellt die Grundlage dar, auf der „fortgeschrittene“ von „weniger fortgeschrittenen“ oder „sich entwickelnden“ Gesellschaften unterschieden werden. Allerdings ist diese Art der Entwicklung, wie Kritiker von den Romantikern über die Frankfurter Schule bis hin zu den Postmodernen immer wieder bemerkt haben, insofern höchst ambivalent, als sie in einem immer größeren

Stelle der als diskreditiert wahrgenommenen Bezeichnung als „liberals“ getreten ist. – Anm. d. Ü.

- 7 Vgl. Reinhart Koselleck/Christian Meier: „Fortschritt“, in: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 2, Stuttgart: Ernst Klett 1975, S. 351-423, hier: S. 390-403.
- 8 Diese ist das Hauptthema des Buchs von Hans Blumenberg: *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1966.
- 9 Sie untersuchen auch den Fortschritt in der Kunst und konzentrieren sich dabei auf die *querelle des anciens et des modernes*, was ich hier vernachlässige.

Ausmaß mit Herrschaft und Zerstörung der Natur, anderer Menschen und schließlich unserer selbst einhergeht.

- *Moral:* Die Aufklärung setzte darauf, dass der Fortschritt in der Wissenschaft und insbesondere im Handel die Menschen „weicher“, offener in ihren Sympathien, kooperativer und feinsinniger sowie weniger aggressiv machen würde. Im 18. Jahrhundert wurde jedoch einigen deutlich, dass weder der kulturelle noch der materielle Fortschritt die Menschen besser oder glücklicher zu machen scheint. Insbesondere Rousseaus „Diskurse“ haben dem Verdacht ein Denkmal gesetzt, dass uns der Fortschritt schlechter macht, indem er uns der Welt, den anderen und uns selbst entfremdet, uns kälter, selbstüchtiger, oberflächlicher, kalkulierender werden lässt. Auch Kant sah in den Errungenschaften seiner Zeit „nichts als lauter Schein und schimmerndes Elend“, die nur durch eine noch in ferner Zukunft liegende moralische Vervollkommenung überwunden werden könnten.¹⁰ Die Hoffnung auf einen moralischen Fortschritt besteht nichtsdestoweniger fort und kann heute vielleicht am besten als wachsende Sensibilität und Offenheit für diverse „Andere“ gefasst werden.
- *Politik:* Gerade weil der moralische Fortschritt einen so flüchtigen Charakter hat, haben sich viele Denker seit dem 18. Jahrhundert stattdessen der Politik und der Organisation der Gesellschaft zugewandt. Wenn die Menschen nicht „besser“ gemacht werden können, so ihre Vermutung, kann vielleicht die Gesellschaft gerechter oder zumindest weniger ungerecht gemacht werden – ein Problem, von dem Kant glaubte, dass es „selbst für ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben) auflösbar“¹¹ sei. Hier findet sich ein Spektrum teilweise miteinander überlappender Ansichten, das sich vom liberalen Primat der Verhinderung von Grausamkeit und willkürlicher Machtausübung (von Montesquieu bis Rorty) bis hin zum demokratischen oder demokratisch-sozialistischen Projekt erstreckt, die gleiche Freiheit und Würde aller zu befördern (von Kant über Marx bis hin zur gegenwärtigen „emanzipatorischen“ Politik). Diesen Auffassungen zufolge sind unsere Institutionen unendlich verbesserbar oder „perfektibel“ (Rousseau), selbst wenn es die Menschen nicht sind. Es ist diese Art von Verbesserung, auf die auch heutzutage eine „progressive“ Politik abzielen sollte.

Die meisten positiven Bezugnahmen auf die Idee des Fortschritts sind nach wie vor durch das wissenschaftlich-technische, das moralische und das politische Register geprägt. Unter ihnen ist der wissenschaftlich-technische Fortschritt am leichtesten zu erfassen, aber auch am fragwürdigsten. An ihnen entzündet sich

10 Immanuel Kant: „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“, in: ders., Werke, Bd. 8, hg. v. der königlich-preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Verlag Georg Reimer 1912, S. 15-32, hier: S. 26.

11 Immanuel Kant: „Zum ewigen Frieden“, in: ders., Werke, Bd. 8, S. 341-386, hier: S. 366.

die Besorgnis über Entfremdung, Gewalt, soziale Desintegration, Umweltzerstörung etc., die die Reflexion der Moderne von Beginn an begleitet hat. Selbst wenn die Vorteile eines breiteren Wissens sowie größerer Bequemlichkeit und Sicherheit schwer zu leugnen sind, so scheinen diese doch intern mit den dunklen Seiten der Moderne zusammenzuhängen. Die selben prometheischen Kräfte, die es uns ermöglichen, Hunger und Krankheit ein Ende zu setzen und andere wahre Wunder zu bewirken, machen es uns auch möglich, die Erde zu verwüsten und unsere Mitmenschen zu vernichten. Demgegenüber scheint der moralische und politische Fortschritt in seinen verschiedenen Bedeutungen weniger ambivalent zu sein. Obwohl er ebenfalls mit anderen, weniger attraktiven Dingen vermischt oder verbunden sein kann, wenn Demokratie beispielsweise mit einer mörderischen Form der Solidarität einhergeht,¹² so scheinen diese doch nicht *notwendig* mit den positiven Phänomenen, die sie begleiten, zusammenzuhängen. Es ist schwer vorstellbar, dass man eine größere Sensibilität gegenüber anderen, ein geringeres Ausmaß an Gewalt, Herrschaft und Diskriminierung, mehr Freiheit, Gleichheit und Inklusion *nicht* willkommen heißen wird. Sie sind *ceteris paribus* an sich gut.

Auch wenn viele zumindest in der letzten, moralisch-politischen Hinsicht Anhänger der Aufklärung geblieben sind, so lässt sich doch nicht bezweifeln, dass die ambitionierteren Varianten des Fortschritts inzwischen zurechtgestutzt worden sind. Eine nützliche Übersicht über den nüchternen Fortschrittsglauben von heute findet sich am Ende der ideengeschichtlichen Untersuchung von Pierre-André Taguieff. Fortschritt, so Taguieff, kann und sollte gedacht werden ohne:

- „den Glauben an einen automatischen Fortschritt“,¹³ d. h. ohne die Idee, dass der Fortschritt *notwendig* oder *unausweichlich* ist. Statt durch Gott, den „doux commerce“ (der heutzutage in sein Gegenteil umzuschlagen scheint), Kants „gesellige Ungeselligkeit“, Hegels „List der Vernunft“, Marx' Klassenkampf etc. garantiert zu werden, müssen wir ihn als kontingent, zerbrechlich und jederzeit von Rückschritten bedroht ansehen;
- „den Glauben, dass alle Arten des Fortschritts sich notwendig und harmonisch auseinander ergeben (der moralische und politische aus dem technischen und wissenschaftlichen Fortschritt)“.¹⁴ Das macht es nicht nur notwendig, den „kantischen“ (moralisch-politischen) von dem „baconianischen“ (wissenschaftlich-technischen) Fortschritt abzulösen. Es bedeutet auch, die „naive Überzeugung, dass alle ‚guten Dinge‘ zusammenpassen und sich gemeinsam miteinander verbessern“, d. h., dass der Fortschritt ein kostenloses, reines Gut sein kann, aufzugeben.

12 Vgl. Michael Mann: *The Dark Side of Democracy. Explaining Ethnic Cleansing*, New York: Cambridge University Press 2004.

13 Pierre-André Taguieff: *Du progrès. Biographie d'une utopie moderne*, Paris: Librairie 2001, S. 179-80.

14 Ebd.

Am Ende, so Taguieff, bleibt die Überzeugung, dass wir die Verhältnisse in der moralisch-politischen Sphäre verbessern können und sollten, selbst wenn dies nur in bestimmten Hinsichten gelingen mag – eine Ansicht, die er *Meliorismus* („*méliorisme*“) nennt. Ihr würden sich, wie ich denke, heutzutage viele, vielleicht sogar die meisten „Progressiven“ anschließen. Als bescheidene Konzeption scheint sie der Fortschrittskritik der Nachkriegszeit und der Postmoderne zu entgehen, indem sie den Fortschritt vom Gedanken der Unausweichlichkeit und Totalität befreit. Wenn wir uns nun zuerst einigen spezifischer demokratischen Fortschrittskonzeptionen und schließlich ihrer Radikalisierung durch Derrida zuwenden, wird sich allerdings auch zeigen, dass der Meliorismus weder der Schwierigkeit des Fortschrittsbegriffs noch dem mit ihm verbundenen Versprechen vollkommen gerecht wird.

2. Demokratischer Fortschritt

Ich werde mich nun der Demokratie als dem zentralen politischen Ort des modernen Fortschritts zuwenden. Demokratie ist bekanntlich auf die unterschiedlichsten Weisen definiert worden, angefangen beim Hinweis auf regelmäßige Wahlen bis hin zur universellen Emanzipation der Menschen. Aber fast alle diese Definitionen gehen auf die klassische Konzeption der „Herrschaft des *demos*“, des Volks, zurück. An dieser Stelle werde ich drei Merkmale der Demokratie genauer betrachten, die besonders gut zur Moderne und ihrer Konzeption des Fortschritts passen.

- Die *Grundlage* der Demokratie ist wesentlich unbestimmt. Die Idee der Volksherrschaft hat, zumindest in ihren modernen Varianten, keine notwendigen Konsequenzen, die bestimmen, *wie* oder auf welcher Grundlage regiert werden sollte. Anders als in früheren Regimes, in denen die politisch-soziale Ordnung auf einer metaphysischen Grundlage basierte, einem umfassenden Sinnhorizont, der den Menschen mit dem Kosmos verband, beruht die moderne Demokratie gerade auf dem Fehlen eines solchen Prinzips.¹⁵ Nach Claude Lefort ist die Demokratie die Gesellschaftsform, die allein auf der allgegenwärtigen Möglichkeit des Konflikts darüber beruht, wer die Herrschaft wie und auf welcher Grundlage ausüben soll. Jede Lösung dieses Konflikts ist vorläufig und angreifbar. Die Demokratie beruht nach dieser Sichtweise auf dem paradoxen Prinzip der An-Archie, dem Fehlen eines letzten Prinzips oder einer letzten Grundlage (*arché*).¹⁶

15 Vgl. Claude Lefort: „Die Frage der Demokratie“, in: Ulrich Rödel (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2000, S. 281-297.

16 Vgl. die Ausarbeitung von Leforts Demokratietheorie durch Miguel Abensour: „*Démocratie sauvage et principe d’anarchie*“ in: ders., *La démocratie contre l’État. Marx et le moment machiavélien*, Paris: Félin 2004, S. 161-190.

- In derselben Weise ist das *Subjekt* der Demokratie, „das Volk“, wesentlich unbestimmt. Demokratietheoretiker bezeichnen als das „demokratische Paradox“ die Idee, dass es keinen demokratischen Weg gibt, das demokratische „Volk“ abzugrenzen, weil eine demokratische Entscheidung darüber gerade eine solche Abgrenzung bereits voraussetzt.¹⁷ Eine Möglichkeit, auf dieses Paradox zu reagieren, besteht darin zu sagen, dass „das Volk“ *jeden* einschließt. Es ist prinzipiell universell. Jacques Rancière treibt diese Logik einen Schritt weiter, indem er Demokratie nicht nur als Herrschaft eines *jeden*, sondern *jedes beliebigen* (*n'importe qui*) versteht.¹⁸ Die Demokratie ist folglich ein Prinzip, das den Herrschaftsanspruch jeder spezifischen Person oder Gruppe erschüttert. Mehr als ein bloßes Unbestimmtheitsprinzip wird sie damit zu einer Figur der Unterbrechung, auf deren Grundlage jede Hierarchie oder Ausschließung angegriffen werden kann. Sie ist ein Mittel im Kampf für die Einschließung der Ausgeschlossenen.
- Schließlich ist der *Inhalt* der Demokratie, sind die Prädikate, die ihr als unbegrenzt ausdehnbarem Subjekt zugesprochen werden können, ebenso wesentlich unbestimmt. Das wurde von Etienne Balibar gezeigt, der zwei Ideen untersuchte, mit deren Hilfe die moderne Demokratie üblicherweise definiert wird: Freiheit und Gleichheit. Balibar zufolge sind sie im Unterschied zur herkömmlichen Sichtweise, die eine unaufhebbare Spannung zwischen diesen beiden Ideen ausmacht, in der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte der Französischen Revolution wechselseitig voneinander abhängig und verstärken einander: Eine Einschränkung der einen bedeutet, die andere ebenfalls einzuschränken, während sich die eine nur ausweiten lässt, wenn die andere ebenfalls ausgeweitet wird. Beide bilden letztlich ein einziges universelles Prinzip, *égalité*, das intern unbegrenzt ist.¹⁹ Für Balibar steckt dieses Prinzip den Rahmen für eine moderne, emanzipatorische Politik ab, die als ein unaufhörliches Bemühen darum verstanden wird, Freiheit und Gleichheit durch die Überwindung partikularer Einschränkungen ihrer Tiefe und Reichweite zu erweitern.

Diese drei Elemente der modernen Demokratie – ihre Vorläufigkeit, ihr unbegrenztes Subjekt und die unbegrenzte gleiche Freiheit, die dieses Subjekt verwirklichen sollte – haben zur Folge, dass sie sowohl in sich selbst ohne Fundament als auch grenzenlos ausdehnbar ist. Es ist diese Eigenschaft, so meine These, die sie zum politischen Gegenstück der modernen Konzeption des Fortschritts macht: Sie schreibt eine Bewegung in Richtung immer größerer Freiheit, Gleich-

17 Vgl. Chantal Mouffe: *The Democratic Paradox*, London: Verso 2000.

18 Vgl. Jacques Rancière: *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002, Kap. 1 und 2.

19 Vgl. Etienne Balibar: „Droits de l'homme‘ et ‚droits du citoyen‘: La dialectique moderne de l'égalité et de la liberté“, in: ders., *Les frontières de la démocratie*, Paris: La Découverte 1992, S. 124-150.

heit und Einbeziehung vor, die keinen bestimmaren Endpunkt hat. Obwohl die eben diskutierten Beiträge zur Demokratietheorie aus einem Bereich stammen, der üblicherweise als „poststrukturalistisch“ bezeichnet wird, gehören sie doch nicht weniger zum Erbe der Aufklärung. Bereits das kantische Rechtsprinzip, das besagt, dass die Freiheit eines jeden nur durch die gleiche Freiheit der anderen beschränkt werden darf,²⁰ ist zumindest in seinen Implikationen mit der Forderung nach unbegrenzter *égalité* identisch. In diesem Sinne eröffnet der demokratische Fortschritt einen Horizont und eine Aufgabe, deren Grenzen, wie Adorno in unserem Motto schreibt, nicht genau umrissen werden können, ohne zugleich ihr zukünftiges Potential einzuschränken. Derrida eignet sich diesen unbegrenzten Horizont und diese Aufgabe an, ohne ihre beunruhigende Kraft zu verschweigen.

3. Fortschritt und kommende Demokratie

Ein bemerkenswertes Merkmal von Derridas wichtigstem Beitrag zur politischen Theorie, seinem Begriff der kommenden Demokratie (*démocratie à venir*), besteht darin, dass er sie an keiner Stelle mit Hilfe des Begriffs der „Herrschaft des Volkes“ definiert. In der Tat hat er es seit seiner ersten Verwendung dieses Begriffs im Jahr 1990 in der Regel vermieden, ihn überhaupt zu definieren. Statt dessen hat er ihn konsistent mit Hilfe jener doppelten Geste entfaltet, die für seine Behandlung aller affirmativen Begriffe – angefangen beim Begriff der Gerechtigkeit über den Begriff der Vergebung bis hin zur Gastfreundschaft – charakteristisch ist, die er seit der so genannten (und häufig bestrittenen²¹) „ethischen Wende“ der 1980er Jahre entwickelt hat. Auf der einen Seite übernimmt Derrida die ererbte Bedeutung dieser Begriffe und untersucht ihren Gebrauch in der westlichen philosophischen Tradition, um die uneingestanden Einschränkungen und Qualifizierungen aufzuzeigen, mit denen sie belastet sind. Als Einschränkungen und Qualifizierungen erscheinen sie freilich erst vor dem Hintergrund einer „reinen“, unbedingten Version der zugrunde liegenden Idee, die nirgendwo ausbuchstabiert wird, obwohl sie in jedem einzelnen Fall intuitiv plausibel zu sein scheint.

Diesen doppelten, zugleich kritischen wie affirmativen Bezug auf die Demokratie hebt Derrida in *Politik der Freundschaft* ausdrücklich hervor:

Soll man die Dekonstruktion eines weithin herrschenden Begriffs der Demokratie ihrerseits noch im Namen der Demokratie, einer kommenden und im Kommen bleibenden Demokratie in Angriff nehmen? Die Dekonstruktion all der Prädikate, die in jenem Be-

20 Vgl. Immanuel Kant: Die Metaphysik der Sitten, in: ders., Werke, Bd. 6, hg. v. der königlich-preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Verlag Georg Reimer 1907, S. 203-493, hier: S. 230-231.

21 Derrida bestreitet, dass es eine solche Wende gegeben hat.

griff zusammentreten, unter dessen Hinterlassenschaften man unweigerlich auch auf das Gesetz der Geburt und Abstammung stößt, auf das natürliche oder „nationale“ Gesetz, auf das Gesetz der Homophilie und des Autochthonen und auf jene staatsbürgerliche Gleichheit (die Isonomie), die sich auf die Gleichheit der Geburt (die Isogonie) gründet, auf die Gleichheit der Abstammung als Bedingung einer Berechnung der Einwilligung und also der Aristokratie der Tugend und der Weisheit, etc.?²²

Dass Derrida diese Frage positiv beantwortet, macht sichtbar, dass er einen positiven Bezug auf die Demokratie nur deswegen beibehält, um sich *gegen* die real existierenden Demokratien auf sie zu berufen, die jede für sich die Prinzipien der Inklusion, Freiheit und Gleichheit gefährden. Die Demokratie bleibt „im Kommen“, insofern die Wirklichkeit der Demokratie ihrer Idee immer schon unangemessen war und bleiben wird. Wie ich allerdings vor allem mit Blick auf die spätere Verteidigung und Verdeutlichung dieser Idee in *Schurken*²³ zeigen möchte, besteht diese Unangemessenheit in verschiedenen Dimensionen, von denen einige in der Tradition der modernen, kantischen Konzeption des Fortschritts stehen (1), während andere sie erweitern (2) und einige, wie ich argumentieren werde, nicht nur sie, sondern ebenso die moderne Konzeption des Politischen insgesamt in Frage stellen (3).

(1) Derridas doppelte Entfaltung der Idee der Demokratie kann zunächst mit den drei Aspekten der oben dargestellten fortschrittlichen Auffassung der Demokratie in Verbindung gebracht werden. Dies geht aus der Erläuterung hervor, die Matthias Fritsch von ihr gibt, derzufolge sie auf der „normativen Bekräftigung der Offenheit der Zukunft beruht“. Fritsch konzentriert sich auf drei Aspekte dieses Gedankens:²⁴

- „Wenn man die Demokratie kritisiert“, schreibt Fritsch, „geschieht dies im Namen der Demokratie.“ Wie in Leforts an-archischer Konzeption berücksichtigt, Derrida zufolge, „der Ausdruck ‚kommende Demokratie‘ die absolute und intrinsische Historizität des einzigen Systems, welches das Recht auf Selbstkritik und Perfektibilität – die Formel einer Autoimmunität – in sich, in seinen Begriff, aufnimmt.“²⁵ Demokratie kann immer im Namen der Demokratie kritisiert werden. In diesem Sinne, so Derrida, „[steht] [d]er Ausdruck ‚kommende Demokratie‘ für eine kämpferische und schrankenlose Kritik“ und fungiert „[a]ls Waffe gegen die Feinde der Demokratie“,²⁶ während er zugleich verhindert, dass die Demokratie zum Alibi oder zur Entschuldigung

22 Jacques Derrida: Politik der Freundschaft, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002, S. 153f.

23 Vgl. Jacques Derrida: Schurken. Zwei Essays über die Vernunft, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2003.

24 Matthias Fritsch: „Derrida’s Democracy to Come“, in: Constellations 9 (2002), S. 574-597, hier: 577-580. Ich habe die Reihenfolge von Fritschs Punkten verändert, um sie an die des vorhergehenden Abschnitts anzupassen.

25 J. Derrida: Schurken, S. 124.

26 Ebd., S. 123.

ihrer undemokratischen Aspekte verkommt. Insofern sie Selbstbefragung und Selbstkritik nicht nur erlaubt, sondern auf ihnen basiert, ist die Demokratie schon aufgrund der ihr eigenen Gestalt auf unbegrenzte Selbstkorrektur und -verbesserung ausgerichtet.

- Die „Offenheit“ der Demokratie, fährt Fritsch fort, „erstreckt sich auch auf die Subjekte“ der Demokratie. Hier nähert sich Derridas Konzeption derjenigen Rancières. Demokratie, schreibt Derrida, ist „das einzige universalisierbare [Verfassungsmodell], und darin liegt seine Chance und seine Zerbrechlichkeit“.²⁷ Die Rechte, die die Demokratie verleiht, gelten prinzipiell für *jeden beliebigen (n'importe qui)*, „vor jeder metaphysischen Bestimmung des ‚Irgendwer‘ als Subjekt, menschliche Person, Bewußtsein, vor jeder rechtlichen Festlegung als Gleicher, Landsmann, Artgenosse, Bruder, Nächster, Glaubensbruder oder Mitbürger.“²⁸ Das Subjekt der Demokratie kann unbegrenzt ausgedehnt werden. Es ermöglicht eine „Ausweitung des Demokratischen über die nationalstaatliche Souveränität, über die Staatsbürgerschaft hinaus“²⁹, bis hin an die Grenzen der menschlichen Gattung.³⁰
- Schlussendlich, so Fritsch, „gesteht die Demokratie ihre eigene konstitutive Unvollständigkeit“, eine „notwendige Unangemessenheit von Ideal und Wirklichkeit“ ein. Sie ermöglicht, „dass sich für die Perfektionierbarkeit Gelegenheiten eröffnen“. Wie bei Balibar erscheinen diese Gelegenheiten, die Demokratie auszudehnen, für Derrida zunächst einmal negativ, als Negationen partikularer, unsichtbarer oder als selbstverständlich vorausgesetzter Verweigerungen der *égalité*. Jede Verweigerung demokratischer Universalität – die Abgeschlossenheit der Autochthonie; das Modell der Familie, speziell des Bruders auf Kosten der Schwester; die Beschränkung des Bürgerstatus auf eine Aristokratie der tugendhaften und weisen Menschen – enthält die Chance der Einbeziehung und Gleichstellung. Die Perfektibilität der Demokratie passt ebenso wie die Arbeit der Selbstkritik und der Erweiterung des demokratischen Subjekts hervorragend in den Rahmen des modernen Fortschrittsdenkens: Obwohl die Verleugnungen des demokratischen Gedankens möglicherweise nie ein Ende haben werden, liefert uns die Idee der Demokratie gleichwohl eine Aufgabe sowie eine Bahn, entlang der wir sie verfolgen können, indem sie uns dazu anhält, unaufhörlich gegen willkürliche Einschränkungen des Prinzips der Demokratie zu kämpfen.

(2) Derridas Konzeption von Demokratie scheint bis hierher in der kantischen, progressivistischen Tradition zu stehen: Die kommende Demokratie wäre eine unabgeschlossene, vielleicht unendliche Aufgabe, die unsere Anstrengungen aber nichtsdestoweniger orientieren kann. Allerdings hat Derrida von Beginn an Vor-

27 Ebd., S. 124.

28 Ebd., S. 123.

29 Ebd., S. 124f.

30 Vgl. Jacques Derrida: *L'Animal que donc je suis*, Paris: Galilée 2006.

behalte – die, wie er warnend hinzufügt, keine Einwände darstellen – gegen diese kantische Konzeption zum Ausdruck gebracht. Obwohl er zugibt, dass „die regulative Idee in Ermangelung eines Besseren [...] vielleicht ein letzter Rückhalt bleibt“³¹, hat er ihrer Anziehungskraft doch widerstanden. Er besteht darauf, dass die kommende Demokratie „weder die Idee im Kantischen Sinne noch den heutigen, determinierten, begrenzten Demokratiebegriff, sondern die Demokratie als Erbe eines Versprechens“³² meint. Wie aber unterscheidet sich dieses „Erbe eines Versprechens“ dann von der kantischen regulativen Idee? Und was bedeutet dies für unser Verständnis von Fortschritt?

Derridas erster Einwand gegen die regulative Idee lautet, dass „die regulative Idee in der Ordnung des Möglichen (verbleibt), [...] ein zweifellos mögliches, wengleich ins Unendliche aufgeschobenes Ideal“³³ darstellt. Für ihn gilt dagegen:

[D]ie Demokratie bleibt künftig, bleibt im Kommen, bleibt, indem sie kommt, das ist ihr Wesen, sofern sie bleibt: Sie wird nicht allein unbegrenzt vervollkommnungsfähig, also stets unzulänglich und zukünftig sein; der Zeit des Versprechens angehörend, wird sie vielmehr stets, in jeder ihrer künftigen Zeiten, künftig und im Kommen bleiben: Selbst wenn es Demokratie gibt – sie existiert nicht, sie ist nie gegenwärtig, sie bleibt das Thema eines nicht darstellbaren und nicht zur Anwesenheit zu bringenden Begriffs.³⁴

Das heißt, „daß die Demokratie niemals existieren wird im Sinne von gegenwärtiger Existenz: nicht nur weil sie aufgeschoben wird, sondern auch weil sie in ihrer Struktur stets aporetisch bleiben wird.“³⁵ Nun kann auch eine kantische Idee nicht als Gegenstand der Erfahrung existieren, allerdings nur aus dem Grund, weil es keinen empirischen Zirkel geben darf: Die Idee ist eine Abstraktion, der in der Welt nichts entsprechen kann. Was Derrida im Sinn hat, kann dagegen aus internen Gründen nicht einmal *als Idee* existieren.

Die Demokratie hat zum Teil deswegen eine aporetische Struktur, weil sie sich aus heterogenen, ja sogar inkommensurablen Elementen zusammensetzt. Nehmen wir zum Beispiel Freiheit und Gleichheit: Während diese beiden Werte nach Balibar miteinander verträglich sind und sich sogar gegenseitig verstärken, sagt Derrida, „daß die Gleichheit Maß und Kalkül (also Bedingtheit) dort einzuführen strebt, wo die Freiheit ihrem Wesen nach unbedingt, unteilbar, jedem Kalkül und Maß fremd ist.“³⁶ Sich die Versöhnung dieser beiden unvereinbaren Elemente vorzustellen, würde bedeuten, den Motor des demokratischen Fortschritts zum Stillstand zu bringen, denn es würde verlangen, dass wir das aktuelle

31 J. Derrida: Schurken, S. 119.

32 Jacques Derrida: „Außer dem Namen (Post-Scriptum)“, in: ders., Über den Namen. Drei Essays, Wien: Passagen-Verlag 2000, S. 63-122, hier: S. 113.

33 Ebd.

34 J. Derrida: Politik der Freundschaft, S. 409.

35 J. Derrida: Schurken, S. 123f.

36 Ebd., S. 73f.

Verständnis ihrer wechselseitigen Begrenzung akzeptieren. Wenn wir aber das, was heutzutage möglich scheint, akzeptieren – oder umgekehrt, wenn wir es unterlassen auf dem zu bestehen, was *un*-möglich erscheint –, akzeptieren wir die Grenzen, die heutzutage die demokratische Praxis und das demokratische Ideal einschränken. Das Unmögliche als solches anzuerkennen ist daher die Bedingung der Möglichkeit dafür, über das, was heute möglich scheint, hinauszugehen.³⁷ Nur durch das Streben nach dem Unmöglichen können wir neue Möglichkeiten möglich machen.

Ein weiterer Einwand gegen die regulative Idee hängt mit Derridas Phänomenologie der praktischen Erfahrung und insbesondere mit seiner Konzeption der Zeit zusammen.³⁸ Eine Grundlage des Verlangens nach zukünftigem Fortschritt und die Quelle, aus der dieser Fortschritt entspringen kann, ist, wie er in *Marx' Gespenster* hervorhebt, das uneingelöste Vermächtnis der Vergangenheit, das die Gegenwart heimsucht.³⁹ In einer der frühesten Bezugnahmen auf diese Idee erklärt er: „Gemeint ist eine Demokratie, die sich durch die Struktur des Versprechens ausweisen muß – und folglich durch das Gedächtnis dessen, was hier und jetzt zukunftssträchtig ist.“⁴⁰ Obwohl der Impuls der Idee der Demokratie aus der Vergangenheit kommt, entfaltet er seine Wirkung doch in der Gegenwart. Es wäre folglich ein Fehler, die kommende Demokratie in kantischen Begriffen als zukünftig oder ideal zu begreifen, denn wir erfahren sie jetzt: „[E]s [das Unmögliche der kommenden Demokratie, M.W.] eilt mir voraus und erfaßt mich hier und jetzt auf nicht virtualisierbare Weise, *in actu* und nicht *in potentia*. [...] Dieses Un-mögliche ist also keine (regulative) *Idee* und kein (regulierendes) *Ideal*. Es ist das, was obendrein unbestreitbar *real* ist. Und sinnlich. Wie der andere.“⁴¹

Die andere Hälfte dieser Darstellung praktischer Erfahrung legt den Fokus auf die Entscheidung. Nach Derrida beruht Verantwortung immer auf einer Entscheidung, die *per definitionem* nicht auf die Gründe reduziert werden kann, aus denen sie getroffen wird. In einer berühmten Stelle in *Gesetzeskraft* insistiert er – mit der Formel Kierkegaards, dass die Entscheidung der Wahnsinn ist – darauf, dass das Element der Verantwortung in der Entscheidung erst dann ins Spiel kommt, wenn uns die Gründe ausgehen. Wenn normative Zielvorstellungen wie die Demokratie als formalisierbar, repräsentierbar oder erkennbar vorgestellt würden, würde dies unsere Verantwortung für ihre Realisierung beschränken. Derrida erklärt dies in einem späten Interview:

37 Vgl. Penelope Deutscher: „Loving the Impossible: Derrida, Rousseau, and the Politics of Perfectibility“, in: Stephen H. Daniel (Hg.), *Current Continental Theory and Modern Philosophy*, Evanston: Northwestern University Press 2005, S. 223-239.

38 Vgl. Richard Beardsworth: *Derrida & the Political*, London: Routledge 1996.

39 Jacques Derrida: *Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2004, Kap. 4, S. 135-171.

40 Jacques Derrida: „Das andere Kap“, in: ders., *Das andere Kap. Zwei Essays zu Europa*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1992, S. 7-80, hier: S. 57.

41 J. Derrida: *Schurken*, S. 120.

Wo es sie gibt, wo Verantwortungen zu übernehmen und Entscheidungen zu fällen sind, die solche genannt werden können, gehören sie zu einer Zeit des Wagnisses und der Glaubensakte. Wenn ich entscheide, weil *ich weiß*, in den Grenzen dessen, was *ich weiß* und *tun zu müssen weiß*, dann spule ich ein vorhersehbares Programm ab, und man kann weder von Entscheidung noch von Verantwortung noch von Ereignis reden.⁴²

Derridas Konzeption scheint sich also vor allem *epistemologisch* von den klassisch-modernen Konzeptionen des demokratischen Fortschritts zu entfernen: Wir können nicht wissen, was geschehen kann und wird; wir sollten deshalb vermeiden, dass unsere begrenzten Ansichten ungedachten Möglichkeiten und Verantwortlichkeiten im Weg stehen. Aus diesen Gründen gilt, „daß es das demokratische Gebot verbietet, die Demokratie auf später zu verschieben oder sich von einem Ideal oder einer regulativen Idee bestimmen, beruhigen, abspesen oder trösten zu lassen.“⁴³ Das ist, wie ich meine, die Bedeutung von Fritschs Rede von der „normativen Bekräftigung der Offenheit der Zukunft“: Um demokratischen Fortschritt zu ermöglichen, müssen wir die Unkalkulierbarkeit der Zukunft bekräftigen. Derrida geht aber noch weiter. Sein Punkt ist nicht einfach, dass wir offen gegenüber der Zukunft sein sollten, sondern dass wir dies in einer bestimmten Weise und aus einem bestimmten Grund sein sollten. Er insistiert nicht einfach auf der Begrenztheit unseres Wissens, sondern darauf, dass etwas jenseits des Wissens existiert, das es in Frage stellt. Wie ich im Folgenden erklären werde, ist dieses „etwas“, das Derridas Konzeption des demokratischen Fortschritts untermauert und motiviert, das Ethische.

(3) Das Ethische wird in der Tatsache sichtbar, dass alle vorhin aufgeführten Argumente den Anderen als das voraussetzen, was unvorhersehbar und unberechenbar – die Grundlage des Versprechens, des Ereignisses, der Verantwortung – bleibt. Der ethische Impuls, der der kommenden Demokratie zugrunde liegt, muss von allerlei neo-aristotelischen, hegelianischen, republikanischen oder kommunitaristischen Argumenten für die Notwendigkeit einer „ethischen“ Grundlage der Demokratie streng unterschieden werden. Derridas *éthique* hat nichts mit Sitten oder Sittlichkeit, geteilten Werten oder Überzeugungen zu tun. In der Nachfolge von Levinas bezieht sich sein Begriff des Ethischen vielmehr auf die Beziehung zum Anderen, vor allem auf die Beziehung zum „ganz Anderen“, den ich nicht verstehen kann und mit dem ich möglicherweise nichts gemeinsam habe. Dieses „Faktum des Anderen“, das Simon Critchley treffend dem kantischen Begriff eines „Faktums der Vernunft“ gegenüberstellt, ist in der Lage, jede geteilte Grundlage der Demokratie bzw. des demokratischen Fortschritts anzufechten.

Die kommende Demokratie ist in diesem Sinne, indem sie das Ethische im Politischen zulässt, streng genommen keine politische Idee. Stattdessen ist sie

42 Giovanna Borradori/Jacques Derrida/Jürgen Habermas: Philosophie in Zeiten des Terrors. Zwei Gespräche, Berlin, Wien: Philo-Verlag 2004, S. 157.

43 J. Derrida: Schurken, S. 151.

„stets nur an der schwankenden und unsichtbaren Grenze zwischen Recht und Gerechtigkeit, das heißt zwischen dem Politischen und dem Jenseits des Politischen“⁴⁴ zu finden. Alle Staaten, alle herkömmlichen politischen Formen sind „Kratien“, auf Herrschaft basierende Einheiten, Träger von Souveränität, Wege, die Interessen einer begrenzten Gruppe von Menschen zu koordinieren. In vergleichbarer Weise beruhen alle Begriffe der Politik und des Politischen auf dem Begriff des Gemeinwesens, einem Begriff von dem, was eine Gruppe oder eine Gemeinschaft miteinander teilt. Selbst noch die radikalen Ansätze Leforts, Rancières und Balibars, die Demokratie neu zu denken, suchen nach Wegen, die Herrschaft zu teilen. Sie streben danach, das kantische Prinzip der gleichen Freiheit über seine eigenen Grenzen hinweg auszudehnen. Die kommende Demokratie dagegen ist nach Derrida mehr und etwas anderes als eine Herrschaftsform oder ein Weg, die Machtverhältnisse zu organisieren.

Vielmehr ist eine der zentralen Implikationen von Derridas Konzeption der Ethik eine Kritik der Souveränität in allen ihren Formen, die Volkssouveränität eingeschlossen. Die kommende Demokratie kann in diesem Sinne nicht auf die Volksherrschaft, ja überhaupt nicht auf die Idee der Herrschaft reduziert werden. Eine der Thesen, die Derrida im ersten Teil von *Schurken* zu begründen versucht, lautet, dass *alle* Staaten, soweit sie im klassischen Sinn souverän, keinem äußeren Gesetz unterworfen sind, Schurkenstaaten sind (auch wenn natürlich manche – und einer im Besonderen – schurkischer sind als die anderen). Diese Kritik der Souveränität erstreckt sich auch auf andere Ebenen, besonders auf die des Subjekts. In *Politik der Freundschaft* führt Derridas Anliegen, die Offenheit gegenüber dem Anderen herauszustellen, ihn dazu, die Entscheidung als Entscheidung-des-anderen-in-mir zu fassen, wodurch ein Moment der Heteronomie und des Ausgesetztseins in sie eingeführt wird, das die Autonomie des ethischen Subjekts zerbricht. Das Gleiche gilt für die kommende Demokratie: „Es handelt sich also darum, Demokratie und Auto-nomie voneinander zu trennen, was, zugestanden, mehr als schwierig ist, un-möglich.“⁴⁵

Das Ethische stellt dadurch die Idee der Demokratie überhaupt, als ein Projekt, als etwas, das durch den Willen und durch Handeln hervorgebracht werden kann, in Frage. Sie fällt in die Domäne „dessen, was [...] dem Bereich meiner Möglichkeiten, der Ordnung des ‚Ich kann‘, der Selbstheit, des Theoretischen, Deskriptiven, Konstativen und Performativen fremd bleiben muß.“⁴⁶ Deswegen hat die Durchbrechung jeden gegebenen Rahmens durch den Anderen den Charakter eines „einzigen, unvorhersehbaren, horizontlosen, von keiner Selbstheit und keiner konventionellen, also konsensuellen Performativität beherrschbaren Ereignisses“.⁴⁷ In dem Maße, wie es sich meiner Kontrolle entzieht, „ereignet es sich ohne mein Wissen, ohne dass ich mir seiner bewusst bin oder es nach Re-

44 Ebd., S. 62.

45 Ebd., S. 120.

46 Ebd.

47 Ebd., S. 124.

geln herbeiführen kann. Unbedingte Gastfreundschaft kann nicht herbeigeführt werden, aber sie kann sich wie ein Wunder ereignen [...] in einem Moment, indem sie nicht länger dauert als einen Moment, kann sie sich ereignen.“⁴⁸

Eine Implikation dieser Theorie ist, dass die kommende Demokratie zum Teil dadurch voranschreitet, dass sie die Demokratie, die Souveränität und die Autonomie *begrenzt*. „Es ist diese Grenze“, schreibt Derrida, „die dem Motiv der Demokratie selbst, seit den Anfängen, eine selbstdekonstruktive Kraft einbeschrieben hat: Die Möglichkeit, ja die Pflicht der Demokratie, sich selbst zu delimitieren“.⁴⁹ Die vertrauteste moderne Begrenzung des Gemeinwesens und seiner Herrschaft über sich selbst ist natürlich der Liberalismus, obwohl dieser letztlich bloß die individuelle Selbstbestimmung vor der kollektiven Selbstbestimmung schützt. Derrida dagegen strebt nach einer tieferen und wohl auch universellen Grundlage für die Selbst-Begrenzung, die er in der Gastfreundschaft zu finden meint.⁵⁰ Anstatt Freiheit durch Freiheit zu begrenzen, um mit und wie Kant ein *politisches* Gleichheitsprinzip zu begründen, geht es für Derrida darum, meine Freiheit in ethischer Weise dem Ethischen, dem singulären Anspruch des Anderen zu überantworten.

Wenn die Demokratie aber nicht mehr – wie in unterschiedlicher Weise noch für Lefort, Rancière und Balibar – „Volksherrschaft“ ist, so kann sie doch auch nicht einfach das Gegenteil, eine reine Ethik der Offenheit gegenüber der Einzigartigkeit der Anderen, des Außenstehenden bzw. des Fremden sein. Vielmehr muss die unbedingte, unendliche Verantwortung gegenüber dem Fremden irgendwie verwirklicht werden:

Was *unbedingt** oder absolut bleibt, steht in Gefahr, nichts zu sein, wenn nicht *Bedingungen** etwas (ein *Ding**) daraus machen. Die (politischen, rechtlichen, ethischen) Verantwortlichkeiten finden ihren Platz, wenn sie stattfinden, in dieser Transaktion, jedesmal auf einzigartige Weise als Ereignis – zwischen den beiden Gastfreundschaften, der bedingten und der unbedingten.⁵¹

Es ist der damit verbundene Versuch, eine Brücke nicht nur zwischen heterogenen Prinzipien (Gleichheit und Einzigartigkeit), sondern auch zwischen heterogenen Handlungsmodi („einem gebieterischen Befehl [einer performativen Aufforderung] und dem geduldigen *Vielleicht* des Messianischen [der nichtperformativen Feststellung dessen, was kommt, aber auch nicht kommen oder gar bereits eingetroffen sein mag]“⁵²) zu schlagen, der die kommende Demokratie in ihrer internen Struktur aporetisch werden lässt. Wenn die Politik der Ethik niemals ge-

48 J. Derrida: „A Discussion with Jacques Derrida“, §34.

49 J. Derrida: Politik der Freundschaft, S. 156.

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

51 G. Borradori/J. Derrida/J. Habermas: Philosophie in Zeiten des Terrors, S. 171 (Im Folgenden mit einem * markierte Wörter erscheinen deutsch im Original, Anm. d. Ü.)

52 J. Derrida: Schurken, S. 130.

recht werden kann, so muss sie durch die Ethik ergänzt (*supplemented*), gebeugt (*inflected*), über sich selbst erhoben – aufgehoben* – werden. Es muss „eine unendliche Ungleichheit zwischen dem Bedingten und dem Unbedingten“⁵³ bestehen.

Die kommende Demokratie ist daher kein Regime, Modell oder Projekt in irgendeinem konventionellen Sinn, obwohl es sich bei ihr, in einer in höchstem Maße abgeschwächten Bedeutung, um ein orientierendes Ideal handelt. Der Fortschritt, der mit der ethischen Unterbrechung des Politischen gleichgesetzt werden kann, wäre auf der einen Seite reale, feststellbare *amélioration* (Taguieff), weil wir erkennen, wenn nicht sogar vorhersagen oder bestimmen können, wann eine Gemeinschaft oder eine Menge politischer Vorkehrungen gastfreundlicher (oder weniger ungastfreundlich), offener (oder weniger geschlossen) gegenüber dem Anderen wird. Auf der anderen Seite ist der Fortschritt in dem Maße unvorhersehbar und unberechenbar, wie er in einer Unterbrechung, einer Begrenzung und Verschiebung des traditionellen Telos der Demokratie, nämlich der Selbstregierung besteht. Aus kantianischer Perspektive kann die Demokratie aus demselben Grund formalisiert werden, aus dem sie auch durch ein „Volk von Teufeln“ realisiert werden kann. Das ist es, was Derrida zurückweist. Jenseits der „bloßen“ gleichen Freiheit (wie weit auch immer wir davon entfernt sind und vielleicht für immer sein werden, sie zu verwirklichen) verlangt die kommende Demokratie mehr: ein Ethos der Offenheit, eine ethische Bereitschaft, die Bestimmungen des Politischen zu befragen und außer Kraft zu setzen und mit ihnen den Verstand, durch den Kants Teufel ihre Freiheitssphären koordinieren.

Die Bewegung über die Grenzen des Wissens oder die Offenheit der Zukunft hinaus, hin zu einer ethischen Unterbrechung des Politischen, die ich im letzten Abschnitt dieses Essays nachzuzeichnen versucht habe, findet sich in einer Passage in *Marx' Gespenster*, in der Derrida das „Versprechen“ der kommenden Demokratie von der „Idee“ der Demokratie zu unterscheiden versucht und mit der ich schließen möchte:

Noch über die regulative Idee in der klassischen Form hinaus ist die Idee – wenn es denn noch eine ist – der kommenden Demokratie, ihre ‚Idee‘ als Ereignis einer verbürgten Verfügung, die befiehlt, das Kommen zu lassen, was sich niemals in Form der vollen Präsenz präsentieren wird, die Öffnung dieses Auseinanderklaffens zwischen einem unendlichen Versprechen (das niemals gehalten werden kann, zumindest weil es unendlichen Respekt vor der Singularität *und* vor der unendlichen Alterität des anderen ebenso verlangt wie vor der zählbaren, kalkulierbaren und subjektalen Gleichheit zwischen den anonymen Singularitäten) und den determinierten, notwendigen und zugleich notwendig inadäquaten Formen dessen, was sich an diesem Versprechen messen muß.⁵⁴

53 J. Derrida: „A Discussion with Jacques Derrida“, §33.

54 J. Derrida: *Marx' Gespenster*, S. 96.

„In diesem Maß“, schließt er, „wird die Wirklichkeit des demokratischen Versprechens wie die des kommunistischen Versprechens immer diese absolut unbestimmte messianische Hoffnung in ihrem Herzen tragen und tragen müssen, den eschatologischen Bezug auf die Zukunft eines Ereignisses *und* einer Singularität, einer nicht antizipierbaren Andersheit.“⁵⁵ Dieses Versprechen, das über alles Wissen oder alle Macht hinaus letztendlich auf einer sturen Hoffnung beruht, ist nach Derrida die Bedingung jedes ethischen Fortschritts im Politischen. Es handelt sich um einen Fortschritt, den ich nicht kontrollieren kann – der genau genommen von einem Kontrollverlust abhängt –, der aber nur durch mich geschehen kann und für den ich am Ende verantwortlich sein muss.

(Übersetzung aus dem Englischen: Markus Wolf⁵⁶)

Literatur

- Abensour, Miguel: „Démocratie sauvage et principe d’anarchie“ in: ders., *La démocratie contre l’État. Marx et le moment machiavélien*, Paris: Félin 2004, S. 161-190
- Adorno, Theodor W.: „Fortschritt“, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.2, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1977, S. 617-638
- Balibar, Etienne: „Droits de l’homme‘ et ‚droits du citoyen‘: La dialectique moderne de l’égalité de la liberté“, in: ders., *Les frontières de la démocratie*, Paris: La Découverte 1992, S. 124-150
- Beardsworth, Richard: *Derrida & the Political*, London: Routledge 1996
- Blumenberg, Hans: *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1966
- Borradori, Giovanna/Derrida, Jacques/Habermas, Jürgen: *Philosophie in Zeiten des Terrors. Zwei Gespräche*, Berlin, Wien: Philo-Verlag 2004
- Derrida, Jacques: „Das andere Kap“, in: ders., *Das andere Kap. Zwei Essays zu Europa*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1992, S. 7-80
- Derrida, Jacques: „Außer dem Namen (Post-Scriptum)“, in: ders., *Über den Namen. Drei Essays*, Wien: Passagen-Verlag 2000, S. 63-122
- Derrida, Jacques: „A Discussion with Jacques Derrida“, in: *theory & event* 5 (2001)
- Derrida, Jacques: *Von der Gastfreundschaft*, Wien: Passagen-Verlag 2001
- Derrida, Jacques: *Politik der Freundschaft*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002
- Derrida, Jacques: *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2003

55 Ebd.

56 Der Übersetzer bedankt sich bei Robin Celikates (Universität Gießen) für Hinweise zur Übersetzung.

- Derrida, Jacques: Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2004
- Derrida, Jacques: L'Animal que donc je suis, Paris: Galilée 2006
- Deutscher, Penelope: „Loving the Impossible: Derrida, Rousseau, and the Politics of Perfectibility“, in: Stephen H. Daniel (Hg.), Current Continental Theory and Modern Philosophy, Evanston: Northwestern University Press 2005, S. 223-239
- Fritsch, Matthias: „Derrida's Democracy to Come“, in: Constellations 9 (2002), S. 574-597
- Jameson, Fredric: The Cultural Turn, London: Verso 1998
- Kant, Immanuel: Die Metaphysik der Sitten, in: ders., Werke, Bd. 6, hg. v. der königlich-preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Verlag Georg Reimer 1907, S. 203-493
- Kant, Immanuel: Werke, Bd. 8, hg. v. der königlich-preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Verlag Georg Reimer 1912
- Kant, Immanuel: „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“, in: ders., Werke, Bd. 8, S. 15-32
- Kant, Immanuel: „Zum ewigen Frieden“, in: ders., Werke, Bd. 8, S. 341-386
- Koselleck, Reinhart/Meier, Christian: „Fortschritt“, in: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck (Hg.), Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Bd. 2, Stuttgart: Ernst Klett 1975, S. 351-423
- Lefort, Claude: „Die Frage der Demokratie“, in: Ulrich Rödel (Hg.), Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2000, S. 281-297
- Lübbe, Herrmann: „Evolutionäre Beschleunigung und historisches Bewußtsein“, in: ders., Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pragmatik der Historie, Basel, Stuttgart: Schwabe & Co. 1977, S. 304-335
- Mann, Michael: The Dark Side of Democracy. Explaining Ethnic Cleansing, New York: Cambridge University Press 2004
- Mouffe, Chantal: The Democratic Paradox, London: Verso 2000
- Rancière, Jacques: Das Unvernehmen. Politik und Philosophie, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002
- Taguieff, Pierre-André: Du progrès. Biographie d'une utopie moderne, Paris: Librio 2001

Jenseits von Prozedur und Substanz.

Jacques Derrida und die normative

Demokratiethorie

OLIVER FLÜGEL

Die Diskussionen der normativen Demokratiethorie der Gegenwart werden ebenso wie die Überlegungen in den Hauptströmungen der praktischen Philosophie im Wesentlichen durch zwei Grundpositionen geprägt: Auf der einen Seite steht dabei ein – in loser ideengeschichtlicher Nachfolge des Aristoteles – an substanziellen Überlegungen orientierter Ansatz, der in der zeitgenössischen politischen Theorie vor allem von Autorinnen und Autoren kommunitaristischer Provenienz stark gemacht wird. Auf der anderen Seite sind hingegen jene Positionen zu verorten, die – wie etwa der politische Liberalismus, aber prominent auch die Diskurstheorie Jürgen Habermas' – ein Ende substanziellen Denkens proklamieren und stattdessen auf prozedurale Lösungsvorschläge setzen. Jacques Derridas politische Philosophie, die sich gemäß der heideggerschen Neuausrichtung von Philosophie als ein Ins-Fragen-Kommen und Im-Fragen-Bleiben versteht, lässt sich als grundsätzliche Alternative zu beiden Positionen rekonstruieren. In exemplarischer Abgrenzung zu den demokratiethoretischen Überlegungen Charles Taylors und Habermas' wird es im Folgenden in erster Linie darum gehen, Derridas Beitrag zu den Problemen und Fragestellungen einer normativen Demokratiethorie zu diskutieren. Im Zentrum steht dabei eine Auseinandersetzung mit seinem Denken einer *démocratie à venir*, das auf sein Anregungspotential für eine normative Theorie der Demokratie kritisch befragt werden soll. Trotz verschiedener Probleme, die im Verlauf dieser Befragung hervortreten werden, bietet Derridas politische Philosophie, so meine These, fruchtbare Anregungen für eine Theorie reflexiver Institutionen, auf deren Grundlage sich die Konturen einer normativen Demokratiethorie gewinnen lassen. (Eingedenk der gebotenen Kürze kann ich Derridas Denken nur bis zu dem Punkt rekonstruieren, an dem seine Fruchtbarkeit für eine andere normative Theorie der Demokratie sichtbar

wird. Sie zu entfalten, bedürfte der Durchführung einer Theorie reflexiver Institutionen, die hier nicht geleistet werden kann.)

Diese Argumentation werde ich in drei Schritten thetisch skizzieren. Anhand der kommunitaristisch ausgerichteten politischen Theorie Charles Taylors wird zunächst die Vorstellung thematisch, demokratisches Selbstregieren sei auf eine durch gemeinschaftliche Hintergrundbilder gespeiste Kollektivethik konstitutiv verwiesen (1). Demgegenüber versucht Habermas durch seine diskurstheoretische Begründung des demokratischen Rechtsstaates¹ eine prozeduralistische Normativität demokratischen Selbstregierens zu denken, die ohne den Rückhalt durch eine gemeinschaftliche Ethik auszukommen vermag (2). Gegen diese beiden *prima facie* disparaten Positionen lässt sich mithilfe der Dekonstruktion ein gemeinsamer Einwand geltend machen: Sowohl Habermas als auch Taylor bemühen sich in gewisser Weise um eine *Grundlegung* der Demokratie und verbleiben damit im Bannkreis jenes aneignenden Logozentrismus, dessen Grund aufzuwühlen sich Derrida anschickt. Innerhalb seiner politischen Philosophie bemüht er sich – und damit geht er über die bloß negative Aufgabe des Aufwühlens hinaus – positive Peripetien zumindest vorzubereiten (3).

1. Das gute Leben (in) der Gemeinschaft und die Idee der Demokratie: Charles Taylor

Taylor entwirft das Programm seiner politischen Philosophie und Theorie unter der für seine Überlegungen leitenden Fragestellung *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?*² Instruktiv für sein Verständnis politischer Selbstbestimmung sind hierbei kategoriale Überlegungen, die er im Anschluss an den bis heute bahnbrechenden Aufsatz *Zwei Freiheitsbegriffe*³ von Isaiah Berlin angestellt hat.

1 Vgl. beispielsweise Jürgen Habermas: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1994; ders.: Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1999.

2 Charles Taylor: *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?* Aufsätze zur politischen Philosophie, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002. Neben den in dieser Aufsatzsammlung enthaltenen Schriften zu Fragen nach der Möglichkeit demokratischer Selbstbestimmung hat sich Taylor andernorts und an früheren Stellen seines Werkes der damit verbundenen Problemstellungen angenommen. Vgl. vor allem Charles Taylor: „Der Irrtum der negativen Freiheit“, in: ders., *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1992, S. 118-144; ders.: „Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus“, in: Axel Honneth (Hg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt/Main, New York: Campus-Verlag 1993; ders.: *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt/Main: Fischer-Verlag 1993.

3 Isaiah Berlin: „Zwei Freiheitsbegriffe“, in: ders., *Freiheit. Vier Versuche*, Frankfurt/Main: Fischer-Verlag 1995, S. 197-256.

Gleich Berlin unterscheidet Taylor einen negativen von einem positiven Begriff der Freiheit, wobei ersterer in seiner radikalen Fassung Freiheit lediglich als Wegbleiben von Hindernissen begreift und damit jenen Anspruch auf Selbstverwirklichung aufgibt, der für einen positiven Begriff der Freiheit konstitutiv ist.⁴ Die Möglichkeit eines solchen positiven Freiheitsverständnisses, das infolge seiner Konzentration auf Fragen der Selbstbestimmung eine wesentliche Voraussetzung für einen gehaltvollen Begriff von Demokratie darstellt, lässt sich durch eine gütertheoretische Unterscheidung Taylors erläutern. Dieser zufolge lassen sich konvergente Güter annehmen, die einen gemeinsamen Wert nur durch eine kontingente Interessenkonvergenz gewinnen, wohingegen gemeinsame Güter im eigentlichen Sinne von geteilten Handlungen und Bedeutungen in einem konstitutiven Sinne abhängen.⁵ Demokratietheoretisch interessant ist diese Distinktion deswegen, weil „die Identifikation des Bürgers mit der Republik als gemeinsames Unternehmen im wesentlichen die Anerkennung eines gemeinsamen Gutes ist“.⁶

Taylors eigenes Modell schließt ideengeschichtlich an Alexis de Tocquevilles Überlegungen an. Dieser hatte in seiner Studie *Über die Demokratie in Amerika*⁷ mit Nachdruck sowohl auf die Bedeutung geteilter Werte und Güter hingewiesen⁸ als auch eine besondere konzeptuelle Sensibilität für die mit der demokratischen Regierungsform verbundenen Gefahren eines Despotismus entwickelt.⁹ Diese (tocquevilleschen) Einsichten sind es, an die Taylor seine eigenen Überlegungen anschließt:

Es [Taylors Modell, O.F.] stützt sich ebenfalls stark auf die bürgerlich-humanistische

4 Der Umstand, dass Taylor seiner Selbsteinschätzung zufolge (vgl. Ch. Taylor: „Der Irrtum der negativen Freiheit“, S. 122) in seiner eigenen Betrachtung dieser begrifflichen Distinktion gegenüber den berlinschen Überlegungen den Akzent verschiebt, scheint mir ob der großen konzeptuellen Übereinstimmungen vernachlässigbar. In Taylors Rekonstruktion hatte Berlin negative Freiheit als Freiheit von Einmischungen verstanden und positive Freiheit mit Fragen der (Selbst-)Herrschaft zusammengebracht. Taylor selbst hingegen will positive Freiheit in erster Linie als „Ausübung von Kontrolle über das eigene Leben“ (ebd.) verstanden wissen und fasst sie im Gegensatz zu einem Möglichkeitsbegriff der Freiheit, wie er sich bei den meisten negativen Modellen identifizieren lässt, die lediglich auf Handlungsoptionen, nicht jedoch auf deren Realisierungsbedingungen den Blick richten, als „Verwirklichungsbegriff“, da wir nach einem positiven Verständnis nur dann frei sein können, wenn „wir tatsächlich über uns selbst und die Form unseres Lebens bestimmen“ (ebd.) – analog dazu heißt es bei Berlin: „Die positive Bedeutung des Wortes ‚Freiheit‘ leitet sich aus dem Wunsch des Individuums ab, sein eigener Herr zu sein.“ (I. Berlin: „Zwei Freiheitsbegriffe“, S. 211) Im Unterscheid zu Berlin, der vor allem auf die konstitutive Bedeutung zentraler Gehalte der negativen Freiheit für jedes Freiheitsverständnis hinweist, optiert Taylor freilich für einen Begriff positiver Freiheit.

5 Vgl. Ch. Taylor: „Aneinander vorbei“, S. 114.

6 Ebd., S. 115.

7 Alexis de Tocqueville: *Über die Demokratie in Amerika*, Stuttgart: Reclam 1985.

8 Ebd., S. 219ff.

9 Ebd., S. 340ff.

Tradition, aber anders als das auf Rousseau zurückgehende Modell. Es räumt Konkurrenz und Streit den Platz ein, der ihnen in einer freien Gesellschaft gebührt; darin unterscheidet es sich von der Theorie des Gemeinwillens. Dennoch geht dieses dritte Modell davon aus, daß es für die Mitglieder der Gesellschaft einen zentralen, einheitsstiftenden Identifikationspol gibt; darin entfernt es sich von der ökonomischen Theorie.¹⁰

Den im Zitat erwähnten Identifikationspol erblickt Taylor im Gesetz „als dem Inbegriff der zentralen Institutionen und Verfahrens des politischen Systems“,¹¹ dem er ein durch Montesquieus Idee eines Geistes der Gesetze, der in deren sittlicher Verkörperung besteht, inspiriertes Verständnis unterlegt,¹² indem er es als gemeinschaftliches Gut begreift.

Die gemeinsame Klammer von Taylors Demokratietheorie besteht in der These, dass Demokratie einer starken kollektiven Identität bedarf.¹³ Durch diese Annahme wird nicht nur das demokratiethoretische Denken Taylors verbunden, sondern sie stellt gleichzeitig den Zusammenhang zwischen diesem und seinen Überlegungen zur praktischen Philosophie her, die er ja bekanntlich als eine Erkundung der Entstehung der neuzeitlichen Identität und eine damit einhergehende Kritik individualistischer Morallehren angestrengt hatte; der Identitätstospos stellt so gesehen das einigende Band des taylorischen Denkens dar. Eine Zusammenschau dieser beiden Untersuchungsfelder unternimmt Taylor in seinem viel-diskutierten Essay über den *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*.

Dort legt er sich die für seinen eigenen Entwurf programmatische Frage vor, „ob jede auf einer Anerkennung universeller Fähigkeiten gründende Politik der allgemeinen Menschenwürde in eine derartige Homogenisierung münden muß“,¹⁴ wie sie sich nach seiner Einschätzung in einem vom kantischen Denken ausgehenden Liberalismus zum Ausdruck bringt, der Ideen des guten Lebens zugunsten eines Neutralitätsgebots verwirft.¹⁵ Gegen einen solchermaßen verstandenen Liberalismus bringt er im Kern zwei Argumente in Anschlag, die dessen Forderungen den Boden entziehen sollen. Das erste Argument wendet gemeinsam mit Vertretern einer Politik der Differenz gegen einen auf Neutralität bedachten Liberalismus ein, dass dieser die kulturelle Reproduktion besonderer Gemeinschaften konzeptuell nicht gewährleisten könne, da er die Besonderheiten zugunsten der Neutralität einebene.¹⁶ Mit dem zweiten Argument attackiert er diesen Liberalismus gleichsam frontal, indem er die Plausibilität von dessen eigenen

10 Ch. Taylor: „Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?“, in: ders., *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?*, S. 11-19, hier: S. 19.

11 Ebd.

12 Vgl. Charles-Louis de Montesquieu: *Vom Geist der Gesetze*, Stuttgart: Reclam 1994.

13 Charles Taylor: „Demokratie und Ausgrenzung“, in: ders., *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?*, S. 30-50, hier: S. 32.

14 Ch. Taylor: *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, S. 43.

15 Vgl. ebd., S. 50f.

16 Ebd., S. 55.

Prämissen in Zweifel zieht. Entgegen dem liberalen Selbstverständnis könne mitnichten von einer kulturellen Neutralität einer Politik der rechtlichen Gleichbehandlung gesprochen werden, stattdessen zehrten auch deren zentrale Annahmen von einem spezifischen kulturellen Substrat:

Der Liberalismus ist nicht die Stätte eines Austauschs aller Kulturen, er ist vielmehr der politische Ausdruck eines bestimmten Spektrums von Kulturen und mit einem anderen Spektrum anderer Kulturen unvereinbar. [...] All dies bedeutet, daß der Liberalismus vollständige kulturelle Neutralität nicht beanspruchen kann und nicht beanspruchen sollte.¹⁷

Gegen diesen prozeduralen Liberalismus, der eine substanzielle Bestimmung kollektiver Ziele für unvereinbar mit dem Anspruch auf die Gewährleistung gleicher Rechte erachtet, schließt sich Taylor einer anderen, in seinen Ausführungen begründungstheoretisch recht diffus bleibenden liberalen Konzeption an, die davon ausgeht, dass es sehr wohl möglich sei, „eine Gesellschaft [...] um eine bestimmte Definition des guten Lebens [zu] organisieren, ohne daß man darin eine Herabsetzung derer sehen müsste, die sich diese Definition selbst nicht zu eigen machen“.¹⁸ In der Durchführung dieses Programms allerdings greift Taylor auf die Konzeption einer – am Beispiel Québecks erläuterten – aktiven Homogenisierungspolitik zurück, die in normativer Hinsicht bedenklich erscheinen muss. Einer solchen Vorstellung sind, so mein doppelter Einwand gegen Taylors Neo-Aristotelismus, unter den pluralistischen Bedingungen der Gegenwartsgesellschaften nicht nur in soziologischer Perspektive die lebensweltlichen Substrate abhanden gekommen, sondern dieser Umstand lässt sie zudem in normativer Hinsicht bedenklich erscheinen. Wie Judith Butler im Anschluss an Überlegungen, die Theodor W. Adorno in seinen Vorlesungen über die *Probleme der Moralphilosophie*¹⁹ angestellt hat, festhält, nimmt der Rekurs auf eine kollektive Ethik, deren Geltung soziologisch problematisch geworden ist, zwangsläufig repressive und gewaltsame Züge an.²⁰

2. Demokratischer Prozeduralismus: Jürgen Habermas

Auf diese begründungs- und institutionentheoretischen Schwierigkeiten einer kommunitaristischen Demokratietheorie reagieren kantianische Zugänge zur politischen Philosophie, indem sie ethische Fragen des guten Lebens von solchen

17 Ebd., S. 57.

18 Ebd., S. 53.

19 Theodor W. Adorno: *Probleme der Moralphilosophie*, in: ders., *Nachgelassene Schriften*, Abt. IV, Bd. 10, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1996.

20 Judith Butler: *Kritik der ethischen Gewalt*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2003, S. 12ff.

der (politischen) Gerechtigkeit zu scheiden bedacht sind – zwar soll die Reflexion des guten Lebens keineswegs gänzlich verdrängt werden, doch wird eine von ihr unabhängige Begründung und Rechtfertigung der Perspektive der Gerechtigkeit gefordert. Habermas versucht durch seine diskurstheoretische Begründung des demokratischen Rechtsstaates²¹ eine prozeduralistische Normativität demokratischen Selbstregierens zu denken, die ohne den Rückhalt durch eine gemeinschaftliche Ethik auszukommen vermag.²²

Als Schlüssel zu seinem Verständnis einer prozeduralistischen Demokratietheorie lässt sich die – den Begriff des modernen Rechts und die Idee demokratischen Selbstregierens amalgamierende – These vom „internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie“²³ verstehen. In dem gleichnamigen Aufsatz aus dem Jahre 1994, dem das voranstehende Zitat entstammt, fasst Habermas diesen

21 Vgl. beispielsweise Jürgen Habermas: Faktizität und Geltung u. d. d. s.: Die Einbeziehung des Anderen.

22 Dieses rein formalistische Bild einer diskurstheoretischen politischen Theorie verdankt sich drei Retuschen, die zumindest benannt werden sollen. Erstens weist Habermas in *Faktizität und Geltung* wiederholt auf die Bedeutung entgegenkommender Lebenswelten, in denen sich eine liberale Kultur bereits etabliert hat, hin. Allerdings verbindet sich mit der Inblicknahme der soziologischen Ermöglichungsbedingungen jenes anspruchsvollen Typs demokratischen Selbstregierens, der ihm konzeptuell vorschwebt, keine prinzipielle Revision seines begründungs- und rechtfertigungstheoretischen Prozeduralismus. Ähnliches scheint, zweitens, auch für die in jüngeren Aufsätzen zunehmend betonte Bedeutung religiöser Inspirationsquellen zu gelten: Sie mögen zwar für einige Bürgerinnen und Bürger aus deren subjektiver Wahrnehmung eine prägende Größe ihres politischen Selbstverständnisses bilden, gleichwohl müssen sie, wenngleich nicht notwendig von den Gläubigen selbst, auf ihre universalisierbaren Gehalte hin befragt werden, sollen sie Eingang in den demokratischen Diskurs finden. Vgl. Jürgen Habermas: „Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den ‚öffentlichen Vernunftgebrauch‘ religiöser und säkularer Bürger“, in: ders., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2005, S. 119-154. Ein dritter nicht-prozeduraler Zug macht sich schließlich in Habermas Stellungnahmen zu Fragen der Gentechnik bemerkbar; dort scheint sich eine Revision diskurstheoretischer Grundannahmen anzudeuten, da Habermas offensichtlich nicht länger an der Vorstellung einer deontologischen Begründung der Moral festhält, sondern eine Gattungsethik als Grundlage der Moral einführt. Zwar liegt die Vermutung nahe, dass dies auch konzeptuelle Auswirkungen auf die Konturen der politischen Theorie der Diskurstheorie haben dürfte, allerdings hat Habermas selbst diesen Zusammenhang bislang noch nicht hergestellt. Vgl. v. a. Jürgen Habermas: *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2001. Zur Kritik dieser Neuausrichtung der Diskurstheorie vgl. Rainer Forst: „Moralische Autonomie und Autonomie der Moral. Zu einer Theorie der Normativität nach Kant“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 52 (2004), S. 179-197. Trotz dieser drei „Abweichungen“ von einem reinen Prozeduralismus scheint es mir insgesamt gleichwohl gerechtfertigt, Habermas’ politische Theorie in der Form, die er ihr in *Faktizität und Geltung* verleiht, unter dem Titel des Prozeduralismus zu diskutieren.

23 Jürgen Habermas: „Über den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie“, in: ders., *Die Einbeziehung des Anderen*, S. 293-305, hier: S. 293.

Gedankengang in zwei aufeinander aufbauenden Argumentationsschritten konzis zusammen: In einem ersten Schritt bemüht er sich darum, die Idee der Volkssouveränität mit der Vorstellung von Menschenrechten zu verknüpfen. Sein Kerngedanke besteht darin, dass Menschenrechte unter modernen Bedingungen einer sich selbst regierenden politischen Gemeinschaft nicht von außen übergestülpt werden können, da Rechtsregelungen, mögen sie auch noch so basal sein, intern durch demokratische Verfahren²⁴ hervorgebracht werden müssen, insofern sie Legitimität genießen können sollen. Folgt man diesem Gedanken, dann wird deutlich, dass die Vermittlung von Menschenrechten und Volkssouveränität nur darin bestehen kann, beide als gleichursprünglich zu verstehen: Menschenrechte, verstanden als basale Freiheitsrechte, bilden das rechtliche Postament der Idee der Volkssouveränität – erst durch sie werden die gesellschaftlichen Subjekte in den Stand versetzt, sich am gemeinsamen Projekt demokratischen Selbstregierens beteiligen zu können. Gleichzeitig aber ist es eben jener Weg einer kollektiven Selbstbestimmung, durch den sich das Ingeltungsein von Menschenrechten erst zu legitimieren vermag: „Menschenrechte, die die Ausübung der Volkssouveränität *ermöglichen*, können dieser Praxis nicht von außen auferlegt werden.“²⁵

Durch diesen argumentativen Zug können zwar jene Menschenrechte, denen eine Bedeutung bei der Ausübung politischer Autonomie beikommt, mit der Idee der Demokratie verkoppelt werden; unklar ist allerdings noch, inwiefern davon auch die Typen von Rechten mitabgedeckt sind, die die Gruppe der klassischen subjektiven Rechte bilden. Da es Habermas jedoch um den Aufweis eines internen Verweisungszusammenhangs von Rechtsstaat und Demokratie im ganzen geht – schließlich besteht sein Explikationsziel darin, einen notwendigen Nexus von Rechtsstaat und Demokratie auszuweisen –, gibt er der Gleichursprünglichkeitsthese die sie in einem Zug präzisierende und erweiternde Fassung einer Gleichursprünglichkeit von privater und öffentlicher Autonomie. Ihr zufolge lässt sich Recht nicht ohne einen „Träger von Rechten“²⁶ konzeptualisieren. Die Adressaten des Rechts müssen aber, damit dessen Legitimität gewährleistet bleibt, gleichzeitig auch seine Autoren sein.²⁷ Diesen wechselseitigen Verweisungszusammenhang nun bringt Habermas auf die These der Gleichursprünglichkeit von privater und öffentlicher Autonomie, die gewissermaßen eine unhintergehbare Denknöwendigkeit modernen Rechts darstellt, wiewohl sie, wie Habermas moniert, von den dominanten Rechtsparadigmen invisibilisiert wird.²⁸ Habermas hat hier idealtypisch vor allem den Liberalismus, der einseitig die Bedeutung der privaten Autonomie akzentuiert und den Republikanismus, der sich in erster Li-

24 Hier wird die Idee deliberativer Verfahren auf den Plan gerufen, der ich weiter unten nachgehen werde.

25 J. Habermas: „Über den internen Zusammenhang“, S. 300, Hervorhebung im Original.

26 J. Habermas: „Über den internen Zusammenhang“, S. 301.

27 Vgl. ebd.

28 J. Habermas: „Über den internen Zusammenhang“, S. 302.

nie der Idee der öffentlichen Autonomie zuwendet, im Blick.²⁹ Die Ausgangsüberlegung von Habermas' Modell einer deliberativen Demokratie schließt an die Überlegungen zu einer im modernen Recht aufgehobenen kommunikativen Vernunft an: „In den anspruchsvollen Verfahrensbedingungen und Kommunikationsvoraussetzungen, auf die eine legitime Rechtssetzung angewiesen ist, hat die normensetzende und -prüfende Vernunft eine prozedurale Gestalt angenommen.“³⁰ Damit können in der Idee einer deliberativen Demokratie die Überlegungen zu einer im modernen Recht enthaltenen Normativität zu einer politischen Theorie der öffentlichen Entfaltung kommunikativer Vernunft verknüpft werden, die ihrerseits wiederum der bestehenden sozialen Praxis nicht einfach kontrastiv entgegengesetzt wird, sondern deren Grundzüge rekonstruktiv den politischen Prozessen selber entnommen werden sollen.³¹ Wiewohl die Vorstellung einer kommunikativen Vernunft in ihnen nur deformiert zur Geltung kommen mag, lässt sie sich, und hierin liegt Habermas' methodisch-hermeneutischer Anknüpfungspunkt, aus ihnen gleichwohl nicht gänzlich tilgen.³² Die Konturen des Projekts einer deliberativen Demokratie schließen damit einerseits an die politischen Prozesse in modernen, demokratischen Gesellschaften an, versuchen diesen allerdings andererseits zugleich eine normative Wendung zu geben; Habermas kann darum den Denkweg zu einer Theorie deliberativer Demokratie folgendermaßen skizzieren:

Im Folgenden wird das externe Verhältnis von Faktizität und Geltung zum Thema, nämlich jene Spannung, die zwischen dem diskurstheoretisch erklärten normativen Selbstverständnis des Rechtsstaates und der sozialen Faktizität der [...] politischen Prozesse besteht.³³

Dieser Spannung versucht Habermas durch normativ anspruchsvolle Verfahren zu begegnen, innerhalb derer – wodurch er an eine liberale Grundforderung anschließt – individuelle Grundrechte institutionelle Berücksichtigung finden.³⁴ Das kategoriale Herzstück solcher Prozeduren lässt sich in der, in Habermas' Denken

29 Zur Kommunitarismus-Liberalismus-Debatte vgl. den von Axel Honneth herausgegebenen Sammelband *Kommunitarismus* und unter den dortigen Beiträgen vor allem den zusammenfassenden Aufsatz von Rainer Forst: „Kommunitarismus und Liberalismus – Stationen einer Debatte“, in: A. Honneth (Hg.), *Kommunitarismus*, S. 181-212.

30 J. Habermas: *Faktizität und Geltung*, S. 349.

31 Vgl. ebd.

32 Habermas nimmt hier ein Denkmotiv wieder auf, das er mit Blick auf die der Öffentlichkeit unhintergebar innewohnende Normativität Anfang der sechziger Jahre in *Strukturwandel der Öffentlichkeit* entwickelt hat. Vgl. Jürgen Habermas: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1990.

33 J. Habermas: *Faktizität und Geltung*, S. 349f.

34 Vgl. Jürgen Habermas: „Drei normative Modelle der Demokratie“, in: ders., *Die Einbeziehung des Anderen*, S. 277-292, hier: S. 287.

seit der kommunikationstheoretischen Wende allgegenwärtigen, Idee einer „höherstufigen Intersubjektivität von Verständigungsprozessen“³⁵ identifizieren.

Scheint es nun im Lichte der diskurstheoretischen Konzeption, als könne den Schwierigkeiten einer substanziellen politischen Philosophie durch einen stärker formal und prozedural verfahrenen Zugriff begegnet werden, so macht sich gegen einen solchen Ausweg nicht nur das neoaristotelische Bedenken geltend, dass sich auch formale Konzeptionen stets einer dichterem Hintergrundüberzeugung verdanken, die dann allenfalls invisibilisiert oder, etwas weniger zurückhaltend formuliert: verdrängt werden kann. Gegen den aristotelischen Substantzialismus und den kantischen Formalismus wird von einer durch Nietzsches Denken informierten Warte aus vielmehr eine Bewegung des Aufwühlens in Gang gesetzt, die die Postamente eines substantzialistischen Aristotelismus wie auch eines formalistischen Kantianismus untergräbt. Ein solches Verständnis zeitdiagnostisch orientierten Philosophierens hält etwa Michel Foucault unter Rekurs auf Nietzsche fest³⁶ und betont dabei dessen paralysierenden Grundzug:

Die Erforschung der Herkunft schafft keine sichere Grundlage; sie erschüttert, was man für unerschütterlich hielt; sie zerbricht, was man als eins empfand; sie erweist als heterogen, was mit sich übereinzustimmen schien. Welche Überzeugung könnte dem widerstehen? Und erst recht welches Wissen?³⁷

Einen solchen im weitesten Sinne genealogisch-kritischen Pfad beschreitet auch die politische Philosophie Derridas. Grundsätzlich skeptisch ist sie nicht allein gegenüber substanziellen Rekursen auf Kollektividentitäten, sondern auch gegenüber einer Rationalität, die sich selbst als Beurteilungsmaßstab inauguriert.

3. Jenseits von Prozedur und Substanz: Jacques Derrida

Läge eine der zentralen Konsequenzen der Dekonstruktion nicht in der Abkehr von der Idee des Werkes, könnte man versucht sein, davon zu sprechen, dass Derrida in seinem 2003 erschienenen Buch *Schurken*³⁸ den Versuch unternimmt, die Motive seines Werkes zusammenzuführen. Auch wenn sich die Rede vom

35 J. Habermas: „Drei normative Modelle“, S. 288, Hervorhebung im Original.

36 Vgl. Michel Foucault: „Wer sind Sie, Professor Foucault? (Gespräch mit P. Caruso)“, in: Daniel Defert/Francois Ewald (Hg.), *Dits et Ecrits. Schriften*, Bd. 1, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2001, S. 770-793, hier: S. 776.

37 Michel Foucault: „Nietzsche, die Genealogie, die Historie“, in: Daniel Defert/Francois Ewald (Hg.), *Dits et Ecrits. Schriften*, Bd. 2, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002, S. 166-191, hier: S. 173.

38 Jacques Derrida: *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2003. Die französische Ausgabe erschien 2003 unter dem Titel: *Voyous. Deux essais sur la raison*, Paris: Galilée 2003.

Werk verbietet, bleibt richtig, dass Derrida in *Schurken* vielleicht so deutlich wie in keiner seiner anderen Veröffentlichungen über die konstitutive Verwobenheit seiner Überlegungen zu einer Dekonstruktion der okzidentalen Rationalität und dem politisch-ethischen Denken seiner späten Schriften Rechenschaft gibt. Anders als es etwa Hans-Dieter Gondek und Bernhard Waldenfels nahe zu legen scheinen,³⁹ wenn sie Derridas explizite Hinwendung zu Fragen der Politik, der Ethik, des Rechts und der Gerechtigkeit als eine performative Wende der Dekonstruktion stilisieren, insistiert Derrida dort darauf, dass „[d]as Denken des Politischen [...] immer schon ein Denken der *différance*, und das Denken der *différance* stets auch ein Denken des Politischen“⁴⁰ war.⁴¹ Auf diesen Zusammenhang machen bereits die Polysemien des Untertitels der französischen Ausgabe, die durch die Übertragung ins Deutsche leider getilgt werden, aufmerksam: *Deux essais sur la raison*. Die deutsche Übersetzung gibt das dann wieder mit *Zwei Essays über die Vernunft* und löscht dadurch die Äquivokationen des französischen Substantivs *raison* aus. Dieses verweist im Französischen nämlich gerade nicht allein auf die Vernunft, sondern umgreift in einer ungleich reicheren semantischen Breite zugleich auch Dimensionen des Rechts und des Grundes. Damit hält der französische Untertitel programmatisch das fest, worum es Derrida in seinen beiden Essays immer gleichermaßen zu tun ist: um die Vernunft, das Recht und den Grund in ihrem wechselseitigen Verweisungszusammenhang. Dieses mehrfache Motiv taucht schon dadurch auf, dass sich der erste der beiden Essays eher dem Recht, der zweite hingegen der Vernunft und dem Grund zuwendet und beide, wie Derrida im Vorwort notiert, „einander zu antworten“⁴² scheinen. Doch Recht, Vernunft und Grund verweisen in *Schurken* nicht allein deswegen aufeinander, weil sich die Spuren des einen Textes in den anderen eintragen und *vice versa*. Über diesen eher impliziten Nexus hinaus bemüht sich Derrida vielmehr darum, die Begriffe der Vernunft, des Rechts und nicht zuletzt auch des Demokratischen (sowie eine Reihe verwandter Kategorien) als „ein und denselben Problemknoten“⁴³ zu lesen. Sie können zwar, wie er weiter schreibt, kein „System“ ausmachen“ und dennoch bleibt eine „gewisse Verflechtung bestehen“⁴⁴ – sie zu denken, markiert das Ziel des Buches. Den Horizont einer sol-

39 Hans-Dieter Gondek/Bernhard Waldenfels: „Derridas performative Wende“, in: dies. (Hg.), *Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida*, Frankfurt/Main 1997, S. 7-39.

40 J. Derrida: *Schurken*, S. 63, Hervorhebung im Original.

41 Diese Lesart der Dekonstruktion als eines schon immer normativ und politisch ausgerichteten Vorhabens versuche ich andernorts anhand einer überblicksartigen Rekonstruktion der Schriften Derridas zu erhärten. Vgl. Oliver Flügel: „*Démocratie à venir*. Jacques Derrida“, in: Oliver Flügel/Reinhard Heil/Andreas Hetzel (Hg.): *Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorie heute*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004, S. 19-42.

42 J. Derrida: *Schurken*, S. 8.

43 Ebd., S. 10.

44 Ebd.

chen dekonstruktiven Lektüre macht Derrida in einem Denken des kommenden Ereignisses aus. Durch sein Denken soll es möglich werden, Souveränität und Unbedingtheit so voneinander abzulösen, dass der Anspruch auf Unbedingtheit noch erhalten werden kann, wenn jener auf Souveränität aufgegeben wird. Die in der Idee der Souveränität enthaltene Vorstellung einer totalen Verfügung ist es dabei, die zugleich den Konnex zwischen den Diskursen der Vernunft und des Rechts herstellt und beide eine gewaltsam ein- und ausschließende Form annehmen lässt. Vernunft, verstanden im abendländischen Sinne eines Systems der Vernunft, trägt die gewaltförmigen Züge einer „aneignenden Herrschaft“,⁴⁵ wie Derrida mehrere Jahrzehnte zuvor in *Tympanon* herausgearbeitet hat, und das Recht verweist, worauf er in *Gesetzeskraft* aufmerksam gemacht hat,⁴⁶ ebenfalls in einem mehrfachen Sinne auf Gewalt: Es wird durch sie geschaffen, exekutiert und erhalten. Den okzidental Diskursen über die Vernunft und das Recht eignet daher gleichermaßen die Idee einer souveränen Kontrolle, die einen totalen Zugriff, eine völlige Verfügung über das Ganze beansprucht. So hat das Denken der Souveränität von Jean Bodin bis zu Carl Schmitt diese stets verstanden: als jene Instanz, der das Recht zukommt, über das Ganze des Rechts absolut im Sinne des lateinischen Verbs *absolvere* – loslösen – zu verfügen.⁴⁷

Diese Verbindungslinien lassen die Begriffe des (demokratisch-nationalstaatlichen) Rechts und der Vernunft jenen „Problemknoten“ bilden, den aufzulösen oder vielleicht auch nur zu befragen sich Derrida vorsetzt. Dabei kann es ihm, wie er selbst vermerkt, keineswegs darum gehen, ein Denken zu formulieren, aus dem sich eine Politik, eine Ethik oder ein Recht ableiten ließen.⁴⁸ Das von ihm vorgeschlagene Denken des kommenden Ereignisses opponiert gegen die durchs Systemdenken imprägnierte Idee der Ableitung. Es lässt mithin die Vorstellung

45 Jacques Derrida: „Tympanon“, in: ders., *Randgänge der Philosophie*, 2. Aufl., Wien: Passagen-Verlag 1999, S. 13-30, hier: S. 22.

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

47 Im achten Kapitel des ersten Buches seiner *Six livres de la République* notiert Bodin: „Souveränität wird weder durch irgendeine Gewalt, noch durch menschliche Satzung, noch durch Frist begrenzt“ (Jean Bodin: *Über den Staat*, Stuttgart: Reclam 1976, S. 20) – freilich bleibt der bodinsche Souverän noch einer extramundanen Macht, der Gottes resp. der göttlichen Natur, unterworfen (vgl. ebd., S. 26). Bei Schmitt schließlich, der das Politische von anderen Sphären entschieden ablöst, unterliegt der Souverän gar keiner über ihm stehenden Instanz mehr. Vgl. Carl Schmitt: *Der Begriff des Politischen*. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, 4. Nachdruck der Ausg. von 1963, Berlin: Duncker & Humblot 1996; ders.: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, 7. Aufl., Berlin: Duncker & Humblot 1996. Die dadurch implizierte Schwellenstellung der Souveränität als einer Instanz, die gleichzeitig innerhalb und außerhalb der Rechtsordnung steht, hat in jüngerer Zeit vor allem der italienische Philosoph Giorgio Agamben herausgearbeitet. Vgl. Giorgio Agamben: *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002, S. 25ff. und ders.: *Ausnahmestand. Homo Sacer II.1*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2004, S. 7ff.

48 Vgl. J. Derrida: *Schurken*, S. 13.

eines das kategoriale Postament abgebenden Grundes hinfällig werden, indem es sich vom Begehren nach Aneignung abwendet und sich dem Zukünftigen, dem Nichteinholbaren überlässt. Dadurch ist es vorbereitendes Denken, ein messianischer Glaubensakt, der – auf eine recht undurchsichtige und dadurch nicht gerade unproblematische Weise – gleichwohl nicht religiös zu sein beansprucht.⁴⁹ Doch indem es an der Unbedingtheit festhält und mit den Vorstellungen der Ableitung und der Verfügung bricht, bleibt es auch nicht einfach wirkungslos: Womöglich hinterlässt es Spuren in „der künftigen Politik, der künftigen Ethik oder dem künftigen Recht“.⁵⁰ Seine Programmatik deuten die ausleitenden Passagen des Vorworts an; der letzte Satz lässt sich als eine Anspielung auf den im vorliegenden Zusammenhang keineswegs bedeutungslosen Emmanuel Levinas⁵¹ lesen: Ergehen soll ein Ruf,

der Ruf nach einem Denken des *kommenden* Ereignisses, der *kommenden* Demokratie, der *kommenden* Vernunft. Gewiß liegen auf diesem Ruf alle Hoffnungen, aber er als solcher bleibt ohne Hoffnung. Nicht verzweifelt, doch jeder Teleologie, jeder Hoffnung und jedem *Erlösungsheil* [salut de salvation] fremd. Nicht fremd hingegen dem Gruß an den anderen, dem Lebewohl (,komm‘ oder ,geh‘ in Frieden) und der Gerechtigkeit, doch heterogen, widerspenstig und irreduzibel auf das Recht, die Macht und die Ökonomie der Erlösung. [Non pas étranger au *salut* à l'autre, non pas étranger à l'*adieu* (,viens‘ ou ,va‘ en paix), non pas étranger à la justice, mais encore hétérogène et rebelle, irréductible au droit, au pouvoir, à l'économie de la rédemption.]⁵²

Die Bahn eines Denkens des kommenden Ereignisses bricht demnach mit der abendländischen Tradition philosophischen Denkens, indem sie den einen theologischen Erbeil, der vermittelt durch die Denkfigur der Teleologie in den philosophischen Diskurs Eingang fand, ausschlägt, den gewissermaßen eschatologischen, der die Unternehmung des Denkens vorgängig durch ein *telos* abzusichern sucht – und sie bricht mit ihr nicht allein aus epistemischen, sondern auch aus normativen Motiven, da die Aspiration auf einen Zweck nicht nur unmöglich ist, sondern das Festhalten an ihr immer auch zu den von Derrida inkriminierten Aus-, Ein- und Abschließungen führt. Damit verknüpft er im Denken des kommenden Ereignisses normative und epistemische Überlegungen auf eine Weise, durch die die Unterscheidung zwischen praktischer und theoretischer Philosophie hinfällig wird,⁵³ Vernunft, Recht und Grund in einen konstitutiven Verweisungszusammenhang geraten. Das Ereignisdenken tritt gleichwohl keineswegs als De-

49 Ebd., S. 12.

50 Ebd., S. 13.

51 Der indirekte Verweis auf Levinas geht in der deutschen Übersetzung verloren. Ich zitiere darum den letzten Satz auch auf Französisch.

52 J. Derrida: Schurken, S. 13f., Hervorhebung im Original. Frz. Passage aus J. Derrida: *Voyous*: S. 15; „l'adieu“: meine Hervorhebung (O.F.); „salut“: Hervorhebung im Original.

53 Vgl. J. Derrida: Schurken, S. 12.

fätismus auf, im Gegenteil: Es versucht ein öffnendes Denken anzukündigen – und auf dessen Modus verweist die Verwendung des durch Levinas' Ethik informierten *adieu*. In der *Adieu* übertitelten Totenrede auf Emmanuel Levinas hatte Derrida darauf hingewiesen, dass dieser ihn das Wort *adieu* (*à-Dieu*) neu zu denken, neu zu sprechen gelehrt habe.⁵⁴ Dieser Verwendung zufolge verweist *adieu* (*à-Dieu*) nicht auf ein Ende, sondern ist zu verstehen als ein Gruß an den Anderen, an einen „Anderen jenseits des Seins“⁵⁵ – es eröffnet ein Denken, das den Bannkreis der Ontologie, die den Anderen auf das Selbe zu reduzieren tendiert,⁵⁶ verlässt und sich damit dem Anderen in seiner irreduziblen Besonderheit zuwendet. Es verlässt, indem es den Anderen als Ereignis versteht, das aneignende Denken des Grundes und überlässt sich „dem unberechenbaren *Vielleicht*“.⁵⁷

Derridas Denken des Vielleicht lässt sich verstehen als Ruf nach einem Denken der kommenden Demokratie,⁵⁸ mit dem er auf die vielfältigen inneren Schwierigkeiten der Demokratie (die Aporie von Freiheit und Gleichheit, die Probleme der Brüderlichkeit, die Autoimmunität usw.) reagiert. Ein solches Denken verkehrt die Richtung der Idee der Treue – nicht mehr die Frage nach der Möglichkeit der Treue gegenüber dem Vergangenen, dem Hergebrachten, sondern die nach einer Treue gegenüber dem Zu-künftigen markiert den entscheidenden Zug eines kommenden Denkens demokratischer Politik.⁵⁹ Erforderlich ist es mithin, sich im Namen der Demokratie „dem unberechenbaren Vielleicht [...] zu überantworten“.⁶⁰ Ein solches Wagnis unternimmt Derrida unter dem Titel einer *démocratie à venir*.⁶¹ Dabei ist es wichtig zu betonen, dass die Idee einer kommenden Demokratie nicht mit der eines steten Verschiebens demokratischer Forderungen verwechselt werden darf; sie versucht vielmehr beidem gerecht zu werden, der unbedingten Dringlichkeit der Demokratie und der Unmöglichkeit, sie mit einem festen Sinngehalt zu versehen.⁶² Dadurch unterscheidet sie sich,

54 Jacques Derrida: *Adieu*. Nachruf auf Emmanuel Levinas, München 1999, S. 9.

55 Ebd., S. 22.

56 Vgl. hierzu das erste Kapitel von Emmanuel Levinas: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg/Breisgau: Karl Alber 1998, S. 23ff., v. a. S. 35.

57 J. Derrida: *Schurken*, S. 20, Hervorhebung im Original.

58 Ebd., S. 13.

59 Vgl. Ebd., S. 19.

60 Ebd., S. 20.

61 Die französische Formulierung *démocratie à venir* lässt das derridasche Projekt deutlicher erkennbar werden, als die deutsche Übersetzung einer kommenden Demokratie, da *à venir* zwischen Zukünftigbleiben und Ankommen gleichsam verharrt, ohne sich einer der beiden Seiten zu überantworten. Wollte man den Sinn etwas präziser ins Deutsche übertragen, müsste man umständlicher von einer kommenden und im Kommen bleibenden Demokratie sprechen. Doch auch dann bliebe der Doppelanspruch der derridaschen Denkfigur noch zu unklar: Sie soll ja gerade auf das Aporetische der Demokratie hinweisen, das in der gleichzeitigen Dringlichkeit und der Unmöglichkeit, dieser durch eine inhaltliche Festschreibung zu begegnen, liegt.

62 Vgl. J. Derrida: *Schurken*, S. 50.

wie Derrida nicht allein in *Schurken* immer wieder betont, von Vorstellungen wie der kantischen regulativen Idee.⁶³ Gegen eine solche Figur macht Derrida in *Schurken* drei Vorbehalte geltend, an denen sich die Idee einer *démocratie à venir ex negativo* exponieren lässt⁶⁴ und die zugleich Derridas Kritik kantischer Rationalitätsvorstellungen, aber auch das zutiefst Problematische seines eigenen messianischen Denkens hervortreten lassen: *Erstens* impliziert die kantische Figur einen Verweis auf die Autonomie, die Derrida zufolge mit souveränen Verfügungen verknüpft ist, gegen die er im Namen des „Un-möglichen“⁶⁵ opponiert. Der normative Sinn der Demokratie besteht ja gerade in der Unmöglichkeit einer autonomen Verfügung über einen festen Sinn. Darum sind Demokratie und Autonomie ebenso voneinander abzulösen, wie Unbedingtheit und Souveränität – das freilich ist, wie Derrida sogleich hervorhebt, eine Unmöglichkeit.⁶⁶ Eine Unmöglichkeit jedoch, die selbst wiederum zur Bedingung der Möglichkeit von Demokratie avanciert: Denn Demokratie wird allein dadurch möglich, dass es ihr unmöglich ist, sich semantisch zu schließen. *Zweitens* hält Kant mit der Vorstellung regulativer Ideen an, wengleich in den Horizont des Denkens verschoben, Normen und Regeln fest, die dem Projekt einer *démocratie à venir* zutiefst widerstreiten: Eine Dimension demokratischer Verantwortung erschließt sich nur dann, wenn kein geregeltes Programm einfach berechnend operationalisiert werden kann. Wo immer die Möglichkeit der Kalkulation besteht, ist für Gerechtigkeit und Verantwortung kein Raum mehr.⁶⁷ Ein *dritter* Vorbehalt schließlich bezieht sich auf die Idee des Horizontes selbst: Diese kann, wie Derrida in *Schurken* erneut betont, der unbedingten Dringlichkeit der Demokratie nicht gerecht werden, der sich Derrida selbst auch nur paradox anzunähern vermag:

Das Kommende [l',à venir'] bezeichnet nicht nur das Versprechen, sondern auch, daß die Demokratie niemals existieren wird im Sinne von gegenwärtiger Existenz: nicht nur weil sie aufgeschoben wird, sondern auch weil sie in ihrer Struktur stets aporetisch bleiben wird.⁶⁸

Mit dieser letzten Formulierung kehrt Derridas Demokratiedenken in den Kontext seiner dekonstruktiven Lektüren der okzidentalen Metaphysik zurück. Der französische Originaltext macht einen solchen Verweisungszusammenhang wiederum deutlicher:

63 Vgl. u. a. ebd., S. 60, 117.

64 Gleichwohl besteht eine größere Nähe zwischen Derrida und Kant als ersterer glauben machen möchte. Dies sei wenigstens notiert, wenn hier auch nicht der Ort ist, diese Annahme auszuführen.

65 J. Derrida: *Schurken*, S. 120, Hervorhebung im Original.

66 Vgl. ebd.

67 Vgl. ebd., S. 121, siehe auch S. 194.

68 Ebd., S. 123f.

L',à venir' ne signifie pas seulement la promesse, mais aussi que la démocratie n'existera jamais, au sens de *l'existence présente*: non parce qu'elle sera différée mais parce qu'elle restera toujours aporétique dans sa structure.⁶⁹

Niemals existieren wird sie im Sinne einer *existence présente*, niemals also wird sie sich, ebenso wenig wie das Signifikat, dem die Metaphysik nachspürt, aneignen lassen.

Ein solches Denken der Demokratie erfordert ein anderes Denken der Vernunft. Dieses bereitet Derrida vom Inneren des metaphysischen Diskurses aus vor, indem er den Vernunftbegriff der Metaphysik von innen her befragt und ihn mit seinen „selbstdekonstruktiven Tendenzen“⁷⁰ konfrontiert. Im Vollzug einer solchen Strategie wird zweierlei deutlich. Einmal die abendländische Amalgamierung der Souveränität und der Unbedingtheit im Begriff der Vernunft selbst. Sie aufzulösen markiert, wie gesagt, das zentrale Erfordernis eines anderen Denkens der Vernunft. Ihm kommt, so die zweite Einsicht, die selbstdekonstruktive Tendenz des okzidental Vernunftdiskurses entgegen: „Die Rationalität des Rationalen hat sich, auch wenn man versucht hat, uns vom Gegenteil zu überzeugen, niemals auf Kalkulierbarkeit, auf die Vernunft als Kalkül, als *ratio* – berechnen, Rechenschaft geben, Bericht erstatten – beschränkt“.⁷¹ Darum kann Derrida sein eigenes Denken als unbedingten Rationalismus apostrophieren,⁷² der das kardinale Anliegen der Aufklärung entschieden weiterverfolgt: mit Schließungen zu brechen, um dem öffnenden Denken Raum zu öffnen. Diese Überlegungen verwehren sich gegen jede Form des Relativismus und halten am Unbedingten und dem Universellen fest,⁷³ die sie gegen die Idee einer berechnenden Vernunft konturieren. Allerdings sehen sie sich hierbei darauf verwiesen, auf messianische Denkfiguren zurückzugreifen, deren argumentativer Status nicht immer ganz klar wird. Zwar will Derrida, folgt man seinem eigenen Bekunden, sein Messianisches keinesfalls als ein religiöses verstanden wissen⁷⁴ – allerdings ist die entscheidende Frage, ob er das auch kann. Wirklich sicher scheint er sich selbst keineswegs zu sein, wie sich an der mäandernden Stellungnahme zum Komplex des Messianischen in einer seiner letzten Veröffentlichungen – *Marx & Sons* – ablesen lässt. Dort versucht er zunächst seine Verwendung des Wortes ‚messianisch‘ als „relativ willkürlich oder äußerlich“⁷⁵ zu kennzeichnen; sie habe einen bloß „rhetorischen oder pädagogischen Wert“.⁷⁶ Trotzdem gesteht er weni-

69 J. Derrida: *Voyous*, S. 126, Hervorhebung von mir (O.F.)

70 J. Derrida: *Schurken*, S. 202, Fn. 39.

71 Ebd., S. 179, Hervorhebung im Original.

72 Vgl. ebd., S. 190.

73 Vgl. ebd., S. 199.

74 Vgl. Jacques Derrida: *Marx & Sons*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2004, S. 78ff., v. a. 88ff.

75 J. Derrida: *Marx & Sons*, S. 88.

76 Ebd.

ge Zeilen später, dass die „Dinge jedoch nicht so einfach“ liegen.⁷⁷ Letztlich entzieht er sich einem klaren Bekenntnis, weil er, wie er offen eingesteht, keine Antwort auf diese Frage habe.⁷⁸

Die mit einer solchen theoretischen Programmatik verbundenen Schwierigkeiten eines Übergangs von philosophischer Spekulation in Krypto-Theologie stellen sich der Dekonstruktion allerdings nur dann, wenn sie an *begründungstheoretischen* Ansprüchen gemessen wird, wenn unter Rekurs auf sie eine Konzeption der Normativität gedacht werden soll. Mit Blick auf das in der Dekonstruktion aufgehobene Anregungspotential für die Perspektive der normativen Demokratietheorie verliert aus Gründen, die gerade in der Abwendung der Dekonstruktion vom Bedürfnis nach Aneignung – auch, wahrscheinlich sogar zuvorderst nach der Aneignung einer Konzeption von Normativität – liegen, Derridas Problem mit dem Denken des Messianischen an Schärfe: Entgegen Derridas Selbsteutungen ist es m. E. nicht der Messianismus eines Denkens des kommenden Ereignisses, der Derrida für ein Nachdenken über das emanzipatorische Projekt der Demokratie attraktiv werden lässt, sondern eine von ihm selbst vorbereitete gesellschaftskritische Wendung seiner Strategie einer Befragung der Metaphysik von innen und die mit ihr verbundene Möglichkeit einer Dekonstruktion jener, dem zentralen demokratietheoretischen Gebot Derridas nach Offenheit widerstreitenden Naturalisierungen, mit denen soziale Institutionen einer demokratischen Umgestaltung entzogen werden. Als wirkmächtigste naturalisierte soziale Institution, die einer demokratischen Umgestaltung zuwiderläuft, erscheint gegenwärtig die Institution des kapitalistischen Marktes: Wie sich in Übereinstimmung mit alltagsphänomenologischen Beobachtungen und sozialwissenschaftlichen, respektive philosophischen Diagnostiken recht unkontrovers festhalten lässt, erfahren freiheitliche politische Selbstbestimmungsprozesse heute die wohl größte Einschränkung durch eine verselbständigte Marktdynamik. Einen solchen Eindruck hält beispielsweise Hauke Brunkhorst fest, wenn er konstatiert, dass die zur Weltwirtschaft ausdifferenzierte Wirtschaft „dem Bett des Nationalstaats entwachsen“⁷⁹ sei und – im Anschluss an Habermas – besorgt hervorhebt, dass „[u]nter dem Druck der Globalisierung und der neoliberalen Episteme – *there is no alternative* (Maggie Thatcher) – [...] die nationalen Solidaritäten“⁸⁰ zerfielen. Mit dem Stichwort der ‚neoliberalen Episteme‘ rührt Brunkhorst an ein Problemsyndrom, angesichts dessen etwa Jacques Rancière in seiner schmalen, aber äußerst dichten Studie *Das Unvernehmen* ein Ende demokratischer Politik befürchtet, wenn nicht gar bereits resigniert proklamiert: „Die Post-Demokratie muss, um den *Demos* ins Abseits zu setzen, die Politik ins Abseits setzen, in die Klauen der wirtschaftlichen Notwendigkeit und der rechtlichen Re-

77 Ebd., S. 89.

78 Ebd.

79 Hauke Brunkhorst: *Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002, S. 159.

80 Ebd., Hervorhebung im Original.

gel“.⁸¹ Hier kann sich dann die kritische philosophische Analytik an alltagsweltliche ‚Evidenzen‘ rückbinden – derzeit reicht ein Blick in eine beliebige Tageszeitung aus, um auf die Rede von der wirtschaftlichen Notwendigkeit, die politische Entscheidungen diktiert, zu treffen. Und wie breit der Konsens in dieser Einschätzung ist, verdeutlicht der Umstand, dass in dieser Frage der radikale postmarxistische Linke Žižek und der unterdessen sozial-liberal orientierte Habermas zu ähnlichen Formulierungen greifen. Wenn Žižek die neoliberale Postpolitik durch ein Verständnis von Politik zu kritisieren sucht, das in ihr etwas sieht, was nicht die wirtschaftlichen Forderungen als Notwendigkeiten hinnimmt, „sondern etwas, was *gerade den Rahmen verändert, der festlegt, wie die Dinge funktionieren*“,⁸² dann zeigt sich Habermas’ Eindruck, die gegenwärtige Situation der Politik unter Bedingungen der Globalisierung führe zu dem gefährlichen, da häufig erfolgreich vorgebrachten „strategische[n] Ansinnen, dass es keine bessere Politik gibt als die, die sich selber abschafft“⁸³ von der nämlichen Sorge um das Ende von Politik überhaupt durchdrungen. Dass beide Autoren dann in ihren Versuchen, auf diese Situation zu reagieren, zu denkbar unterschiedlichen Vorschlägen gelangen, indem Habermas für eine Erweiterung des Gehalts des demokratischen Rechtsstaats über die nationalstaatlichen Grenzen hinaus plädiert, während Žižek für eine Außerkraftsetzung des Gesetzes von links optiert,⁸⁴ mag dem jeweils anderen theoretischen (und wohl auch politischen) Temperament geschuldet sein. Es ändert aber gleichwohl nichts an der gemeinsamen Diagnose: Eine Politik, die sich der Gestaltungsmöglichkeiten des Ökonomischen begibt und dessen Vorgaben stattdessen zu ihren eigenen Handlungsimperativen macht, wird vom kreativen Akteur zum bloßen Agenten und schafft sich demzufolge selbst ab.

Eine solche Diagnose hat Derrida in *Marx’ Gespenster*⁸⁵ selbst aufgegriffen: In einem „Zehn-Punkte-Telegramm“ trägt er dort die „Wunden“⁸⁶ jener neuen, um den liberalen Marktbegriff zentrierten Weltordnung zusammen, die sich nach der Autoparalyse der autoritären Ostblockregime als unzweideutiger Sieger der Geschichte erwiesen haben soll. Als ausgeblendete Wunden, die zu übersehen es, wie Derrida entsetzt konstatiert, eines ungeheuren Zynismus bedarf, erweisen sich Phänomene wie „Gewalt, Ungleichheit, Ausschluß, Hunger“,⁸⁷ deren Ursache

81 Jacques Rancière: Das Unvernehmen. Politik und Philosophie, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002, S. 120, Hervorhebung im Original.

82 Slavoj Žižek: Die Tücke des Subjekts, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2000, S. 273, Hervorhebung im Original.

83 Jürgen Habermas: „Braucht Europa eine Verfassung?“, in: ders., Zeit der Übergänge. Kleine politische Schriften IX, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2001, S. 104-129, hier: S. 112.

84 Vgl. S. Žižek: Die Tücke des Subjekts, S. 306-318.

85 Jacques Derrida: Marx’ Gespenster. Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale, Frankfurt/Main: Fischer-Verlag 1995.

86 Ebd., S. 132.

87 Ebd., S. 139.

che nicht zuletzt in einer depolitisierten kapitalistischen sozialen Verkehrslogik liegt. Diese Umstände sind es, die Derrida zu einer Besinnung auf Marx führen. Naturgemäß ist es dabei nicht die teleologische, geschichtsphilosophische Seite des Marxismus, die ihn attrahiert – im Gegenteil: Gegen sie bemüht er sich, die Dekonstruktion abzugrenzen, denn eine teleologisch verstandene Geschichte versperrt ja gerade das offene Denken der Geschichtlichkeit, auf das die Dekonstruktion, um der aneignenden, gewaltförmigen und damit nicht zuletzt auch antiemanzipatorischen Logik der „Onto-theo-archäo-Teleologie“⁸⁸ nicht selbst zum Opfer zu fallen. Der Geist Marx', an den sich Derrida auf der Suche nach einem wirksamen Kontrapunkt zum allherrschenden Ökonomismus wendet, liegt vielmehr in jenem methodisch-kritischen Postulat Marx' nach einer auch auf sich selbst angewendeten radikalen Kritik.⁸⁹ Diese Kritik, die selbst ein in die marxischen Texte eingegangenes Erbe der Aufklärung darstellt, das Derrida nun anzutreten versucht, soll es möglich machen, die der demokratischen Gestaltung entzogene ‚neue Weltordnung‘ zu repolitisieren.⁹⁰

Derridas Annahme dieses als Aufgabe verstandenen Erbes lässt sich als eine dekonstruktive Reformulierung der von Hegel über Marx bis zur Kritischen Theorie transportierten Vorstellung einer immanenten Kritik verstehen, deren Konturen sich am Modell einer Dekonstruktion der Metaphysik studieren lassen: Gegenüber dem metaphysischen Diskurs soll gerade nicht ein externer Ort bezogen werden, von dem aus die metaphysische Gewissheit ins Rutschen gebracht wird. Vielmehr will Derrida, wie bereits mehrfach deutlich wurde, im Inneren der Metaphysik verbleiben und dabei deren selbstdekonstruktive Tendenzen herausarbeiten. Dies ist die hermeneutische Strategie, die sämtlichen seiner dekonstruktiven Lektüren zugrunde liegt und die beim Leser dann stets zu der Verwunderung darüber führt, ob es sich um Derridas eigene Überlegungen oder nicht doch nur um ein Herausarbeiten von Tiefenströmungen handelt, die sich in den Texten, die er liest, selbst schon finden. Das eigentlich Erstaunliche dieser Lektüren ist darin zu sehen, dass Derrida offenbar nicht auf den Texten äußerliche Begrifflichkeiten rekurriert, sondern lediglich andere Saiten in ihnen zum Klingen bringt, durch deren Widerhall sich der auf der Textoberfläche scheinbar exponierte Sinn Stück für Stück verschiebt. Die Aneignungs-, Einverleibungs- und Subordinationsmaschinerie des metaphysischen Phallo-Logo-Phonozentrismus stellt im Lichte dekonstruktiver Lektüren zugleich die Mittel ihrer eigenen Paralyse bereit. Ihre kategorial bemäntelten Herrschaftsmechanismen lassen sich eingedenk ihres (konstitutiven) Scheiterns an der Aufgabe einer Umfassung und Ausschließung als ein herrschaftskritisches Instrumentarium wenden – die Dekonstruktion fördert die Spuren der nichtaufgehenden Reste zu Tage, die diese Maschinerie von innen aufbrechen.

88 Ebd., S. 124.

89 Ebd., S. 143.

90 Ebd., S. 142.

Als ebenso gewaltige und assimilierende Herrschaftsmaschinerie wie Derrida die Apparatur der okzidentalen Metaphysik begreift, verstehen Marx und Engels im *Manifest der kommunistischen Partei* den Kapitalismus:

Sie [die Bourgeoisie, O.F.] zwingt alle Nationen, die Produktionsweise der Bourgeoisie sich anzueignen, wenn sie nicht zugrunde gehen wollen; sie zwingt sie, die sogenannte Zivilisation bei sich selbst einzuführen, d. h. Bourgeois zu werden. Mit einem Wort, sie schafft sich eine Welt nach ihrem eigenen Bilde.⁹¹

Allerdings unterschätzt der Text des *Kommunistischen Manifests* bekanntermaßen die Persistenz der kapitalistischen Strukturen, ihr Vermögen, wie sich angesichts Marx' Fetischanalyse sagen lässt, Pseudonatur zu werden. Am Vorabend der Revolution von 1848, in der Geburtsstunde der Ersten Internationale liegt die – ob theoretische oder politische sei dahingestellt – Hoffnung auf der Autoparalyse des Kapitalismus. Mag er sich auch seine eigene Welt schaffen, so wird er doch zugleich die ihn subvertierenden Strukturen und Subjekte hervorbringen.⁹² Der Kapitalismus gleiche „dem Hexenmeister, der die unterirdischen Kräfte nicht mehr zu beherrschen vermag, die er heraufbeschwor“⁹³ – doch nicht allein die von ihm erzeugten Strukturen werden sich gegen ihn kehren, auch jene, die sie aktiv gegen ihn wenden, werden durch ihn konstituiert: „Aber die Bourgeoisie hat nicht nur die Waffen geschmiedet, die ihr den Tod bringen; sie hat auch die Männer gezeugt, die diese Waffen führen werden – die modernen Arbeiter, die *Proletarier*“.⁹⁴ – Das ist immanente Kritik, die auf die Revolutionierung der Verhältnisse setzt. Letztere schlug, gerade auch wenn sie stattfand, fehl; wenigstens dann, wenn sie mit Marx verstanden wird als Aufhebung aller Verhältnisse, „in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.“⁹⁵

Fataler als das Fehlschlagen von Marx' revolutionären, letztlich eschatologischen Hoffnungen ist der Umstand, dass die immer umfassendere Etablierung

91 Karl Marx/Friedrich Engels: „Manifest der kommunistischen Partei“, in: dies., MEW, Bd. 4, unveränderter Nachdruck der 1. Auflage von 1959, Berlin: Dietz-Verlag 1972, S. 459-493, hier: S. 466.

92 Eine ähnliche – und unterdessen sozialromantisch anmutende – Theorie der Autoparalyse von Herrschaftsstrukturen formulieren heute Michael Hardt und Antonio Negri, wenn sie davon ausgehen, dass in den Kapillaren des Empire die subversiven Kräfte der Multitude gewissermaßen durch die Mechanismen des Empire selbst hervorgebracht werden. Vgl. Michael Hardt/Antonio Negri: *Empire*. Die neue Weltordnung, Frankfurt/Main, New York: Campus-Verlag 2003; dies.: *Multitude*. Krieg und Demokratie im Empire, Frankfurt/Main, New York: Campus-Verlag 2004.

93 K. Marx/F. Engels: „Manifest der kommunistischen Partei“, S. 467.

94 Ebd., S. 468, Hervorhebung im Original.

95 Karl Marx: „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“, in: ders., MEW, Bd. 1, unveränderter Nachdruck der 1. Aufl. von 1956, Berlin: Dietz-Verlag 1976, S. 378-391, hier: S. 385.

kapitalistischer Verkehrsformen offensichtlich gerade nicht zu einer Betrachtung mit jenen nüchternen Augen führt, die Marx und Engels vorschwebte.⁹⁶ Ebenso wenig wie der Kapitalismus seinen eigenen Untergang befördert, führt er zu einer entmystifizierenden Sicht auf die gesellschaftlichen Verhältnisse. Dies ist der Punkt, an dem die Dekonstruktion und ihre Strategie einer Befragung von innen auf den Plan gerufen werden. Wie Derrida in seinen Schriften zur politischen Philosophie naturalisierte politische Kategorien – die der Brüderlichkeit, der Zugehörigkeit usf.⁹⁷ – von innen beklopft und Risse in ihre Wände treibt, so wird es mithilfe dekonstruktiver Befragungen möglich, die Begriffe der Ökonomie, die sich als naturwüchsige Verkehrs- und Handlungsformen präsentieren, ihres artifiziiellen Charakters zu überführen, ohne sich dabei die anmaßende Selbstsicherheit zu eigen zu machen, die mit marxistischen Entlarvungsgesten allzu oft einher geht. Wird der Kapitalismus dekonstruktiv gelesen, dann geschieht das im vorsichtigen Bewusstsein, ihm selbst anzugehören, sich innerhalb seiner Kategorien zu bewegen, kurzum: nicht im festen Glauben daran, auf der Seite der zukünftigen Autorinnen und Autoren einer Geschichte jenseits des Kapitalismus zu stehen, aber ohne dabei von der Kritik an ihm abzurücken. Brüchigmachen heißt im Anschluss an Derrida, auf Brüche aufmerksam machen, auf Brüche, die uns, die Bewohnerinnen und Bewohner einer kapitalistischen Welt, selbst nicht nur durchziehen, sondern die uns konstituieren, von denen wir uns nicht einfach in einem exorbitanten emanzipatorischen Akt befreien können.⁹⁸ Brüche aber auch, die die kapitalistische Moderne nicht allein als jenes ‚stahlharte Gehäuse‘ (Weber) erscheinen lassen, sondern als im Mindesten befragbares Gefüge und damit nicht zuletzt als *politisch gestaltbares Offenes*. Dies ist es vielleicht, was die dekonstruktive Befragung des Kapitalismus vor allem anderen lehrt: Ihn nicht als vorgegebenes Geschlossenes zu begreifen, sondern sich sowohl seiner Gewordenheit als auch seines Andersseinkönnens gewahr zu werden. Ihn demnach nicht als Natur hinzunehmen. Doch wird mit einer solchen Befragung gleichwohl nicht der Entwurf einer konkreten Utopie im Sinne Blochs mitgeschrieben, kann es doch nicht darum gehen, einfach ein Jenseits, selbst wenn es sich im Diesseits des Kapitalismus bereits ankündigen soll, zu denken. Wir bleiben, zumal als Bürgerinnen und Bürger einer nicht zuletzt kapitalistisch globalisierten Welt, auf

96 „Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht, und die Menschen sind endlich gezwungen, ihre Lebensstellung, ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen zu sehen.“ (K. Marx/F. Engels: „Manifest der kommunistischen Partei“, S. 465)

97 Neben der Dekonstruktion kapitalistischer Institutionen und Verkehrslogiken, auf die ich mich hier konzentriere, ist in der Dekonstruktion von ausschließenden, in ihren Implikationen gewaltsamen Gründungskategorien politischer Gemeinschaften ein demokratietheoretisch wichtiger Zug von Derridas politischer Philosophie zu erkennen. Vgl. hierzu O. Flügel: „Démocratie à venir“, S. 31 ff.

98 Eine solche nicht allein naive, sondern zudem normativ bedenkliche Theorie eines Aktes der Transgression findet sich beispielsweise bei S. Žižek: Die Tücke des Subjekts.

absehbare Zeit im Inneren des Kapitalismus – doch wir bleiben in ihm als Bürgerinnen und Bürger auch in einem *politischen*, nicht allein in einem ökonomischen Sinne. Der kritische Gehalt einer politischen Bürgerschaft lässt sich jedoch allein dann einlösen, wenn die Dekonstruktion von (ökonomischen) Naturalisierungen konstitutiver Bestandteil des politisch-praktischen Selbstverständnisses der Gegenwartsgesellschaften wird. Dies kann aus der Perspektive der politischen Philosophie zwar nur postuliert werden. Sie kann, nimmt sie die von Derrida immer wieder angesonnene Vorsicht ernst, diese Befragungen lediglich befragend vorbereiten. – Gleichwohl weisen Derridas Überlegungen zur Idee einer kommenden Demokratie, die dann in gewisser Weise als der Raum verstanden werden kann, innerhalb dessen eine für ihre Aporien sensible Vernunft zu prozedieren vermag, ein großes Inspirationspotential für eine normative Demokratietheorie auf. Institutionentheoretisch und gesellschaftskritisch gewendet lassen sie sich nämlich als Plädoyer für eine Lehre reflexiver Institutionen verstehen, die für ihre eigene Umgestaltung offen sind; und dieses Gebot der Offenheit bezieht sich nicht allein auf politische Institutionen im engeren Sinne, sondern – hierin liegt seine Radikalität – auch auf diejenigen sozialen und ökonomischen Institutionen, die den Charakter des Gemachten zusehends abstreifen, um sich von der politischen Einflussnahme abzuschließen. Das ließe sich sogar auf einen plakativen Slogan für das Projekt einer emanzipatorisch ausgerichteten Praxis des Selbstregierens bringen: Demokratie als Ort, an dem sich Vernunft, nicht zuletzt auch die des Marktes, vernünftig überdenken lässt.

Literatur

- Adorno, Theodor W.: Probleme der Moralphilosophie, in: ders., Nachgelassene Schriften, Abt. IV, Bd. 10, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1996
- Agamben, Giorgio: Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002
- Agamben, Giorgio: Ausnahmezustand. Homo Sacer II.1, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2004
- Berlin, Isaiah: „Zwei Freiheitsbegriffe“, in: ders., Freiheit. Vier Versuche, Frankfurt/Main: Fischer-Verlag 1995, S. 197-256
- Bodin, Jean: Über den Staat, Stuttgart: Reclam 1976
- Brunkhorst, Hauke: Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002
- Butler, Judith: Kritik der ethischen Gewalt, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2003
- Derrida, Jacques: Gesetzeskraft. Der ‚mystische Grund der Autorität‘, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1991
- Derrida, Jacques: Marx’ Gespenster. Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale, Frankfurt/Main: Fischer-Verlag 1995
- Derrida, Jacques: Adieu. Nachruf auf Emmanuel Levinas, München 1999

- Derrida, Jacques: „Tympanon“, in: ders., *Randgänge der Philosophie*, 2. Aufl., Wien: Passagen-Verlag 1999, S. 13-30
- Derrida, Jacques: *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2003
- Derrida, Jacques: *Voyous. Deux essais sur la raison*, Paris: Galilée 2003
- Derrida, Jacques: *Marx & Sons*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2004
- Flügel, Oliver: „Démocratie à venir. Jacques Derrida“, in: Oliver Flügel/Reinhard Heil/Andreas Hetzel (Hg.), *Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorie heute*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004, S. 19-42
- Forst, Rainer: „Kommunitarismus und Liberalismus – Stationen einer Debatte“, in: A. Honneth (Hg.), *Kommunitarismus*, S. 181-212
- Forst, Rainer: „Moralische Autonomie und Autonomie der Moral. Zu einer Theorie der Normativität nach Kant“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 52 (2004), S. 179-197
- Foucault, Michel: „Wer sind Sie, Professor Foucault? (Gespräch mit P. Caruso)“, in: Daniel Defert/Francois Ewald (Hg.), *Dits et Ecrits. Schriften*, Bd. 1, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2001, S. 770-793
- Foucault, Michel: „Nietzsche, die Genealogie, die Historie“, in: Daniel Defert/Francois Ewald (Hg.), *Dits et Ecrits. Schriften*, Bd. 2, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002, S. 166-191
- Gondek, Hans-Dieter/Waldenfels, Bernhard: „Derridas performative Wende“, in: dies. (Hg.), *Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1997, S. 7-39
- Habermas, Jürgen: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1994
- Habermas, Jürgen: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1999
- Habermas, Jürgen: „Drei normative Modelle der Demokratie“, in: ders., *Die Einbeziehung des Anderen*, S. 277-292
- Habermas, Jürgen: „Über den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie“, in: ders., *Die Einbeziehung des Anderen*, S. 293-305
- Habermas, Jürgen: „Braucht Europa eine Verfassung?“, in: ders., *Zeit der Übergänge. Kleine politische Schriften IX*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2001, S. 104-129
- Habermas, Jürgen: *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2001
- Habermas, Jürgen: „Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den ‚öffentlichen Vernunftgebrauch‘ religiöser und säkularer Bürger“, in: ders., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2005
- Habermas, Jürgen: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1990

- Hardt, Michael/Negri, Antonio: *Empire. Die neue Weltordnung*, Frankfurt/Main, New York: Campus-Verlag 2003
- Hardt, Michael/Negri, Antonio: *Multitude. Krieg und Demokratie im Empire*, Frankfurt/Main, New York: Campus-Verlag 2004
- Honneth, Axel (Hg.): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt/Main, New York: Campus-Verlag 1993
- Levinas, Emmanuel: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg/Breisgau: Karl Alber 1998
- Marx, Karl/Engels, Friedrich: „Manifest der kommunistischen Partei“, in: dies., MEW, Bd. 4, unveränderter Nachdruck der 1. Auflage von 1959, Berlin (Ost): Dietz-Verlag 1972, S. 459-493
- Marx, Karl: „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“, in: ders., MEW, Bd. 1, unveränderter Nachdruck der 1. Aufl. von 1956, Berlin: Dietz-Verlag 1976, S. 378-391
- Montesquieu, Charles-Louis de: *Vom Geist der Gesetze*, Stuttgart: Reclam 1994
- Rancière, Jacques: *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002
- Schmitt, Carl: *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, 4. Nachdruck der Ausg. von 1963, Berlin: Duncker & Humblot 1996
- Schmitt, Carl: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, 7. Aufl., Berlin: Duncker & Humblot 1996
- Taylor, Charles: „Der Irrtum der negativen Freiheit“, in: ders., *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1992, S. 118-144
- Taylor, Charles: „Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus“, in: A. Honneth (Hg.), *Kommunitarismus*, S. 103-130
- Taylor, Charles: *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt/Main: Fischer-Verlag 1993
- Taylor, Charles: *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002
- Taylor, Charles: „Demokratie und Ausgrenzung“, in: ders., *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?*, S. 30-50
- Taylor, Charles: „Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?“, in: ders., *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?*, S. 11-19
- Tocqueville, Alexis de: *Über die Demokratie in Amerika*, Stuttgart: Reclam 1985
- Žižek, Slavoj: *Die Tücke des Subjekts*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2000

Politisierung des Rechts oder Verrechtlichung und Demokratisierung der Politik? Zum Beitrag der Dekonstruktion zu einer Theorie von Demokratie und Recht in der Weltgesellschaft

ANDREAS NIEDERBERGER

1. Völkerrecht und internationale Politik nach dem Ende des Kalten Krieges

Seit dem Ende des Kalten Krieges haben sich nahezu alle Bereiche des politischen Lebens signifikant verändert. Besonders auffällig sind die Veränderungen aber zweifelsohne im Bereich der internationalen Politik sowie in der Stellung des Völkerrechts und der Institutionen, die mit ihm assoziiert sind. Die internationale Politik von 1945 bis 1989 war durch das jeweilige Verhältnis der beiden Supermächte, die Dekolonisierung und die Austragung von Stellvertreterkriegen oder die Initiierung und Beilegung von Konflikten in den ehemaligen Kolonien bzw. am Rand der Einflussphären bestimmt. Einrichtungen, wie die Vereinten Nationen, boten zwar immer wieder einmal das Forum für eine globale Öffentlichkeit und im Detail wurden auch gemeinsame Regulierungen entwickelt; insgesamt kamen sie aber zumeist nicht über die Form zwischenstaatlicher diplomatischer Interaktionen hinaus, was auch an ihrer primären Aufgabe lag, den Friedenszustand *zwischen* den Staaten zu wahren. Der KSZE/OSZE ist es immerhin gelungen, das Wettrüsten zu kontrollieren und damit indirekt auch zu begrenzen, womit zugleich der Übergang von der modernen in eine zumindest teilweise „postmoderne“ Staatenwelt mit ihrer Transparenz und/oder Einbindung des militärischen Drohpotentials in Einrichtungen „kollektiver Sicherheit“ eingeleitet wurde.¹ Aber auch sie blieb bis zum Beginn der neunziger Jahre wesentlich eine

1 Vgl. dazu Robert Cooper: *The Breaking of Nations. Order and Chaos in the Twenty-First Century*, London: Atlantic Books 2004, S. 50-54.

Instanz, die in Gestalt zwischenstaatlicher Verhandlungen krisenpräventiv wirkte.² Diese Bindung der internationalen Politik und des Völkerrechts an das System souveräner Staaten, wie es sich seit dem Westfälischen Frieden von 1648 langsam herausgebildet hat,³ erfährt nach 1989 wichtige Modifikationen:

Erstens setzt sich die Einschränkung der Souveränität des Handelns staatlicher Administrationen oder Akteure durch Menschenrechte, die erstmals in den Kriegsverbrecherprozessen in Nürnberg und Tokio völkerrechtlich zum Tragen kam und 1948 in der Allgemeinen Menschenrechtserklärung auch völkerrechtsverbindlich niedergelegt wurde, als wesentliche Dimension der Beurteilung und Kritik politischer Verhältnisse auf allen Ebenen durch. Staatliches Handeln wird nicht mehr nur in seiner Wirkung auf andere Staaten kontrolliert, sondern es wird auch staatsintern, etwa in der Frage des Umgangs mit Minderheiten,⁴ bzw. mit Blick auf transnationale Normverletzungen etwa bei den sogenannten „Neuen Kriegen“⁵ allgemeinen Standards unterworfen, deren Verletzung die Staatengemeinschaft berechtigt, mit politischen und ökonomischen Sanktionen oder gar mit militärischen Mitteln zu intervenieren. In diesem Kontext erweitert der Sicherheitsrat seine Handlungskompetenzen und deutet seinen Friedensauftrag – zumindest in einigen wichtigen Fällen – weiter als die bloße Verhinderung zwischenstaatlicher Kriege,⁶ und es entstehen zugleich supra- und internationale Einrichtungen, wie etwa der Internationale Strafgerichtshof (ICC), oder bereits existierende Institutionen, wie beispielsweise der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte, werden zunehmend konsultiert,⁷ in denen Menschenrechtsverlet-

-
- 2 Vgl. dazu Kurt P. Tudyka: Das OSZE-Handbuch. Die Organisation für Sicherheit und Zusammenarbeit von Vancouver bis Wladiwostok, Opladen: Leske und Budrich 2002, S. 21.
 - 3 Vgl. dazu Stephen D. Krasner: Sovereignty. Organized Hypocrisy, Princeton: Princeton University Press 1999 sowie Hendrik Spruyt: The Sovereign State and Its Competitors, Princeton: Princeton University Press 1994.
 - 4 Zur Geschichte und den Schwierigkeiten des Minderheitenschutzes als einer Aufgabe der internationalen Gemeinschaft im 20. Jahrhundert vgl. Mark Mazower: Der dunkle Kontinent. Europa im 20. Jahrhundert, Frankfurt/Main: Fischer-Verlag 2002, S. 69-116.
 - 5 Vgl. zu diesem Begriff und zur besonderen Qualität der Transnationalität in diesen Gewaltphänomenen (z. B. des grenzüberschreitenden Terrorismus oder der transnationalen Finanzstruktur) Mary Kaldor: Neue und alte Kriege, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2000, S. 144-176 und Herfried Münkler: Die neuen Kriege, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Verlag 2002, S. 131-205.
 - 6 Vgl. zur Rekonstruktion dieser Entwicklung des Sicherheitsrates mit Blick auf den Friedensbegriff, aber auch zur Kritik daran Martti Koskeniemi: „Die Polizei im Tempel. Ordnung, Recht und die Vereinten Nationen: Eine dialektische Betrachtung“, in: Hauke Brunkhorst (Hg.), Einmischung erwünscht? Menschenrechte und bewaffnete Intervention, Frankfurt/Main: Fischer-Verlag 1998, S. 63-88.
 - 7 1981 gab es sieben Beschwerden, die dem Gerichtshof zur Entscheidung vorgelegt wurden. Im Jahr 1997 waren es 119. Nach einer Änderung der Vorlagebedingungen stieg die Zahl der Beschwerden zwischen 1998 und 2001 von 5979 auf 13858. Vgl. dazu die Angaben auf der Homepage des Europäischen Gerichtshofes für

zungen unmittelbar strafrechtlich verfolgt werden (können). Daneben gibt es auch erste Vorzeichen einer globalen Öffentlichkeit, die einerseits aus Nichtregierungsorganisationen oder globalen bzw. regionalen Foren, wie etwa dem Weltsozialforum, gebildet wird, andererseits aber auch durch die Globalisierung von Medien, wie etwa den global operierenden Nachrichtensendern, oder die zunehmende Verbreitung des Internets befördert wird.⁸ Diese Herausbildung einer globalen Öffentlichkeit geht damit einher, dass innerhalb vieler Staaten außenpolitisches Handeln nicht mehr einfach durch das jeweilige Eigeninteresse gerechtfertigt werden kann, sondern immer auch in einer menschenrechtlichen Perspektive vertretbar sein muss.

Diese „Globalisierung“ und tendenzielle Angleichung der normativen Standards, die von politischen Verhältnissen erwartet werden, und die Erweiterung der Rechtssubjekte des Völkerrechts um die Individuen selbst oder kulturelle, religiöse bzw. sozio-ökonomische oder gar politische Minderheiten bilden jedoch – auch wenn Teile der politischen Philosophie internationaler Beziehungen oder globaler Gerechtigkeit es manchmal nicht wahrhaben wollen – nur eine Tendenz unter anderen. Denn *zweitens* kommt es neben dieser „Globalisierung“ eines wesentlichen Standards zu einer allgemeineren Vervielfältigung von inter- und transnationalen Agenturen, die zur Fortschreibung und Weiterentwicklung des Völkerrechts beitragen, sowie von transnationalen privatrechtlichen Verträgen und Schiedsgerichten. So gibt es unterdessen mindestens 125 internationale Institutionen und Organisationen, die „verfahrensabschließende Rechtsentscheidungen“ treffen und somit das Korpus des Völkerrechts bestimmen können.⁹ Anders als es in den Einzelstaaten zumindest intendiert war, sind diese Institutionen und Organisationen jedoch nicht mehr in ein einheitliches Gefüge integriert, was sich darin äußert, dass sich ihre Genese häufig partikularen Bedingungen und Zielvorgaben verdankt und nach ihrem Bestehen weder die Benennung der Personen, die entscheiden, noch die Entscheidungsgrundlagen zentral festgelegt und kontrolliert werden. Da es zugleich eine globale Wirtschaftspolitik jenseits vor allem der WTO, deren Aufgabe sich jedoch wesentlich auf die Sicherung offener Märkte beschränkt, offensichtlich nicht gibt, schaffen sich darüber hinaus die transnationalen ökonomischen Akteure weitere eigene Rechtsverhältnisse, derer sie zur Verlässlichkeit ihrer Tätigkeiten bedürfen. Hierbei verschränken sich durch die Etablierung mehr oder weniger unabhängiger Schiedsgerichtsbarkeiten kontingente Machtverhältnisse und Interessenlagen mit allgemeineren rechtlichen Standards, was dann sogar hin und wieder zur Folge hat, dass es zur Ver-

Menschenrechte <http://www.coe.int/T/D/Menschenrechtsgerichtshof/geschichte.asp>
Stand der Webseite vom 1.4.2007.

8 Vgl. dazu Rudolf Stichweh: „Dimensionen des Weltstaats im System der Weltpolitik“, in: ders./Mathias Albert (Hg.), *Weltstaat und Weltstaatlichkeit. Beobachtungen globaler politischer Strukturbildung*, Wiesbaden: VS-Verlag 2007, S. 25-36.

9 Vgl. dazu Andreas Fischer-Lescano/Gunther Teubner: *Regime-Kollisionen. Zur Fragmentierung des globalen Rechts*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2006.

besserung von Arbeitsverhältnissen oder zur Gewährung von Sozialleistungen o. Ä. kommt. Die Schwierigkeit dieser Pluralisierung internationalen öffentlichen und privaten Rechts – und der Grund, warum diese Tendenz der zuerst genannten teilweise entgegensteht – ist, dass es keinen einheitlichen Rechtscode gibt und dass weder durch die gemeinsamen Institutionen und Organisationen noch durch die Einsetzung der Schiedsgerichtsbarkeit durch Vertragspartner sichergestellt ist, dass die Einrichtungen denselben Rechtsansprüchen und derselben Interpretationspraxis folgen. Es kommt offensichtlich parallel zur Pluralisierung zu einer Fragmentierung des global geltenden Rechts, womit letztlich weder von Rechtssicherheit, noch von der allgemeinen Geltung geteilter Standards geredet werden kann. Denn selbst wenn der Menschenrechtsstandard vermehrt zur Anwendung kommt, so entstehen doch vielfältige Akteure und Handlungsweisen dieser Akteure, bei denen zunächst gar nicht klar ist, ob und in welcher Weise sie unter die Jurisdiktion der Instanzen des modernen Völkerrechts fallen, für die die Bedeutungszunahme der Menschenrechte primär zu beobachten ist.

Diesen beiden, wenn auch teilweise widerstreitenden Tendenzen der Juridifizierung des globalen politischen Raums ist schließlich *drittens* die Wiederbelebung des Unilateralismus oder aber der Politisierung des internationalen Handelns gegenüberzustellen, die spätestens seit dem Streit über die Reaktionen auf die Entwicklungen in Jugoslawien Mitte der neunziger Jahre zu beobachten sind. Unter explizitem oder implizitem Rekurs auf die Abwesenheit einer zwangsbewehrten und gewaltmonopolistischen öffentlichen Rechtsordnung im globalen Raum bestreiten einige Akteure, allen voran und am explizitesten die Bush-Administration seit dem 11. September 2001, aber zuvor und danach auch die amerikanische Vorgängerregierung ebenso wie China oder Russland die „Wirklichkeit“ des Völkerrechts und deuten es vielmehr als politisch-diplomatische Übereinkunft der betroffenen Staaten, die je neu zu bestätigen ist. Dieser Unilateralismus hat sowohl eine „alte“, als auch eine „neue“ Seite, denn einerseits führt er – zumal unter Bedingungen zunehmender Knappheit natürlicher Ressourcen, wie etwa dem Öl – zur Rückkehr einer direkten Macht-, Interessens- und (Selbst-)Verteidigungs- bzw. Militärpolitik,¹⁰ während er es andererseits den Akteuren erlaubt, die Umsetzung normativer Ansprüche anzustreben, wie etwa desjenigen auf demokratische Verhältnisse oder des Menschenrechtsschutzes ohne Zustimmung des UN-Sicherheitsrates, die unter den gegebenen Völkerrechtsbedingungen, die sich jedoch dem „Westfälischen System souveräner Staaten“ verdanken, illegitim sind.

Eine Weltgesellschaft existiert also zweifelsohne und sie hat seit dem Ende des Kalten Krieges auch sicherlich an Bedeutung zugenommen. Ihr Bestehen bietet jedoch keine Gewähr für die Existenz eines einheitlichen politischen, rechtli-

10 Vgl. dazu u. a. Michael Bothe u. a.: Der 11. September – Ursachen und Folgen, Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2003 und Bernd W. Kubbig (Hg.): Brandherd Irak. US-Hegemonieanspruch, die UNO und die Rolle Europas, Frankfurt/Main, New York: Campus-Verlag 2003.

chen oder gar demokratischen Raumes, sondern sie beschreibt, wie schon Niklas Luhmann bei der Einführung des Begriffes der „Weltgesellschaft“ in die deutschsprachige Theoriebildung vermerkt hat,¹¹ eine globale Integration, die durch konkurrierende Integrationsmodi in verschiedenen Bereichen und daher eher durch die beständige Unterminierung der „operativen Schließung“ einzelner Bereiche und d. h. auch der Bereiche, in denen bisher gerechte Umverteilungen oder die Gewährung berechtigter Ansprüche geleistet wurde, gekennzeichnet ist, als durch gemeinsame Prinzipien und Ziele. Die Juridifizierung und Politisierung der internationalen Politik, die gleichzeitig stattfindet, schafft ein zusammenhängendes Netz von Räumen globalen politischen, sozialen und ökonomischen Handelns bzw. der Auswirkungen dieses Handelns, was einerseits jeweils neue und erweiterte Möglichkeiten zur Durchsetzung und Absicherung normativer Ansprüche eröffnet, während andererseits die jeweilige Einbindung in das Gesamtnetz immer weniger die Bedingungen bereitzustellen scheint, die diese Durchsetzung und Absicherung nicht von der Willkür und Beharrlichkeit der jeweiligen Akteure abhängig macht.¹²

Die politische Philosophie sowie die normativ interessierte Rechts- und Politiktheorie hat auf diese Situation im Wesentlichen mit drei Strategien reagiert:

Eine *erste* Strategie fordert die Etablierung eines Äquivalents zum innerstaatlichen (demokratischen) Konstitutionalismus auf Weltebene. Ein solcher Konstitutionalismus soll sicherstellen, dass es einen einheitlichen Rechtscode und verbindliche Grundrechte für alle Betroffenen gibt.¹³ Auf diese Weise würde nicht nur ausgeschlossen, dass es zu Konflikten und wechselseitigen Behinderungen und somit Effizienzverlusten zwischen den diversen Sphären der Politik und des Rechts kommt, sondern es würde sich zugleich die Option einer demokratischen oder zumindest repräsentativen Kontrolle der Gesamtheit der Institutionen, Organisationen und Privatrechtsregimes ergeben. Die Einheitlichkeit des geltenden internationalen Rechts könnte nämlich durch eine globale Legislative gesetzt oder wenigstens durch eine Art höchster Gerichtsbarkeit überwacht bzw. in ihren

11 Vgl. Niklas Luhmann: „Die Weltgesellschaft“, in: ders., Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft, Opladen: Westdeutscher Verlag 1975, S. 51-71.

12 Vgl. zur Bedingung der Nicht-Willkürlichkeit als eines entscheidenden Kriteriums für die Legitimität einer politischen Ordnung Philip Pettit: *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford: Oxford University Press 1997, S. 51-109 sowie Andreas Niederberger: „Demokratie in der Weltgesellschaft? Einige Überlegungen zu den normativen Grundlagen politischer Ordnung und ihrer globalen Realisierung“, in: Jens Badura (Hg.), *Mondialisierungen. „Globalisierung“ im Lichte transdisziplinärer Reflexionen*, Bielefeld: transcript 2006, S. 183-199.

13 Vgl. zu den Möglichkeiten, aber auch den Grenzen des Konstitutionalismus etwa die Beiträge in Regina Kreide/Andreas Niederberger (Hg.): *Transnationale Verrechtlichung. Nationale Demokratien im Kontext globaler Politik*, Frankfurt/Main, New York: Campus-Verlag 2007 (im Druck).

dramatischsten Disparitäten autoritativ geklärt werden.¹⁴ Insofern ein Konstitutionalismus zudem implizit oder explizit als Geltungsvoraussetzung und/oder als politisches Ziel Grund- sowie Verfahrensrechte für Individuen und andere Entitäten vorsehen würde, würde er darüber hinaus notwendig ein Minimum an Gerechtigkeit oder Chancengleichheit vorsehen und dem Handeln von Institutionen, politischen Instanzen, aber auch privaten Akteuren, wie etwa den transnationalen Firmen, in dieser Hinsicht Grenzen auferlegen (natürlich nur unter der Prämisse, dass es auch ein Äquivalent zum innerstaatlichen Gewaltmonopol gäbe).¹⁵

Während diese erste Strategie intendiert, eine – zumindest in Grundzügen – republikanische Verfassung der Weltgesellschaft mit verbindlichen Rechtsverfahren zu etablieren, herrscht in einer *zweiten* Strategie die Auffassung vor, dass die dringenden Probleme des globalen Gefüges weniger unmittelbar politischer, d. h. insbesondere freiheitsbedrohender Natur sind, sondern eher die gravierenden sozio-ökonomischen und kulturellen Ungleichheiten und Abhängigkeiten, also vor allem die Weltarmut sowie die Weltwirtschaftsordnung mit ihren Spätfolgen des Kolonialismus und Protektionismus bzw. die differente Verteilung von Ressourcen und Kompetenzen betreffen. Theorien globaler Gerechtigkeit, die häufig im Anschluss an John Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit*,¹⁶ jedoch im Unterschied zu dessen eigener Beschränkung dieser Theorie auf die Einzelstaaten¹⁷ entwickelt werden, schlagen daher eine globale gerechte Grundstruktur als normativen Orientierungspunkt vor.¹⁸ Dabei gehen die Theorien gewöhnlich von einem normativen oder methodischen Individualismus aus und bestimmen die Güter und Positionen, die global gerecht verteilt werden müssen,¹⁹ und diejenigen, die davon ausgenommen sind (weil sie berechtigterweise auf einen lokalen Kontext beschränkt werden können oder grundsätzlich nicht unter Gerechtigkeitsgesichtspunkten zu verteilen sind), um dann Verfahren anzugeben, nach denen die gerechte Verteilung vorgenommen werden sollte, wie etwa das rawlsche Differenzprinzip. Wichtig für das Gerechtigkeitsverständnis ist dabei, dass die Gerechtigkeit nicht als Tugend von Handelnden, sondern als Struktur begrif-

14 Vgl. dazu auch Jürgen Habermas: „Das Kantische Projekt und der gespaltene Westen“, in: ders., *Der gespaltene Westen*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2004, S. 113-193 sowie ders.: „Eine politische Verfassung für die pluralistische Weltgesellschaft?“, in: ders., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2005, S. 324-365.

15 Vgl. dazu Regina Kreide: „Welche Verpflichtungen haben transnationale Unternehmen? Gerechtigkeit in internationalen Beziehungen“, in: Peter Imbusch (Hg.), *Demokratie – Gerechtigkeit – Frieden: Eindämmung oder Eskalation von Gewalt?*, Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft 2006, S. 169-192.

16 John Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1975.

17 Vgl. John Rawls: *Das Recht der Völker*. Enthält: „Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft“, Berlin, New York: de Gruyter 2002, S. 13-67.

18 Vgl. dazu etwa die Beiträge in Thomas Pogge (Hg.): *Global Justice*, Oxford: Blackwell Publishers 2001.

19 Vgl. dazu Christoph Horn: „Philosophische Argumente für einen Weltstaat“, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 21 (1996), S. 229-251.

fen wird. Normatives Ziel muss also bei allem Absehen von unmittelbar politischen Ansprüchen eine gerechte Weltordnung und damit auch ein Ensemble von Institutionen sein, die gegen alle anderen Interessen und Verhältnisse zu gewährleisten vermögen, dass eine gerechte Ausgangsverteilung von Gütern und Positionen gegeben ist und zudem die Möglichkeit korrigierender Eingriffe bei Fehlentwicklungen besteht.²⁰

Die *dritte* Strategie ist aus normativen – etwa weil eine klare Bestimmung der Rechtssubjekte und ihrer Hierarchie, z. B. Individuen vs. Staaten, bzw. des allgemeinen Verhältnisses aller global relevanten Güter und Positionen zueinander äußerst schwierig ist – oder empirischen Gründen skeptisch gegenüber dem Versuch, mit dem Konstitutionalismus eines der zentralen Elemente der modernen Rechtsstaatlichkeit global nochmals etablieren zu wollen, wie auch gegenüber dem Ansatz, eine gerechte globale Grundstruktur anzustreben. Sie schlägt deshalb vor, die normative Theorie auf die moralphilosophische Bestimmung des global unbedingt Geforderten oder Gewünschten zu konzentrieren und dann Institutionen, Organisationen und Akteure, die bestehen oder zu schaffen sind, konsequentialistisch darauf hin zu untersuchen, ob sie in der Lage sind, das Geforderte zu erfüllen. Es kommt solcherart zu Theorien globaler Gerechtigkeit, die basale Menschenrechte oder aber sogar Maßstäbe des guten Lebens festlegen und von dort her fragen, wem die Verpflichtung zukommt, bei Nichtbestehen dieser Menschenrechte oder bei Unterschreitung der Maßstäbe die Rechte oder die notwendigen Ressourcen zu sichern.²¹ Mit Blick auf die weitergehende Schwierigkeit des Umgangs mit institutionellen oder kollektiven Akteuren wird dabei teilweise auch bestimmt, wie diese Akteure beschaffen sein müssen oder können, um solche Menschenrechte oder andere Ressourcen zu sichern.²²

Die Streitlinien innerhalb der politischen Philosophie internationaler Beziehungen laufen also einerseits entlang der Frage, ob politischen bzw. prozeduralen Ansprüchen oder aber solchen der Gerechtigkeit der normative Vorrang gebührt, während andererseits diskutiert wird, ob es sich bei dem Gegenstand dieser philosophischen Beschäftigung eher um eine politische oder ökonomische Struktur bzw. Ordnung oder um das richtige Handeln in moralisch relevanten Kontexten dreht.

20 Vgl. dazu Rainer Forst: „Justice, Morality and Power in the Global Context“, in: Andreas Føllesdal/Thomas Pogge (Hg.), *Real World Justice. Grounds, Principles, Human Rights and Social Institutions*, Dordrecht: Springer 2005, S. 27-36.

21 Vgl. dazu etwa die Beiträge in Deen K. Chatterjee (Hg.): *The Ethics of Assistance. Morality and the Distant Needy*, Cambridge: Cambridge University Press 2004.

22 Vgl. dazu u. a. Allen Buchanan: *Justice, Legitimacy, and Self-Determination. Moral Foundations for International Law*, Oxford: Oxford University Press 2004, S. 233-260.

2. Dekonstruktion als normativ richtiges Manövrieren zwischen Politisierung und Juridifizierung

In seinem Buch *Globalverfassung. Die Geltungsbegründung der Menschenrechte* diagnostiziert Andreas Fischer-Lescano angesichts der widerstreitenden Tendenzen der Weltgesellschaft, die zuvor beschrieben wurden, sowie der Uneinigkeit innerhalb der politischen Philosophie internationaler Beziehungen, dass im Anschluss an die dekonstruktive Rechtsbetrachtung Jacques Derridas die *Politisierung* des „Weltrechts“ so begriffen werden sollte, dass sie es erlaubt oder möglicherweise von Akteuren dazu genutzt werden kann, dessen *Juridifizierung* in normativ überzeugender Weise voranzutreiben.²³ Hauptbezugspunkt ist dabei Derridas Text *Gesetzeskraft*, in dem ausgeführt wird, dass der Aporie, dass einerseits Ansprüche der Gerechtigkeit notwendig auf die Einrichtung des Rechts verweisen, während das Recht als solches andererseits beständig die Gefahr in sich trägt, die Gewalt einer bloßen Setzung zu sein, mit der dekonstruktiven Aussetzung bzw. Einklammerung des Rechts und mit seinem Sprechen im Namen der Gerechtigkeit begegnet werden sollte.²⁴ Die Gerechtigkeit eines Anspruchs oder einer Handlung impliziert, dass er gewährt oder sie ausgeführt werden sollte, so dass die jeweilige Umsetzung ein entscheidender Aspekt ihrer Gerechtigkeit ist. Das Recht als Struktur, in der das Motivationsproblem einer rein moralischen Bestimmung überwunden ist, lässt sich folglich als Realisierung der Einsicht begreifen, „dass die Gerechtigkeit nur dann das ist, was sie ist, dass nur dann Gerechtigkeit widerfahren kann, wenn sie die Kraft hat, ‚enforced‘ zu werden“, wie Derrida in interpretierender Paraphrase Blaise Pascals festhält.²⁵ Zugleich kann das Recht als solches aber aus drei Gründen nicht die Gerechtigkeit erschöpfen: Erstens garantiert die Genese eines Gesetzes bzw. der Rechte, die es gewährt, in einem „Kontext der Gerechtigkeit“ nicht, dass die Geltung dieses Gesetzes bzw. die Gewährung der Rechte auch in der singulären Situation, die im Moment des Handelns gegeben ist, gerecht wäre, da sowohl die Kontingenz der gegenwärtigen Verhältnisse wie auch die mögliche Beschränktheit früherer Einsichten es nicht auszuschließen erlauben, dass das entsprechende Gesetz (zumindest unterdessen) ungerecht sein könnte.²⁶ Zweitens wohnt dem Recht ein Bezug zum Zwang und damit auch zur Gewalt inne, was nicht durch das Recht als sol-

23 Andreas Fischer-Lescano: *Globalverfassung. Die Geltungsbegründung der Menschenrechte*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2005, S. 276-277.

24 Vgl. ausführlicher hierzu sowie zum Folgenden 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.

25 Jacques Derrida: *Gesetzeskraft. Der ‚mystische Grund der Autorität‘*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1991, S. 23.

26 Vgl. ebd., S. 29-31.

ches (etwa unter Bezug auf den „Wert“ der Rechtssicherheit)²⁷ normativ in seiner Relevanz neutralisiert werden sollte.²⁸ Drittens schließlich sind die Allgemeinheit des Rechts und die Universalität der Gerechtigkeit nicht deckungsgleich, d. h., während das Recht in der Sprache der Allgemeinheit für jeden gleichermaßen Geltung beanspruchen muss, kann die Universalität der Gerechtigkeit durchaus singuläre Lösungen für singuläre Verhältnisse vorsehen.²⁹ Die Universalität der Gerechtigkeit bleibt bei aller moralischen Unbedingtheit allerdings dennoch auf die Allgemeinheit des Rechts bezogen, da sie immer auch *für die anderen* gerecht sein muss und sich nie auf einen einzelnen, konkreten anderen beschränken kann.³⁰

Das Verhältnis zwischen Gerechtigkeit und Recht stellt sich also zunächst als aporetisch dar, da die beiden zumindest geltungstheoretisch aufeinander verweisen, während sie sich doch zugleich in ihren jeweiligen Eigentümlichkeiten auszuschließen scheinen. Derrida schlägt daher die Dekonstruktion selbst als „Lösung“ vor, derzufolge ein dekonstruktiver Umgang mit dem Recht dieses im Namen der Universalität der Gerechtigkeit zunächst in seiner eigenen Form und Allgemeinheit aussetzt,³¹ um es dann angesichts der Forderungen der Gerechtigkeit neu sprechen zu können.³² Dem Richter als der wesentlichen Instanz der „Reflexion“ des bestehenden Rechts im Horizont der gebotenen Gerechtigkeit angesichts eines jeweils vorliegenden Falles kommt dabei vorerst die zentrale Stellung zu.³³ Am Ende von *Gesetzeskraft* geht Derrida jedoch über diese Konzentration auf die richterliche Auslegung, die sich wesentlich dem Anlass der Textproduktion, aber auch der konzeptuellen Schwierigkeit, das „dekonstruktive Geschehen“ zu situieren, verdankt, – und damit auch der Anlage der Epoché/Aussetzung/Einklammerung als einer geltungs- und möglicherweise handlungspsychologischen „Reflexionsfigur“ – hinaus und spricht allgemeiner von einer

27 Vgl. zu einer solchen Argumentation für den eigenständigen normativen Wert der Existenz von Rechtsverhältnissen überhaupt Gustav Radbruch: *Rechtsphilosophie*, Heidelberg: Müller/UTB 2003, S. 78-85.

28 Vgl. J. Derrida: *Gesetzeskraft*, S. 27f.

29 Vgl. ebd., S. 34f.

30 Dies unterscheidet die dekonstruktive Gerechtigkeitsauffassung von neo-aristotelischen Modellen einer Ethik der Fürsorge oder der Anerkennungstheorie. Vgl. zu einer stärkeren Parallelisierung Axel Honneth: „Das Andere der Gerechtigkeit. Habermas und die Herausforderung der poststrukturalistischen Ethik“, in: ders., *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2000, S. 133-170.

31 Vgl. zu den phänomenologischen Hintergründen dieser „Aussetzung“, „Einklammerung“ oder „Epoché“ in *Gesetzeskraft* auch den Beitrag von Philipp Schink in diesem Band.

32 Vgl. dazu die z. T. als anmaßend wahrgenommene Gleichsetzung von Dekonstruktion und Gerechtigkeit: „Wenn es so etwas gibt, wie die Gerechtigkeit als solche, eine Gerechtigkeit außerhalb oder jenseits des Rechts, so lässt sie sich nicht dekonstruieren. Ebensovienig wie die Dekonstruktion selbst, wenn es so etwas gibt. Die Dekonstruktion ist die Gerechtigkeit.“ (J. Derrida: *Gesetzeskraft*, S. 30)

33 Vgl. dazu ebd., S. 46-57.

notwendigen „Politisierung“.³⁴ Diese Politisierung heißt für Derrida, dass die Aussetzung des Rechts und das Bestreben, es im Namen der Gerechtigkeit zu sprechen, zur gesellschaftlichen Praxis werden sollten, d. h. insbesondere emanzipatorische Bewegungen sollten anerkennen, dass historisch neue Rechte oder Verteilungen bestehender Rechte allein durch die vorhergehende Aussetzung geltenden Rechts errungen wurden. Diese Aussetzung, die nun als politischer „Kampf“ um die Deutung bestehenden oder die Etablierung neuen Rechts verstanden wird, bringt jedoch auch Gefahren mit sich, die darin begründet liegen, dass die Aussetzung geltenden Rechts natürlich noch nicht garantiert, dass das neue Recht wirklich gerechter ist als das geltende; es kann vielmehr auch zu einer Situation kommen, in der die Aussetzung zur Abschaffung oder Nichtdurchsetzung von Rechten führt, deren Geltung noch immer gerecht wäre.³⁵ Während es also zuvor so aussieht, als würde Derrida eine rechtsphilosophische oder gerechtigkeitstheoretische Bestimmung des „Geltungsgrundes“ des Rechts ausmachen, so scheinen die Schlusspassagen von Gesetzeskraft dem zu widersprechen und den Vorgang als faktischen Prozess des jeweiligen Zugriffs verschiedener politischer Gruppen auf das Recht bzw. seine Auslegung zu interpretieren.

Fischer-Lescano greift diese Schlussformulierungen Derridas auf und deutet sie angesichts der aktuellen Völkerrechtslage sowie des Standes der internationalen Politik so, dass die zuvor beschriebene Tendenz zur Politisierung des Völkerrechts und des globalen Handelns – selbst aus der Perspektive einer politischen Philosophie, für die Gerechtigkeit und Freiheit intern mit dem Recht verknüpft sind – nicht notwendigerweise problematisch und möglicherweise sogar wünschenswert ist. Sie kann nämlich auch als eine doppelte Problematisierung oder gar „Dekonstruktion“ des geltenden Rechts begriffen werden, womit sie das Recht nicht nur aussetzt, sondern auch an einem „besseren“ oder „adäquateren“ Weltrecht orientiert ist:³⁶ Die Politisierung erlaubt es, solcherart betrachtet, *erstens* zu erkennen, dass das geltende Völkerrecht in der Tat abhängig von dem jeweiligen politischen Willen der durchsetzungskräftigen globalen Akteure ist und daher den wesentlichen Anspruch an das Recht, unparteilich und unabhängig von politischer Willkür zu sein, nicht erfüllt. Die Politisierbarkeit des Rechts erweist geradezu seinen mangelnden Rechtscharakter, weshalb aber auch die Forderung nach der Unabhängigkeit und Unparteilichkeit einer „universal jurisdiction“ die Politisierung des Rechts voraussetzt. *Zweitens* eröffnet die Politisierung darüber hinaus die Chance einer nachhaltigen Transformation der Geltungsgrundlagen

34 Ebd., S. 57-59.

35 Vgl. zu einer ähnlichen Bestimmung der Politik Jacques Rancière: *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002 sowie dazu Andreas Niederberger: „Aufteilung(en) unter Gleichen – Zur Theorie der demokratischen Konstitution der Welt bei Jacques Rancière“, in: Oliver Flügel/Reinhard Heil/Andreas Hetzel (Hg.), *Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004, S. 129-145.

36 Vgl. dazu A. Fischer-Lescano: *Globalverfassung*, S. 276.

des Völkerrechts, insofern sie eine rechtsimmanente Schließung der Rechtshermeneutik und -fortschreibung auf der Basis geltender Prämissen unterminiert. Da das existierende Völkerrecht noch immer in weiten Teilen aus Verträgen zwischen souveränen Staaten besteht, bei denen gewöhnlich weder über ihre interne Legitimation, noch über ihre Tauglichkeit zu den Adressaten und Autoren des Völkerrechts befunden wird, können sich im Kontext der Politisierung auch Akteure der „globalen Zivilgesellschaft“ Gehör verschaffen und ihre Berücksichtigung im Rahmen von globaler oder internationaler Rechtssetzung und -anwendung reklamieren.

Entscheidend für die Bewertung der aktuellen Vorgänge ist also weniger das Faktum der Politisierung selbst als vielmehr die Tatsache oder die Weise, in der sie auf das Recht bezogen ist. Für Fischer-Lescano ist die Politisierung somit zunächst wesentlich Ausdruck der rechtssoziologischen Einsicht Niklas Luhmanns (die er auch als Kern der Aussagen Derridas in *Gesetzeskraft* versteht), dass „alle Operationen des Rechtssystems immer auch Operationen der Gesellschaft [sind und es daher] in den Grenzen [bleibt], die ihm durch die Gesellschaft gezogen sind“.³⁷ Insofern es sich „bloß“ um eine Politisierung (und nicht um einen Übergang von der Steuerungsfunktion des Rechts zu einem anderen Modus, wie etwa demjenigen der Macht) handelt, ist weiterhin die Setzung von Recht und Unrecht entscheidend für die Geltung des Rechts und kein Rekurs auf andere, etwa „politischere“ Kriterien. Die symbolische Funktion des Rechts, Standards zu enthalten und durchzusetzen, die sich nicht einfach gegebenen Machtverhältnissen oder kontingenten Systemerfordernissen verdanken, sondern auch darüber hinaus Geltung beanspruchen können, bleibt auf diese Weise unangetastet. Im Kontext der Weltgesellschaft macht die Politisierung folglich auf deren fragmentierten Zustand bzw. auf die „Kontingenzen der Kreuzung des Rechtscodes in der Weltgesellschaft“³⁸ aufmerksam. Die globale Ausdifferenzierung von Funktionssystemen, d. h. von sozialen Zusammenhängen, die jeweils spezifische Zwecke verfolgen und dazu die Integration und Interaktion eigenen Regeln unterwerfen, bringt diese und damit auch das Recht als jeweiliges Ordnungsmoment der *einzelnen* Zusammenhänge tendenziell in Spannung zueinander; zugleich bietet sich das Recht beständig als übergreifender Meta-Code zur Lösung dieser Spannungen an, so dass es zu einer dynamischen Situation kommt, in der sich Spannungen und Lösungen dieser Spannungen abwechseln. Im Unterschied zur innerstaatlichen Suggestion einer Einigkeit über die Normen, die der Rechtsprechung zugrunde liegen (bzw. die positivistische Verbindlichkeit einer geltenden Rechtsauffassung), gelingt diese Suggestion im Völkerrecht nicht oder immer weniger, weshalb von einer Politisierung als dem Moment der Unterbestimmtheit der Normen gesprochen werden kann, die jeweilig zur Geltung kommen – d. h., es bleibt sichtbar, dass die Normen bzw. ihre Auslegungs- und Anwendungspraxis

37 Ebd., S. 54.

38 Ebd., S. 117.

nicht letztgültig erklären können, warum genau diese Normen in dieser Weise ausgelegt und angewendet werden.

Darüber hinaus ist die Politisierung jedoch in Fischer-Lescanos Augen auch ein Ausdruck der wachsenden und gravierenden Problematik der Inklusion in Rechtsverhältnisse überhaupt. Insofern die Weltgesellschaft primär das Interaktions- und möglicherweise Abhängigkeitsverhältnis der ausdifferenzierten Funktionssysteme beschreibt, gibt sie zunächst keine Auskunft über die Inklusion in diese sozialen Zusammenhänge als solche. Genau diese Inklusion ist aber eine Bedingung dafür, dass unter den gegebenen Umständen Rechtsansprüche überhaupt geltend gemacht werden können, da diese primär Festlegungen des Rechts/Unrechts für diejenigen sind, die jeweilig in einen Zusammenhang funktional integriert sind – und dementsprechend unterstellen auch übergreifende Rechtsstrukturen, dass es letztlich um die Steuerung des Zwischenverhältnisses der Zusammenhänge geht. Wäre das Weltrecht also allein der Ausdruck der Relationen und Spannungen einer Weltgesellschaft, die aus funktionalen Systemeinheiten besteht, dann würde es auch nur die Rechte bzw. das Recht derjenigen betreffen, die qua Inklusion in den Systemeinheiten mit dem Status von Rechtspersonen ausgestattet sind (wobei schon dieser Status natürlich nicht mehr der klassischen „Rechtsperson“ entsprechen würde, da das jeweilig rechtlich Gesicherte selbst in Abhängigkeit von den funktionalen Erfordernissen stehen würde).³⁹ Fischer-Lescano begreift konsequenterweise die Politisierung des Völkerrechts auch als Versuch bzw. Möglichkeit derjenigen, die aus den bestehenden funktionalen Zusammenhängen (etwa aufgrund von fehlenden Qualifikationen, strukturellen Nicht-Berücksichtigungen, aber auch aufgrund von mehr oder minder kontingenten historischen Gegebenheiten) ausgeschlossen sind, sich im Weltrecht als einem Meta-System zur Geltung zu bringen und auf diesem Weg inkludiert zu werden oder zumindest nicht in Rechtlosigkeit dem Wirken der Systeme ausgesetzt zu sein. Für den Erfolg dieser Strategie sprechen seines Erachtens insbesondere zwei Phänomene: erstens die Bedeutungszunahme des Rückgriffs auf die „öffentliche Meinung“ in der Auslegung des Völkerrechts (vor allem in der Gestalt eines Rekurses auf das Völkergewohnheitsrecht), wobei diese „öffentliche Meinung“ nicht selbst einen klaren positiven oder gar eigenen systemischen Status hat, sondern sie wesentlich als Irritation des Rechtssystems durch eine vermeintlich externe Beobachterperspektive zu begreifen ist;⁴⁰ zweitens aber auch die wachsenden Möglichkeiten der globalen Zivilgesellschaft, eigene Handlungsräume zu etablieren und zu erhalten – womit etwa die zweite der Tendenzen, die zuvor angeführt wurden, nämlich die Pluralisierung des global relevanten Rechts, im Anschluss an Gunther Teubners Ausführungen zur *lex mercatoria* als zu begrüßender Ausdruck der Produktivität der Zivilgesellschaft zu begreifen ist.⁴¹

39 Vgl. ebd., S. 143.

40 Ebd., S. 117-128.

41 Ebd., S. 97-99.

In dieser Perspektive beschrieben wird vollends ersichtlich, warum die Politisierung notwendig und normativ wünschenswert ist: In dem Maße, in dem sich nämlich das Völkerrecht nicht in der positiven Gegebenheit staatlicher Verträge bzw. der funktionalen Erfordernisse politischer, ökonomischer oder sozialer Einzelsysteme und ihres Zusammenhangs in der Weltgesellschaft erschöpft, eröffnet es die Möglichkeit, in der Form eines Weltrechts die Inklusion derjenigen zumindest in basalen Hinsichten zu gewährleisten, die von den jeweiligen Funktionssystemen und ihrem Rechtsschutz ausgeschlossen werden oder sind. Eine solche Inklusion ist für Fischer-Lescano allerdings nicht selbstverständlich, sondern sie setzt dreierlei voraus: *Erstens* muss es eine aktive Zivilgesellschaft geben, in der überhaupt Möglichkeiten zur Artikulation und Realisierung eigener Interessen bestehen und bereitgestellt werden – wie bereits vermerkt, kann vor diesem Hintergrund die Vervielfältigung des global geltenden Rechts und der globalen Rechtsinstanzen als Ausdruck einer globalen Zivilgesellschaft verstanden werden, die nicht einfach einen unrechtlichen „Naturzustand“ darstellt, sondern einen produktiven Zusammenhang mit dem Willen, Konflikte rechtlich zu lösen und auf diese Weise auch an überkommene normative Zusammenhänge anzuschließen.⁴² *Zweitens* müssen die jeweilige Ausgeschlossenheit und die Folgen, die damit einhergehen, beständig öffentlich thematisiert werden. Dies bedeutet, dass die Ausgeschlossenen sowohl hinsichtlich der Vermittlung ihrer Ausgeschlossenheit, vor allem aber auch mit Blick auf die grundsätzliche Fähigkeit zur Artikulation positiver Interessen und Projekte potentiell Teil der Zivilgesellschaft sein müssen. Damit ist die „Politisierung“, wie sie als dritte Tendenz zu Beginn beschrieben wurde, durchaus als Situation zu begreifen, in der die Beobachtung entscheidender Akteure durch Nichtregierungsorganisationen o. Ä. erstere zwingt, die Grenzen des Völkerrechts nicht als absolut bindend zu begreifen, so dieses gravierende Konsequenzen der Exklusion befördert oder verdeckt. *Drittens* setzt die Möglichkeit zur Behebung „ungerechter“ Exklusionen aber vor allem auch voraus, dass der Code des Weltrechts Menschenrecht vs. Menschenunrecht ist. Zumindest dieses Recht darf sich nicht mehr einfach auf die Bestimmung von Recht und Unrecht beschränken, da dies in Abhängigkeit von den systemischen Vorgaben stehen würde, sondern es muss sich die Option einräumen, in seinen Urteilen über die Gegebenheiten und d. h. auch über die etablierten Strukturen der Rechtsgenerierung und der rechtlichen „Programmierung“ hinaus zu greifen und solcherart die Einbeziehung derjenigen zu denken, für die die einzelnen Zusammenhänge keine direkten Schutzleistungen erbringen. Die Durchsetzung einer globalen Referenz auf die Menschenrechte ist somit eine wichtige Prämisse dafür, dass das Weltrecht auch die Rechtlichkeit untergeordneter Verhältnisse selbst thematisieren kann, d. h. die Frage, ob bestehende Rechtsstrukturen „zu Recht“ bestehen, kann im Weltrecht selbst aufgeworfen werden – auch

42 Vgl. dazu Gunther Teubner: „Globale Bukowina – Zur Emergenz eines transnationalen Rechtspluralismus“, in: Rechtshistorisches Journal 15 (1996), S. 255-290.

wenn das Weltrecht weder über einen absoluten, noch über einen in sonstiger Art vorgegebenen Maßstab zur Beurteilung der „Gerechtigkeit“ des Rechts verfügt. Die Politisierung ist somit ein notwendiges Korrelat der richtigen globalen Juridifizierung, da diese aufgrund des neuen normativen Problembestands, nämlich eines Rechtsbedarfs auch für diejenigen, die vom bisher bestehenden Recht gar nicht erfasst werden, keine in sich geschlossene Sphäre beschreiben darf. Auch die Modelle eines globalen Konstitutionalismus übersehen daher für Fischer-Lescano, dass die bloße Integration der bestehenden politischen und systemischen Einheiten in einen global einheitlichen Rechtscode oder gar einen gemeinsamen Rechtsraum keine Lösung für das Problem bietet – zumal die Individualität allein als normativer Bezugspunkt in seinen Augen auch das Phänomen der Exklusion kaum zu beheben vermag.

Im Unterschied zur Strategie der drei normativen Modelle globaler Politik oder Gerechtigkeit, die im ersten Abschnitt präsentiert wurden, begreift Andreas Fischer-Lescano die Dekonstruktion also als eine Konzeption, die weder angesichts der Komplexität der Entwicklungen normative Ansprüche nur noch handlungstheoretisch explizieren kann, noch ihr eine vollkommen alternative Weltordnung entgegenstellen muss. Stattdessen erlaubt es seine Fassung der Dekonstruktion, die Entwicklungen selbst als normative „Errungenschaft“ zu deuten, da die Politisierung die Möglichkeit eröffnet, die Juridifizierung zu steuern und in die richtige Richtung zu treiben.⁴³ Wie die zunehmende Umstellung sozialer Zusammenhänge auf eine rechtliche Regulierung belegt, ist und bleibt das Recht wesentlicher Orientierungspunkt sozialer Integration. Zugleich führt diese Umstellung nicht zu einem „geschlossenen“, „funktionalen“ Rechtssystem, sondern zu einem Weltrecht, das irritierbar und innovationsfähig ist. Und in dem Maße, in dem sich das Weltrecht primär an der Dichotomie Menschenrecht/Menschenunrecht orientiert, gibt es der Irritation und Innovation zugleich einen normativen Indikator, der dem Einfluss des Weltrechts Grenzen setzt und seine „Kolonisierung“ durch andere Imperative verhindert.

3. Jacques Derridas Idee der *démocratie à venir* und ihre Relevanz für eine Konzeption transnationaler Demokratie

Folgt man Fischer-Lescanos „dekonstruktiver“ Konzeption des Weltrechts, dann ist das Weltrecht Ausdruck einer politisch-rechtlichen „Ordnung“ der globalen Verhältnisse, die sich ihrer bloß relativen Bedeutung und d. h. ihrer Abhängigkeit von „entgegenkommenden“ politischen und gesellschaftlichen Zuständen bzw.

43 Vgl. dazu auch Andreas Fischer-Lescano/Ralph Christensen: „Auctoritas interpositio. Die Dekonstruktion des Dezisionismus durch die Systemtheorie“, in: *Der Staat* 44 (2005), S. 213-241, hier: S. 228-232.

Handlungen bewusst ist: Das Recht und insbesondere das Weltrecht mit seiner Dichotomie Menschenrecht/Menschenunrecht spielt eine wichtige symbolische Rolle in der Steuerung und Lösung von Konflikten und eröffnet durch seine Implementierung in Institutionen und seine Aufnahme bei relevanten Akteuren der Durchsetzung normativ berechtigter Erwartungen gewisse Möglichkeiten. Zugleich ist aber klar, dass sowohl die Entscheidung über die Geltung der rechtlichen Steuerung/Lösung, wie auch die genaue Auslegung, die das Recht erfährt, von kontingenten, politischen oder aber gar Machtfaktoren abhängt. Die Dekonstruktion müsste so als philosophisch-normative Position verstanden werden, die aus Einsicht in die Tatsache, dass die Generierung der richtigen Normen und d. h. auch der Verfahrens- oder Metanormen unabgeschlossen ist (und der Notwendigkeit, die damit einhergeht, den Normengenerierungsprozess offen zu halten), die Existenz eines politisch-rechtlichen Zustands fordert, der zwar eine Grundausrichtung auf die Geltung von Normen besitzt (in der Gestalt der universalen Nicht-Exklusivität bzw. potentiellen Inklusion, die der Ausdruck der Menschenrechte formal anzeigt) – und insofern das Recht als wesentliche Form des regulierenden Eingriffs in soziale Zusammenhänge fordert –, ansonsten aber offen ist gegenüber jeglicher (Neu-)Bestimmung – und somit eines „lebendigen“ politischen „Grunds“ des Rechts bedarf. Das globale Streben nach einer besseren Weltordnung sollte sich also am Recht orientieren, bleibt jedoch letztlich ein politisch-sozialer Kampf. Fischer-Lescanos Position ähnelt somit der „politischen“ Konzeption der Dekonstruktion, wie sie in der Hegemonietheorie vorliegt, die entscheidend von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe entwickelt wurde.⁴⁴

Eine solche „dekonstruktive“ Konzeption des Weltrechts mag zwar deskriptiv „realistisch“ sein, in normativ-kritischer Perspektive kann sie jedoch nicht überzeugen – und zwar nicht nur deshalb, weil sie unter bestimmten Bedingungen selbst zur Entproblematisierung bestehender ungerechter Verhältnisse und Entwicklungen beiträgt, etwa dann wenn die Politisierung von Konflikten selbst gravierende Konsequenzen hat.⁴⁵ Selbst wenn Fischer-Lescano Recht damit hat,

44 Vgl. dazu Ernesto Laclau/Chantal Mouffe: *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, London, New York: Verso 1985 und Chantal Mouffe (Hg.): *Deconstruction and Pragmatism*, London, New York: Routledge 1996. Zu einem Vergleich von Derrida mit Laclau/Mouffe siehe auch Simon Critchley: *The Ethics of Deconstruction*. Derrida & Levinas, Oxford: Blackwell Publishers 1992, S. 188-247.

45 Vgl. zum Schema der Entdramatisierung globaler normativer Konflikte, die diese Betrachtungsweise nahe legt, auch den parallelen Ansatz bei Thorsten Bonacker/André Brodocz: „Im Namen der Menschenrechte. Zur symbolischen Integration der internationalen Gemeinschaft durch Normen“, in: *Zeitschrift für Internationale Beziehungen* 8 (2001), S. 179-208. Zur Kritik an dieser Strategie der „Versöhnung durch systemische Integration“ siehe Andreas Niederberger: „Integration und Legitimation durch Konflikt? Erwägungen zum Streit über Dissens oder Konsens als Basis der Demokratie“, in: Reinhard Heil/Andreas Hetzel (Hg.), *Die unendliche*

dass die Verteidigung des Konstitutionalismus sowie die philosophischen Gerechtigkeitstheorien zu sehr darauf vertrauen, dass entweder Verfahren bzw. formale Rechtsstrukturen die Legitimität des Handelns von Institutionen garantieren oder aber in reiner philosophischer Reflexion erkennbar sei, welche Güter welche Bedeutung haben und folglich in einer bestimmten Weise zu verteilen seien, so ist seine Alternative einer *Politisierung* des Rechts doch nicht die einzig mögliche – und auf keinen Fall eine plausible – Alternative. Auch der Bezug auf die Dekonstruktion Jacques Derridas eignet sich nicht zur Rechtfertigung des präsentierten Ansatzes, denn bereits dessen Ausführungen in *Gesetzeskraft* explizieren – wie schon zuvor skizzenartig dargestellt wurde – ein wechselseitiges Verweisungsverhältnis von Gerechtigkeit und Recht, das sich nicht darauf reduzieren lässt, dass die Gerechtigkeit das „Ganz Andere“ oder „Neue“ ist, das des Rechts zur Durchsetzung bedarf, während das Recht wiederum von der „Gerechtigkeit“ abhängt, weil es, anders als es Politik oder Macht beschreiben, beansprucht, gleichermaßen gültig für alle zu sein, was sich dann in der Verallgemeinerungsleistung des Rechts zeigt. Im Gegensatz zu dieser „äußerlichen“ Bestimmung des Verhältnisses von Gerechtigkeit und Recht verknüpft Derrida die Gerechtigkeit und das Recht intern miteinander – und leitet auf diese Weise auch zu seinem Begriff der *démocratie à venir* über.

Fasst man Derridas Argumentation systematisch zusammen, so begreift er das Recht als öffentliche Norm bzw. Regel, die notfalls mit Zwang durchgesetzt wird oder werden kann, und hält fest, dass es unter der Bedingung beanspruchen kann, „gerecht“ zu sein, dass es eine Norm ist, die durch eine Allgemeinheit ausgezeichnet ist, die als „Drittes“ der Besonderheit der einzelnen gegenübertritt.⁴⁶ Die Allgemeinheit darf dabei keine bloße „Verallgemeinerung“ eines Standpunktes sein, sondern es muss sich bei ihr um den Standpunkt der Unparteilichkeit oder der Gleichheit, also denjenigen der Universalität handeln. Die Faktizität einer bestehenden Norm reicht somit nicht hin, um deren Gerechtigkeit zu bestimmen, sondern sie muss an der genannten Universalitätsforderung gemessen werden können. Dies wirft natürlich die Frage auf, wie diese Forderung genau zu verstehen ist (was also Universalität hier heißt), wozu Derrida neben der Option, die Allgemeinheit der Rechtsform selbst mit der Universalität gleichzusetzen, auch die Option verwirft, die Universalität als etwas zu begreifen, das dem Recht fremd wäre und durch einen direkten Zugriff auf „die Gerechtigkeit“ gewonnen würde. Stattdessen gibt die Rechtsform zwar die einzige Form ab, die eine gerechte Norm annehmen kann, sie erhält ihre Gerechtigkeit aber nicht allein aus ihrer Rechtsförmigkeit, sondern auch aus ihrer Angemessenheit gegenüber der Vielfalt der Singularitäten, die ihrer Geltung ausgesetzt sind. Etwas hat dement-

Aufgabe. Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie, Bielefeld: transcript 2006, S. 267-280.

46 J. Derrida: Gesetzeskraft, S. 35.

sprechend dann Universalität, wenn es für jeden gleichermaßen und für jeden einzelnen berechtigterweise gilt.

Diese Rückbindung legitimen Rechts an die beschriebene Universalität seiner Geltung verbietet – selbst für den Idealfall – die „bloße“ Rechtsanwendung im Sinn einer Applikation und Fortbildung der Allgemeinheit gegebener Normen. Normen, die sich in ihrer Anwendung auf einen Einzelfall als nicht gerecht erweisen, sind auch grundsätzlich nicht gerechtfertigt, so dass in der Tat der Prozess der Rechtsprechung überprüfen muss, ob Rechtsnormen berechtigterweise gelten. Vor diesem Hintergrund kann Derrida sagen, dass die „gerechte Entscheidung“ des Richters ein Gesetz „wieder erfinden muss“.⁴⁷ Diese Konzentration auf die richterliche Entscheidungspraxis ist aber offensichtlich unbefriedigend, so dass die Erörterung der „Politisierung“ am Ende von *Gesetzeskraft* auch so zu verstehen ist, dass Derrida die Perspektive um weitere Prozesse der Rechtsanwendung etwa durch Verwaltungen und Exekutiven oder der Rechtsgenerierung vor allem durch Legislativen erweitert. Denn auch für diese Prozesse gilt ja, dass sie rechtlich bestimmt oder rechtserzeugend sind oder sein sollten und daher ebenfalls die Universalität des Rechts sicherstellen oder überprüfen müssen. Derridas Begriff der Gerechtigkeit ähnelt solcherart dem Begriff des „Republikanismus“, wie ihn Philip Pettit entwickelt:⁴⁸ Diesem Republikanismus zufolge sind republikanische Verhältnisse dadurch gekennzeichnet, dass sie über eine politisch-institutionelle Struktur verfügen, die für alle gleichermaßen verbindlich ist und als „Gemeinwohl“ das Ziel zu verfolgen erlaubt, die relevanten Interessen der Betroffenen aufzunehmen und umzusetzen. Die beständige Bezugnahme, auf die jeweilige, möglicherweise kontingente Situation ist also ein Geltungsgrund für die Ordnung selbst, ohne dass dies als Geltungsaussetzung der politisch-institutionellen Struktur im starken Sinn verstanden werden darf.

Es kann dementsprechend auch nicht überraschen, wenn Derrida in *Marx' Gespenster* die „Idee der Demokratie“ parallel zur „Idee der Gerechtigkeit“ als eine solche einführt, die es erlaubt, die gegebene Praxis des Rechts und der Politik auf ihren Geltungsgrund hin zu befragen.⁴⁹ Die *démocratie à venir*, die *kommende Demokratie*, wie sie ab diesem Buch heißt, bietet Derrida die Möglichkeit, die Forderung nach dem „unendlichen Respekt vor der Singularität *und* vor der

47 „[D]amit eine Entscheidung gerecht und verantwortlich sein kann, muss sie in dem Augenblick, da sie getroffen wird, in dem Augenblick, und der ihr eigener Augenblick ist [...], einer Regel unterstehen und ohne Regel auskommen. Sie muss das Gesetz erhalten und es zugleich so weit zerstören oder aufheben, dass sie es in jedem Fall wieder erfinden und rechtfertigen muss; sie muss es zumindest in dem Maße wieder erfinden, indem sie erneut sein Prinzip frei bestätigen und bejahen muss. Jeder Fall ist anders, jede Entscheidung ist verschieden und bedarf einer vollkommen einzigartigen Deutung, für die keine bestehende, eingetragene, codierte Regel vollkommen einstehen kann und darf.“ (ebd., S. 47f.)

48 Vgl. Ph. Pettit: *Republicanism*, S. 99-102.

49 Jacques Derrida: *Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale*, Frankfurt/Main: Fischer-Verlag 1996, S. 101.

unendlichen Alterität des anderen [...] wie vor der zählbaren, kalkulierbaren und subjektalen Gleichheit zwischen den anonymen Singularitäten⁵⁰ mit der Komplexität der bestehenden und denkbaren rechtlichen und politischen Strukturen zusammenzubringen. Und dieses „Zusammenbringen“ bedeutet dann auch zu untersuchen, ob und wie in rechtlichen, politischen und institutionellen Strukturen die Bindung an Prozesse verbindlich gemacht werden kann, die die Universalität überprüfen, so dass sie sich nicht nur der jeweils kontingenten Willkür geeigneter Akteure, wie etwa dem jeweiligen Richter, verdanken. Derrida kann solcherart u. a. fragen, wie Repräsentation und öffentliche Debatte, sozio-ökonomische Ausstattung und Wirtschaftssystem sowie Institutionengefüge und Gewaltmonopol beschaffen sein müssen, damit die Universalität eine Chance haben kann, sich zur Geltung zu bringen.

In diesem Zusammenhang erörtert Derrida auch die Frage nach der Entwicklung des internationalen Rechts.⁵¹ Dabei spielen die Gerechtigkeit und vor allem die Demokratie eine wichtige Rolle und im Unterschied zu Fischer-Lescano wirft Derrida den existierenden Verhältnissen vor allem vor, unter der vermeintlichen Freisetzung der Zivilgesellschaft letztlich der Willkür der wissenschaftlich-technisch, militärisch oder ökonomisch Mächtigen den Raum zu überlassen. Die „neue Internationale“, die auch im Untertitel des Buches genannt wird, wird folglich insbesondere angehalten, über den Staat nachzudenken, mit dem einmal angestrebt wurde, eine „Rechtsautonomie“ zu etablieren, die der entscheidende Ort für die universalistische und republikanische Gestaltung des Gemeinwesens hätte sein sollen. Die Universalität der Gerechtigkeit erfordert nicht nur das geltungstheoretische Überprüfen der Kriterien oder der Form von Rechtssetzung und Rechtsanwendung, sondern sie erfordert vor allem, die Unumgänglichkeit dieser Überprüfung in öffentlichen Strukturen nieder zu legen (wozu u. a. auch die besondere Stellung der Universität gehört)⁵² – nur solcherart kann die „Kritik“ an der Demokratie oder dem Recht eine „verantwortliche“ Kritik sein.

In seinem letzten „großen“ Buch, *Schurken*, hält Derrida fest, die *démocratie à venir* habe in seinem Werk zwei Funktionen gehabt: Sie habe erstens als Ausgangspunkt für die Kritik an den Grenzen, Implikationen und Prämissen gängiger Demokratieverständnisse gedient, sie habe aber zweitens auch ein eigenes Angebot zur Bestimmung eines politischen Projekts darstellen sollen.⁵³ Man muss wohl festhalten, dass Derrida sich unnötig stark auf die erste Funktion konzentriert und leider nur wenig Interessantes und Anschlussfähiges hinsichtlich der zweiten Funktion beigetragen hat. Er ist somit wohl zumindest teilweise mitverantwortlich dafür, dass es unterdessen viele Ansätze gibt, von denen hier mit dem

50 Ebd., S. 110.

51 Vgl. zum Folgenden ebd., S. 136-153.

52 Vgl. dazu Jacques Derrida: Die unbedingte Universität, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2001.

53 Jacques Derrida: *Schurken*. Zwei Essays über die Vernunft, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2003, S. 129-131.

Buch Fischer-Lescanos nur einer diskutiert wurde, die Demokratie mit Politik oder mit moralischem Handeln gleichsetzen, weil sie glauben, dass Derridas De-
 konstruktion des Rechts und der „liberalen Demokratie“ anstrebte, einen Raum
 zu eröffnen, in dem das Recht aus anderem hervorgehen oder ganz in seiner Re-
 levanz bestritten werden sollte. Dabei übersehen sie, dass das Recht in der Mo-
 derne genau die Funktion hatte, der Willkürfreiheit in politischen Auseinander-
 setzungen Grenzen zu setzen oder eine Richtung zu geben – eine wesentliche
 Aufgabe des Rechts, die auch Derrida in der Artikulation des Verhältnisses von
 Gerechtigkeit und Recht zwischen Universalität und Allgemeinheit anerkennt
 und von der sich bei Fischer-Lescano nur noch der Verweis auf die symbolische
 Funktion des Rechts findet. Eine transnationale politische Ordnung kann deshalb
 – zumindest aus der normativen Perspektive – nicht auf die Forderung nach
 einem Primat des Rechts bzw. nach einer rechtsförmigen Programmierung,
 Steuerung und Kontrolle von Institutionen, Akteuren und Handlungen verzich-
 ten. Da diese Forderung aber natürlich nicht schon durch das bestehende Völker-
 recht erfüllt wird, muss sie eine „demokratische“ *Verfassung* des globalen Raums
 anstreben, die die beständige Verbesserung des globalen Rechts als möglich er-
 scheinen lässt. Eine solche Verfassung wird nicht ohne einen minimalen Konsti-
 tutionalismus auskommen, durch den einerseits Grundsätze und Grundrechte
 festgelegt sind, die das Verhältnis möglicher Akteure und die Grenzen ihres je-
 weiligen Handelns bestimmen, während er andererseits den politischen Raum
 insgesamt als eine Struktur begreift, der sein Ermöglichungsgrund entzogen ist.
 Zugleich muss dieser Raum so gestaltet sein, dass er auf seine beständige Trans-
 formation unter Rekurs auf die gegebenen Entwicklungen sowie Bedürfnisse und
 Interessen vorbereitet und ausgerichtet ist. Demokratisches Handeln ist auf diese
 Weise niemals der politische „Grund“/„Nicht-Grund“ des Rechts oder von sozia-
 len Zusammenhängen, sondern es ist immer das Handeln unter Bedingungen der
 Uneigentlichkeit, d. h. der langsamen und bedächtigen Transformation von Ge-
 gebenheiten.⁵⁴

Literatur

- Bonacker, Thorsten/Brodocz, André: „Im Namen der Menschenrechte. Zur sym-
 bolischen Integration der internationalen Gemeinschaft durch Normen“, in:
 Zeitschrift für Internationale Beziehungen 8 (2001), S. 179-208
- Bothe, Michael u. a.: Der 11. September – Ursachen und Folgen, Heidelberg:
 Universitätsverlag Winter 2003
- Buchanan, Allen: Justice, Legitimacy, and Self-Determination. Moral Founda-
 tions for International Law, Oxford: Oxford University Press 2004

54 Für Kommentare und Hinweise danke ich Oliver Eberl, Andreas Fischer-Lescano,
 Oliver Flügel, Philipp Schink, Rainer Schmalz-Bruns und Carola von Villiez.

- Chatterjee, Deen K. (Hg.): *The Ethics of Assistance. Morality and the Distant Needy*, Cambridge: Cambridge University Press 2004
- Cooper, Robert: *The Breaking of Nations. Order and Chaos in the Twenty-First Century*, London: Atlantic Books 2004
- Critchley, Simon: *The Ethics of Deconstruction. Derrida & Levinas*, Oxford: Blackwell Publishers 1992
- Derrida, Jacques: *Gesetzeskraft. Der ‚mystische Grund der Autorität‘*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1991
- Derrida, Jacques: *Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale*, Frankfurt/Main: Fischer-Verlag 1996
- Derrida, Jacques: *Die unbedingte Universität*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2001
- Derrida, Jacques: *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2003
- Fischer-Lescano, Andreas: *Globalverfassung. Die Geltungsbegründung der Menschenrechte*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2005
- Fischer-Lescano, Andreas/Christensen, Ralph: „Auctoritas interpositio. Die Deonstruktion des Dezisionismus durch die Systemtheorie“, in: *Der Staat* 44 (2005), S. 213-241
- Fischer-Lescano, Andreas/Teubner, Gunther: *Regime-Kollisionen. Zur Fragmentierung des globalen Rechts*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2006
- Forst, Rainer: „Justice, Morality and Power in the Global Context“, in: Andreas Føllesdal/Thomas Pogge (Hg.), *Real World Justice. Grounds, Principles, Human Rights and Social Institutions*, Dordrecht: Springer 2005, S. 27-36
- Habermas, Jürgen: „Das Kantische Projekt und der gesplittene Westen“, in: ders., *Der gesplittene Westen*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2004, S. 113-193
- Habermas, Jürgen: „Eine politische Verfassung für die pluralistische Weltgesellschaft?“, in: ders., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2005, S. 324-365
- Honneth, Axel: „Das Andere der Gerechtigkeit. Habermas und die Herausforderung der poststrukturalistischen Ethik“, in: ders., *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2000, S. 133-170
- Horn, Christoph: „Philosophische Argumente für einen Weltstaat“, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 21 (1996), S. 229-251
- Kaldor, Mary: *Neue und alte Kriege*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2000
- Koskenniemi, Martti: „Die Polizei im Tempel. Ordnung, Recht und die Vereinten Nationen: Eine dialektische Betrachtung“, in: Hauke Brunkhorst (Hg.), *Eimischung erwünscht? Menschenrechte und bewaffnete Intervention*, Frankfurt/Main: Fischer-Verlag 1998, S. 63-88
- Krasner, Stephen D.: *Sovereignty. Organized Hypocrisy*, Princeton: Princeton University Press 1999

- Kreide, Regina/Niederberger, Andreas (Hg.): Transnationale Verrechtlichung. Nationale Demokratien im Kontext globaler Politik, Frankfurt/Main, New York: Campus-Verlag 2007 (im Druck)
- Kreide, Regina: „Welche Verpflichtungen haben transnationale Unternehmen? Gerechtigkeit in internationalen Beziehungen“, in: Peter Imbusch (Hg.), Demokratie – Gerechtigkeit – Frieden: Eindämmung oder Eskalation von Gewalt?, Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft 2006, S. 169-192
- Kubbig, Bernd W. (Hg.): Brandherd Irak. US-Hegemonieanspruch, die UNO und die Rolle Europas, Frankfurt/Main, New York: Campus-Verlag 2003
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal: Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics, London, New York: Verso 1985
- Luhmann, Niklas: „Die Weltgesellschaft“, in: ders., Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft, Opladen: Westdeutscher Verlag 1975, S. 51-71
- Mazower, Mark: Der dunkle Kontinent. Europa im 20. Jahrhundert, Frankfurt/Main: Fischer-Verlag 2002
- Mouffe, Chantal (Hg.): Deconstruction and Pragmatism, London, New York: Routledge 1996
- Münkler, Herfried: Die neuen Kriege, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Verlag 2002
- 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
- Niederberger, Andreas: „Aufteilung(en) unter Gleichen – Zur Theorie der demokratischen Konstitution der Welt bei Jacques Rancière“, in: Oliver Flügel/Reinhard Heil/Andreas Hetzel (Hg.), Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004, S. 129-145
- Niederberger, Andreas: „Demokratie in der Weltgesellschaft? Einige Überlegungen zu den normativen Grundlagen politischer Ordnung und ihrer globalen Realisierung“, in: Jens Badura (Hg.), Mondialisierungen. „Globalisierung“ im Lichte transdisziplinärer Reflexionen, Bielefeld: transcript 2006, S. 183-199
- Niederberger, Andreas: „Integration und Legitimation durch Konflikt? Erwägungen zum Streit über Dissens oder Konsens als Basis der Demokratie“, in: Reinhard Heil/Andreas Hetzel (Hg.), Die unendliche Aufgabe. Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie, Bielefeld: transcript 2006, S. 267-280
- Pettit, Philip: Republicanism. A Theory of Freedom and Government, Oxford: Oxford University Press 1997
- Pogge, Thomas (Hg.): Global Justice, Oxford: Blackwell Publishers 2001
- Radbruch, Gustav: Rechtsphilosophie, Heidelberg: Müller/UTB 2003
- Rancière, Jacques: Das Unvernehmen. Politik und Philosophie, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002

- Rawls, John: Das Recht der Völker. Enthält: „Nochmals: Die Idee der öffentlichen Vernunft“, Berlin, New York: de Gruyter 2002
- Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1975
- Spruyt, Hendrik: The Sovereign State and Its Competitors, Princeton: Princeton University Press 1994
- Stichweh, Rudolf: „Dimensionen des Weltstaats im System der Weltpolitik“, in: ders./Mathias Albert (Hg.), Weltstaat und Weltstaatlichkeit. Beobachtungen globaler politischer Strukturbildung, Wiesbaden: VS-Verlag 2007
- Teubner, Gunther: „Globale Bukowina – Zur Emergenz eines transnationalen Rechtspluralismus“, in: Rechtshistorisches Journal 15 (1996), S. 255-290
- Tudyka, Kurt P.: Das OSZE-Handbuch. Die Organisation für Sicherheit und Zusammenarbeit von Vancouver bis Wladiwostok, Opladen: Leske und Budrich 2002

Beschreiben/Zersetzen: Dekonstruktion als Institutionskritik

MARTIN SAAR

Es gehört zu den Ironien der Rezeptionsgeschichte, dass das Werk von Jacques Derrida in vielen Kontexten emblematisch für etwas steht, wogegen es sich anfänglich gerichtet hatte: Wenige andere philosophische Theorien werden so hartnäckig auf ihren „Gründer“ bezogen, dem man eine strenge „Methode“ zuschreibt und der angeblich damit eine „Schule“ begründet habe. Solche Kategorisierungen sind einerseits verfehlt, ist doch die Kritik an den Mythen des Originären und der Fundierung einer der Hauptimpulse dekonstruktiven Denkens; es wird andererseits für das Fort- und Überleben dieses Denkens *nach* Derrida keine geringe Rolle spielen, mit welchem Erfolg es von den Primärtexten gelöst, wie es als Denkform reformuliert und ob es als eine inhaltlich bestimmte philosophische Position weitere Wirkungen entfalten kann.

In der innerphilosophischen Debatte haben sich bisher drei Themenfelder herausgebildet, in denen sich die Frage nach der Philosophie der Dekonstruktion vorrangig stellt. Erstens lassen sich ausgehend von den frühen Schriften Derridas zur Kritik des Strukturalismus und der Phänomenologie und von seinen Ansätzen zu einer zugleich poststrukturalistischen und postphänomenologischen Schrift- und Zeichentheorie viele seiner Interventionen als fundamentalphilosophische Beiträge zur Theorie der Sprache und der Bedeutung verstehen. Diese Versuche sind mit großer Plausibilität auf sowohl ihre transzendentalphilosophischen und metaphysikkritischen Vorläufer bezogen worden; ihr systematisches Ziel könnte man als eine kritische Sprach- und Bedeutungstheorie beschreiben, die der notwendigen Kontingenz und Heteronomie von Sinnbildungsprozessen Rechnung trägt.¹

1 Rodolphe Gasché: *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*, Cambridge: Harvard University Press 1986; Christoph Menke: „Absolute Interrogation“ – Metaphysikkritik und Sinnsubversion bei Jacques Derrida“, in: Phi-

Zweitens haben sich, vor allem mit Bezug auf Derridas Schriften der 70er und 80er Jahre, Fragen nach dem Verhältnis von Philosophie und Ästhetik gestellt. Derridas (und Paul de Mans) eigenwillige Lektüre- und Interpretationspraxis schien das Modell eines eigentümlichen, nichtdisziplinären Lesens zu verkörpern, in dem sich sowohl das Philosophische literarischer Texte wie das Literarische philosophischer Schriften freilegen und subversiv gegen die Geltungsprätentionen der Texte richten lassen. Diese Genreüberschreitung destabilisiert auch die vermeintlichen Autonomieansprüche der grundlegenden kulturellen Institutionen, die sich um diese Teilungen herum gebildet haben: „Philosophie“ und „Wissenschaft“ auf der einen, „Kunst“ und „Literatur“ auf der anderen Seite.²

Drittens haben die Texte Derridas seit den späten 80er Jahren und vor allem seine Bücher zu Freundschaft, Gerechtigkeit und Souveränität eine enorm produktive Diskussion um den ethischen und politischen Standpunkt der Dekonstruktion ausgelöst. Hier stehen sich zum einen Deutungen gegenüber, die die so genannte „ethische Wende“ der Dekonstruktion als ein Bekenntnis zu ihren letzten Orientierungen (am Anderen und an der Gerechtigkeit) begrüßen und die Umrisse einer kompletten Moralphilosophie und Politiktheorie erkennen wollen, und zum anderen Interpretationen, die auf der relativen Unbestimmtheit von Derridas späten Überlegungen zur Politik und Moral bestehen, aus der sich wenig konkrete praktische und institutionelle Konsequenzen ergeben.³

Diese wichtigen philosophischen Fragestellungen sind interessanterweise von einer Perspektive entkoppelt, die für die – akademisch gesehen – außerphilosophische Rezeption der Dekonstruktion bis heute grundlegend gewesen ist, nämlich von der Vorstellung, dass sie eine eigentümliche und radikale Form der Kritik ist, die nicht nur philosophische Begriffe und Traditionen, sondern auch soziale Arrangements und Institutionen betrifft. Dass „Dekonstruktion“ inzwischen zu einer wenig trennscharfen, aber verbreiteten Bezeichnung für ein bestimmtes

losophisches Jahrbuch 97 (1990), S. 351-366; Richard Rorty: „Is Derrida a Quasi-Transcendental Philosopher?“, in: *Contemporary Literature* 36 (1995), S. 173-200; Samuel C. Wheeler III: *Deconstruction as Analytic Philosophy*, Stanford: Stanford University Press 2000.

- 2 Richard Rorty: „Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Derrida (1978)“, in: ders., *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, Minneapolis: University of Minnesota Press 1982, S. 90-109; Albrecht Wellmer: *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1985; Christoph Menke: *Die Souveränität der Kunst. Ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1991.
- 3 Simon Critchley: *The Ethics of Deconstruction: Derrida & Levinas*, Oxford: Blackwell 1992; 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; Thorsten Bonacker: „Jacques Derrida: Die politische Theorie der Dekonstruktion“, in: André Brodacz/Gary S. Schaal (Hg.), *Politische Theorien der Gegenwart II*, Opladen: Westdeutscher Verlag (UTB) 2001, S. 129-159.

Verfahren der Kritik verwendet wird, ist ein Symptom für dieses weitere Verständnis, das den engeren philosophischen Kontext verlassen hat.

Im Folgenden soll diese Perspektive auf Dekonstruktion als Kritik durch einige Überlegungen unterstützt werden, die einerseits von der spezifischen philosophischen Form dieser Kritik ausgehen, andererseits aber ihr Objekt generell bestimmen. So könnte verständlich werden, wieso Dekonstruktion ein attraktives Theorieangebot für Theorieströmungen wie die feministische Theorie, die Queer Theory und die Critical Legal Studies werden konnte, die sich nicht um im engeren Sinne philosophische Fragestellungen organisieren, sondern um Strukturen und Prozesse der sozialen Welt, die von Hierarchien und Macht geprägt sind. Zur kritischen Beschreibung solcher Phänomene trägt die Dekonstruktion als Denkform nicht unbedingt deswegen bei, weil sie auf die interne Normativität und Überschüssigkeit von philosophischen Grundbegriffen hinweist;⁴ sie kann vielmehr eine hilfreiche Analyse der begrifflichen Organisation sozialer Geltungen und Normen vornehmen, indem sie freilegt, auf welchen faktisch getroffenen Grundunterscheidungen und Codes soziale Wertungen und Hierarchisierungen beruhen.

Dekonstruktion beschreibt in dieser Deutung ganz allgemein Unterscheidungen, die einen Unterschied machen, und ihre sozialtheoretisch folgenreiche philosophische Unterstellung ist es, dass sich in diese Unterscheidungen auf kontingente Weise Macht und Asymmetrie einschreibt. Bestimmte Formen der Macht beruhen gerade auf der Etablierung von Normsystemen und evaluativen Dichotomien, wie sie die philosophische Bedeutungsanalyse aufdecken kann. Soziale Herrschaft beruht (immer auch) auf Codierungen und Begriffskonstruktionen, die Wert gegen Unwert setzen. Eine destabilisierende Analyse solcher Komplexe ist Kritik im doppelten Sinn: Sie entnaturalisiert die vermeintliche Neutralität der Begriffe, und sie verweist auf die sozialen Folgen der getroffenen Unterscheidungen. Dekonstruktion thematisiert somit den Zusammenhang von Sinn, Institutionalität und Macht. Sie ist eine Art von allgemeiner Sinnkritik, aber zugleich eine Kritik von spezifischen Institutionen des Sinns, die verdeckte Ausschlüsse und uneingestandene Verwerfungen generieren.

Eine solche Deutung rückt Dekonstruktion als Verfahren näher an bestimmte ideologiekritische, soziologische und machtanalytische Methoden als an andere fundamentalphilosophische Programme. Sie kann aber deutlicher erläutern, wieso in der sozial- und kulturwissenschaftlichen Rezeption Derrida neben und zugleich mit Bourdieu und Foucault verarbeitet wird; sie kann auch plausibel machen, wieso der beständige Rekurs auf Marx und den Marxismus und auf die materialistische Tradition eine Konstante in der Theoriegeschichte der Dekonstruktion ist. Eine solche Interpretation, deren Grundlinien hier anhand der Stichworte

4 Andrea Kern/Christoph Menke: „Einleitung: Dekonstruktion als Philosophie“, in: dies. (Hg.), Philosophie der Dekonstruktion. Zum Verhältnis von Normativität und Praxis, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002, S. 7-14.

Sinnstrukturen (1.), Sinninstitutionen (2.) und Sinnpolitik (3.) nur skizziert werden soll, kann nicht nur die Anschlussfähigkeit an sozialkritische und politische Debatten herstellen, sondern auch ein „rein philosophisches“, theoretizistisches Verständnis umgehen, demzufolge die Dekonstruktion nichts zum Verhältnis von Theorie und Praxis oder von Philosophie und Politik zu sagen hätte.

1. Sinnstrukturen

Im Rahmen einer der exoterischeren Erläuterungen der „*allgemeine[n] Strategie der Dekonstruktion*“ in einem frühen Interview gibt Derrida eine der zugänglichsten Beschreibungen seines Vorgehens, wie es in den frühen Texten (v. a. in *Die Stimme und das Phänomen* und *Die Schrift und die Differenz*) zur Anwendung kam.⁵ Dekonstruktion bezieht sich demnach kritisch auf die zentralen metaphysischen Konzepte der philosophischen Tradition und ihre Gegensatzpaare (wahr/unwahr, Wesen/Schein, göttlich/menschlich), aber sie negiert sie nicht; sie muss es „vermeiden, die binären Gegensätze der Metaphysik einfach nur zu *neutralisieren*, wie auch, sich einfach in dem geschlossenen Feld dieser Gegensätze *anzusiedeln* und sie damit zu bestätigen“.⁶ Jenseits der Alternative zwischen negierender Neutralisierung und interner Affirmation liegt die dekonstruktive „doppelte Geste“, die einerseits im Innern eines gegebenen Begriffsfeldes bleibt, aber andererseits aus ihrem Innern heraus etwas in Bewegung setzt, was aus ihm hinaus treibt und einen „Abstand“ [écart] erzeugt und sichtbar werden lässt, der nicht mehr mit den gegebenen Begriffen zu fassen ist.

Die Notwendigkeit einer methodisch herbeigeführten „Phase des Umbruchs“, der Destabilisierung von Begriffsgegensätzen, kennzeichnet Derrida in deutlichen Worten: Man muss „anerkennen, daß man es bei einem klassischen philosophischen Gegensatz nicht mit der friedlichen Koexistenz eines *Vis-à-Vis*, sondern mit einer gewaltsamen Hierarchie zu tun hat. Einer der beiden Ausdrücke beherrscht (axiologisch, logisch usw.) den anderen, steht über ihm. Eine Dekonstruktion des Gegensatzes besteht zunächst darin, im gegebenen Augenblick die Hierarchie umzustürzen. [...] Die Notwendigkeit dieser Phase ist strukturbedingt und erfordert eine unaufhörliche Analyse: denn die Hierarchie des dualen Gegensatzes stellt sich immer wieder her.“⁷ An diesen Formulierungen überrascht die kämpferische Metaphorik, die Begriffsverhältnisse letztlich als Gewaltverhältnisse kennzeichnet, und ihr Status ist sicher ebenso mehrdeutig wie Derridas analoge These von der Verwobenheit von Metaphysik und Gewalt in

5 Jacques Derrida: „Positionen. Gespräch mit Jean-Louis Houbine, Guy Scarpetta (1971)“, in: ders., Positionen. Gespräche mit Henry Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houbine, Guy Scarpetta, Wien: Passagen-Verlag 1986, S. 83-184, hier: S. 87.

6 Ebd.

7 Ebd., S. 87f.

seiner frühen Lektüre der Texte von Emmanuel Levinas.⁸ Es ist aber auch deutlich, dass Derrida solche Thesen von der Gewaltförmigkeit von Sinnstrukturen oder von der „Konfliktgeladenheit der *différance*“ als notwendige Folge einer kritischen Lektüre der bedeutungstheoretischen Tradition (von Hegel bis Saussure) versteht.⁹ „Gewalt“ und „Hierarchie“ sind ganz allgemein Kennzeichen von Sinnentstehung und Sinnstabilisierung, da sie auf künstliche Weise ordnende Ruhe in die Dynamik und Kontingenz des Sprechens und Schreibens bringen und sich der „Text im allgemeinen [...] nie von einem Referenten im klassischen Sinn, von einem Ding oder einem transzendentalen Signifikanten, [der] die gesamte Bewegung regeln würde, bestimmen läßt“.¹⁰

Die Kräfte, die hinter der Gewalt des Sinns stehen, sind hier also zunächst keine äußeren, sozialen Faktoren, sondern interne Beziehungen zwischen Zeichen, Bedeutungen und Bedeutungsfeldern. Derridas Konzeptualisierung eines wesentlichen Verhältnisses zwischen Sinn und Kraft ist also zunächst wenig mehr als eine Interpretation der saussureschen Vorstellung von der Differentialität von bedeutungserzeugenden Zeichen: Erst die Absetzung, das Machen eines sichtbaren, wiederholbaren Unterschieds erzeugt eine Art von Sinn, der sich in der Wiederholung stabilisieren kann; aber anders als Saussure und der Mainstream der strukturalistischen Sprachtheorie insistiert Derrida auf der unaufheb- baren Dynamik des Aktes, des Unterschied-Setzens und der Spur der Kontingenz, die in jedem solchen Akt liegt.¹¹ Weil sich diese Spur der Kontingenz nie ganz auslöschen lässt, wird jeder Text, der in scheinbar wohlgeordneten Begriffshierarchien organisiert ist, Bruchstellen und semantische Symptome ausbilden, denen eine dekonstruktive Lektüre nachspüren kann. Das Sichtbarmachen dessen, was sich nicht in den Rahmen des hierarchischen Gegensatzes einpasst, weist auf Elemente des metaphysischen Textes hin, die „nicht mehr innerhalb des philosophischen (binären) Gegensatzes verstanden werden können und ihm dennoch innewohnen, ihm widerstehen, ihn desorganisieren, aber ohne jemals einen dritten Ausdruck zu bilden“.¹²

Auch diese Vorstellung ist gegen das (vulgär-)strukturalistische Bild eines vollständig in ordentlichen Binärstrukturen organisierten Ganzen gerichtet, aber sie bleibt gleichwohl eine strukturelle. Sie führt nur in das Bild von der Sprache als Struktur neue, dynamische Faktoren ein und verflüssigt und verzeitlicht es. Die vielen Begriffe, die Derrida neben *différance* für diese Quasi-Strukturen gebildet hat (Unentscheidbares, *dissémination*, Supplement, etc.), verweisen auf die

8 Jacques Derrida: „Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas' (1964)“, in: ders., Die Schrift und die Differenz, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1972, S. 121-235.

9 J. Derrida: „Positionen“, S. 93.

10 Ebd.

11 Zur Saussure-Kritik vgl. Jacques Derrida: Grammatologie (1967), Frankfurt/Main: Suhrkamp 1974, S. 53ff.

12 J. Derrida: „Positionen“, S. 90.

Tiefendynamik und Tiefenagonalität jeder Sinnbildung, deren Negativität und Effekte in einem Text nicht „aufgehoben“ oder beruhigt, sondern aufbewahrt werden. In einem gewissen Sinne verbindet sich hier ein bedeutungstheoretisches mit einem psychoanalytischen Motiv: Sinnbildung qua Hierarchisierung von Gegensätzen bleibt nie ohne Rest, der latent fortwirkt und jederzeit zu einem (in der dekonstruktiven Lektüre manifest werdenden) Symptom werden kann. Auch dies ist eine strukturelle These über den dynamischen Verlauf von Bedeutungsproduktion: Sie verbirgt und vergisst ihre eigene Geschichte und wird sie doch nicht los.¹³

Diese hier nur grob referierten Grundzüge von Derridas Theorie des allgemeinen Textes und der Schrift können zumindest Hinweise dafür geben, was für die Dekonstruktion als Lektürepraxis auf dem Spiel steht. Wenn man davon ausgeht, dass sprachliche und textliche Bedeutungsproduktion im allgemeinen nach dem Modus hierarchisierender und differentieller Begriffsbildung verfährt, kann eine weder nicht-affirmative noch nicht-negierende Lektüre in ein begriffliches Feld nur intervenieren, wenn sie die ursprünglichen Widersprüchlichkeiten und Kontingenzen des schon eingerichteten Sinns gegen ihn mobilisiert. Dies ist der Zweck der „doppelten Geste“: eine Begriffsopposition „umstürzen und zugleich den Abstand kennzeichnen“.¹⁴ Das kann nur heißen, dass zwischen den beiden aufeinander bezogenen Polen eines Begriffspaars mehr liegt als ihr bloßer semantischer Unterschied; der „Abstand“ bezeichnet auch die kontingenten Wertigkeiten, die in eine Begriffsverwendung eingehen und die später nicht mehr sichtbar sind. Auf diesen „Abstand“ hinzuweisen kann also keine rein synchrone Operation sein, sie muss eine Verzeitlichung enthalten, weil sie die hierarchisierten Begriffsfelder wieder auf den kontingenten Moment ihrer Einführung zurückführt.

Diese Operation ist in dem ersten und vorläufigen Sinn kritisch, dass sie uneingestandene Hierarchien benennt und markiert und deren Zustandekommen aus dem nichthierarchischen „allgemeinen Text“ genetisch sichtbar werden lässt: „So einen allgemeinen Text *gibt* es überall dort (das heißt überall), wo dieser Diskurs und seine Ordnung (Wesen, Sinn, Wahrheit, Bedeutung, Bewußtsein, Vorstellung, usw.) *überschritten* werden, das heißt wo ihre Autorität wieder in die Stellung eines *Zeichens* (*marque*) in der Kette zurückversetzt wird, einer Kette, in bezug auf die er sich strukturbedingt in der Illusion befindet, sie bestimmen zu wollen oder das zu glauben. [...] Seine Schrift hat übrigens keine äußere Grenze, nur die einer gewissen *Wiederbezeichnung* (*re-marque*). [...] Man muß sie in ihrer Spezifität und, wenn Sie so wollen, mit neuem Aufwand untersuchen, in der Spezifität ihrer ‚Geschichte‘ und in ihrer Verknüpftheit mit den anderen ‚historischen‘ Feldern des allgemeinen Textes“.¹⁵

13 Vgl. ebd., S. 156-167.

14 Ebd., S. 120.

15 Ebd., S. 120f.

Diese komplexe Operation der Rückführung einer Begriffsbildung in den noch unregelten „allgemeinen Text“ ist Sinnkritik, weil sie die nur angemäße Autorität und Natürlichkeit eines immer nur auf eine gewisse Weise eingesetzten Sinns offen legt. Sie ist De-Strukturierung des Sinns, da sie die Einsetzung und Aufrechterhaltung von Sinn ausstellt, ohne die er nicht existieren würde. Eine solche Operation bleibt in der Tat zugleich im Innern eines begrifflichen Feldes, dessen Elemente sie beschreibt, und überschreitet es auf die Kräfte hin, die auf es und ihn ihm wirken. Weil diese aber Elemente der „Praxis“ oder des „Diskurses“ sind, wird die Ebene der reinen Strukturen des Sinns verlassen: Zum Sinn der Begriffe gehören auch die Kontexte und die Geschichte ihrer Verwendungen.

2. Sinninstitutionen

Schon dieses erste Motiv einer alternativen Erläuterung von Sprache und Sinnbildung ist in einem gewissen Sinn kritisch. Denn das dekonstruktive Verständnis des Sprachgeschehens kann offensichtlich nicht ohne Konsequenzen für Theorien des Verstehens und Interpretierens bleiben; und es ist diese fundamentale Opposition der Dekonstruktion gegen allzu harmonische und totalisierende Sprach- und Dialogphilosophien, die zu fruchtbaren Rekonstruktionen und Weiterführungen geführt hat.¹⁶ In eine verwandte, aber andere Richtung führt allerdings ein weiteres Element des derridaschen Denkens, und mit seiner Hilfe lässt sich die Brücke zu den politischen Fragen einfacher schlagen: die Rahmungen und Ordnungen des Sinns. Denn die Dynamik und Heterogenität des sprachlichen Geschehens auf der Ebene des noch ungebändigten „allgemeinen Texts“ tritt nie direkt zutage, sondern nur als Bruchstelle und Grenzphänomen im Rahmen jeweils geordneter Texte und Bereiche, als Unordnung im Rahmen einer Ordnung. Die kritische Pointe ist auch hier zunächst eine rein sprach- oder bedeutungstheoretische: Sinn hängt von Ordnungen des Sinns ab und kann damit keine „autonome“ Stiftung eines kompetenten Sprechers oder Schreibers oder eines innovativen Werks oder Textes sein. Die dekonstruktive Perspektive verlässt aber die Ebene des rein individuellen Sprechens, Schreibens und Verstehens, indem sie nach allgemeineren Strukturen des „Textes“ fragt und damit Ordnungen und Institutionen der Interpretationen aufspürt, die die Bedingungen und Bedingtheiten der individuellen sprachlichen Vollzüge ausmachen.¹⁷

16 Ch. Menke: Die Souveränität der Kunst; Ruth Sonderegger: Für eine Ästhetik des Spiels. Hermeneutik, Dekonstruktion und der Eigensinn der Kunst, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2000; Fabian Störmer: Hermeneutik und Dekonstruktion der Erinnerung. Über Gadamer, Derrida und Hölderlin, Paderborn, München: Wilhelm Fink Verlag 2002.

17 Vgl. Samuel Weber: Institution and Interpretation, Minneapolis: University of Minnesota Press 1987, S. xivf. u. 8-10.

Wenn man Institutionen ganz allgemein als einen etablierten und regelhaften Zusammenhang von Wissen und Handeln versteht, ist auch eine Form der Lektüre, ist auch die Dekonstruktion nicht frei von institutionellen Eigenschaften. Derrida kann dies auch leicht zugeben: „Die Dekonstruktion, die sich zunächst als Dekonstruktion dieser Oppositionen [wie zwischen Sinnlichem und Intelligiblem, Phänomenon und Noumenon, innerem Phänomen und äußerem Phänomen, etc.] vollzieht, betrifft also bald schon ebenso und ebenso radikal die institutionellen Strukturen, die auf solchen Oppositionen gründen. Die Dekonstruktion ist eine institutionelle Praktik, für die der Institutionenbegriff ein Problem bleibt.“¹⁸ Institutionalität muss ein „Problem“ für die dekonstruktive Analyse von Oppositionssystemen sein, weil sie Folgen hat, nämlich zu Grenzziehungen, Exklusionen und Kategorisierungen führt, die dann, einmal eingeführt (d. h. „institutionalisiert“), weitere Effekte auf einer höheren Komplexitätsstufe und mit höherer Stabilität zeitigen.

Das verbindende Glied zwischen Interpretation (oder Sinn) und Institution ist genau diese formale Struktur: Identitätsbildungen durch Differenzen herzustellen. Denn so wie sich – nach dem strukturalistischen Bild – der Sinn eines Zeichens durch Abgrenzungen und (semantische) Ausschließungen ergibt, ergibt sich die Form und Stabilität einer Institution durch ihre systematische Prozessierung von Einschluss und Ausschluss, d. h. durch Bestimmung dessen, welche Personen, Objekte und Handlungen zu einem gegebenen Zeitpunkt Teil dieser Institution sind und welche nicht. Gegen deterministische Vorstellungen dieser Prozesse legt Derrida Einspruch ein: Seine Kritik am strukturalistischen Formalismus weist die Unabgeschlossenheit, das Spiel und die Unbestimmbarkeit als wesentliche Elemente jeder Sinnproduktion auf; und seine Kritik an zu starren Bildern von Institutionen als einmal in Gang gesetzten Regelwerken beharrt auf der Brüchigkeit und Unvorhersehbarkeit im Innern des etablierten Zusammenhangs.¹⁹ Dieses Insistieren auf der radikalen Kontingenz des Sinns und der Institution beruht wiederum auf analogen Überlegungen: Eine statische Perspektive, wie man sie dem Strukturalismus zuschreiben kann, sähe nur den geltenden Sinn und die etablierte Institution, sie vergäße die vielfältigen und heterogenen Prozesse ihrer Einsetzung und Einführung, deren Spuren sich aber nie verwischen lassen und die als Symptome im Text und im institutionellen Zusammenhang jederzeit auftreten können und von der dekonstruktiven Lektüre generiert werden können. Eine harmonistische Perspektive, wie man sie der Hermeneutik und jeder Form von Traditionalismus zuschreiben kann, sähe im Geltenden und Bestehenden nur das Ergebnis zwangloser Übereinkünfte und Verständigungen und nicht das Produkt von gewaltsamen, d. h. verdrängenden und ausschließenden

18 Jacques Derrida: *Privileg. Vom Recht auf Philosophie I* (1990), Wien: Passagen-Verlag 2004, S. 103.

19 Vgl. Jacques Derrida: „Signatur Ereignis Kontext (1972)“, in: ders., *Randgänge der Philosophie*, Wien: Passagen-Verlag 1988, S. 291-314.

Durchsetzungsprozessen, deren Spur als interne „Konfliktgeladenheit“ (s. o.) im Innern der Bedeutungen und Institutionen bestehen bleibt.

Die dekonstruktive Sinn- und Institutionskritik besteht also zum einen auf einer analogen methodischen Operation der radikalen Verflüssigung und Verzeitlichung: Sinnkonstitution wird über die immer notwendigerweise unvollständigen Akte der Konstituierung, Institution über die immer notwendigerweise risikanten Akte der Institutionalisierung erläutert. Zum anderen erläutert die dekonstruktive Analyse aber auch den Zusammenhang zwischen Sinn und Institution: Bedeutungsproduktionen sind selbst von „Institutionen der Interpretation“ abhängig; und Institutionen brauchen als Elemente ihres Funktionierens wiederholbare Unterscheidungen, Grenzziehungen und Codierungen, die sich zu höherstufigen Operationen der institutionellen Identitätsbildung verketteten und verstetigen lassen.²⁰ Aus solchen Überlegungen lassen sich die Grundzüge einer dekonstruktiven Theorie des Institutionellen gewinnen, die in der konkreten Beschreibung und Kritik bestehender Institutionen folgenreich ist. Ein theoretisches Zersetzen institutioneller Zusammenhänge ist sie in dem einfachen Sinne, dass sie eine Einheit in ihre Funktionselemente zergliedert und damit die vermeintlich ideale Institution als einen Komplex von ideellen (oder diskursiven) und materiellen (oder technologischen/medialen und sozialen) Elementen sichtbar werden lässt. Eine Institution erscheint so als ein Mechanismus einer vorwährend durchgesetzten Sinnhaftigkeit, eine dekonstruktive Analyse einer Institution ist die Darstellung und Kritik eines zwangsbewehrten Sinnkomplexes.

Derridas folgenreichstes Beispiel für eine solche Analyse ist das Recht, wie er es in seinem Buch *Gesetzeskraft* darstellt. Sie verweist einmal auf seinen internen Zusammenhang mit den kontingenten und intern gewaltförmigen Prozessen der Rechtssetzung und -gründung, von denen es unablässig abhängig bleibt; sie deckt aber auch die unauflösbare Beziehung zwischen Recht und Gerechtigkeit als der „Beziehung zum anderen“ auf.²¹ In beide Richtungen wurden die

20 Auf diesen Motiven beruht auch die Nähe zur systemtheoretischen Beschreibung von formalen Operationen. Vgl. Niklas Luhmann: „Dekonstruktion als Beobachtung zweiter Ordnung (1995)“, in: ders., Aufsätze und Reden, hg. v. Oliver Jahraus, Stuttgart: Reclam 2001, S. 262-296; Urs Stäheli: Sinnzusammenbrüche. Eine dekonstruktive Lektüre von Niklas Luhmanns Systemtheorie, Weilerswist: Velbrück 2000.

21 Jacques Derrida: *Gesetzeskraft. Der ‚mystische Grund der Autorität‘* (1990), Frankfurt/Main: Suhrkamp 1991, S. 45. Mit der Formel „die Beziehung zum Anderen – das heißt die Gerechtigkeit“ zitiert Derrida die „Definition“ von Emmanuel Levinas („la relation avec autrui – c’est-à-dire la justice“, vgl. Emmanuel Levinas: *Totalité et infini: essai sur l’extériorité* [1961], Paris: LGF 1974, S. 62). Zu wichtigen Kommentaren zu diesen Überlegungen vgl. Cornelia Vismann: „Das Gesetz ‚DER Dekonstruktion‘“, in: *Rechtshistorisches Journal* 11 (1992), S. 250-264; Christoph Menke: „Können und Glauben. Die Möglichkeit der Gerechtigkeit“, in: ders./A. Kern (Hg.), *Philosophie der Dekonstruktion*, S. 243-263 und die Beiträge in Anselm Haverkamp (Hg.): *Gewalt und Gerechtigkeit: Derrida – Benjamin*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1994.

Vorschläge Derridas in diesem einflussreichsten Buch seiner letzten Schaffensphase fortentwickelt: einmal in Richtung einer Medientheorie des Rechts als einer Theorie der technologisch-materiellen Voraussetzung der Rechtsinstitution, dann aber auch in Richtung einer ethisch-moralischen Befragung der Idealität des Rechts.²² Diese Fortführungen erfüllen nach der hier vorgeschlagenen Interpretation auf mustergültige Weise das Profil eines dekonstruktiven Institutionendenkens; sie sind Analysen und Kritiken von Unterscheidungen (zwischen Recht und Unrecht, Recht und Gewalt, Recht und Gerechtigkeit), die einen Unterschied machen in einer sozialen Welt, in der bestimmte Sinnstiftungen etabliert und durch eine Vielzahl medialer und sozialer Arrangements auf Dauer gestellt sind. Denn die Welt, in der es Recht (und Richter, Gerichte, Polizei und Gefängnisse) „gibt“, ist eine Welt, die bevölkert ist von rechtlichen Tätern, Tatsachen und Tatbeständen. Eine „Dekonstruktion des Rechts“ betrifft also die Tiefengrammatik einer sozialen Wirklichkeit, in der der rechtliche Code zugleich vorausgesetzt und immer wieder neu durch rechtliches Handeln erzeugt wird.

Die Prominenz des Rechts in der Diskussion der letzten Jahre kann allerdings leicht verdecken, dass es nur ein Fall von vielen ist, dem zwar eine herausragende Rolle, aber keine Funktion als zentraler Bezugspunkt oder gar Grund aller anderen Unterscheidungen zukommt. Dass Staat, Demokratie, Souveränität, Gastfreundschaft, Gemeinschaft und sogar Staatsbürgerschaft in den letzten Schriften Derridas eine prominente Rolle eingenommen haben, ist so eine folgerichtige Entwicklung und auch ein Anzeichen dafür, in welche Richtung sich zukünftige Forschungen entwickeln könnten.²³ Ihre spezifische Form erhalten solche Analysen aber durch ihre methodischen Prämissen: die Institutionen von ihrer begrifflichen Struktur, von ihren Grundunterscheidungen und von den Effekten ihrer Durchsetzung her zu betrachten. Damit bleibt diese Art der Beschreibung „theoretisch“ oder „philosophisch“, da sie – gegen jeden Soziologismus – den notwendigerweise begrifflichen, diskursiven Kern sozialer Interaktionen benennt: Ohne die Idee und ein Verständnis des Rechts, der Wahrheit, der Identität würden keine sinnvoll verketteten Handlungen stattfinden. Zugleich ist aber die Kehrseite dieser philosophischen Beschreibung eine Aufmerksamkeit auf die materiellen und sozialen Voraussetzungen der Einrichtung und Aufrechterhaltung wirksamer Unterscheidungen, d. h. auf die ganz konkreten wiederholten Handlungen in durch Macht und Technologien abgesicherten Kontexten, die den Bedeutungen Dauer und Wirksamkeit verleihen. Nur im Zusammenspiel beider Register ergibt sich ein schlagkräftiges analytisches Instrument, das weder – wie die reduktiven Varianten der Ideologiekritik – die Ideen über die menschliche Praxis zu einer Funktion ihrer materiellen Voraussetzungen macht, noch – wie jede

22 Vgl. Cornelia Vismann: Akten. Medientechnik und Recht, Frankfurt/Main: Fischer-Verlag 2000; Drucilla Cornell: Beyond Accommodation: Ethical Feminism, Deconstruction, and the Law, London, New York: Routledge 1991.

23 Vgl. die Beiträge von Oliver Flügel, Andreas Niederberger, Dirk Quadflieg und Markus Wolf im vorliegenden Band.

„idealistische“ Position – die absolute Autonomie der Werte und Begriffe behaupten muss. Beschreiben und Problematisieren lassen sich so der spannungsreiche *Zusammenhang* von Norm und Macht. Das Vermächtnis Derridas für die sozialphilosophischen Fragen besteht in der Denkbarkeit einer solchen doppelten, internen Kritik derjenigen Institutionen, ohne die wir heute längst nicht mehr leben können und deren Fundamente doch der Neuverhandlung bedürfen.

3. Sinnpolitik

Wenn es sinnvoll ist, die methodische Grundoperation der Dekonstruktion als eine Form der Sinnkritik zu beschreiben, die sich mit einer Analyse der vielfältigen „Institutionen des Sinns“ verbindet, kann der Vorwurf, sie beschränke sich nur auf Textualität, nicht zutreffen. Denn die Einbeziehung der Institutionalität und Institutionalisierung des Sinns versucht gerade, diejenigen Voraussetzungen, Rahmungen und Ordnungen als interne Elemente von Sinnhaftigkeit auszuweisen, die selbst nicht mehr auf der Ebene des expliziten Texts auftauchen, sondern seinen uneingestanden Subtext bilden. Nur so kann die Macht der begrifflichen Oppositionen mit der Macht, die sie stützen, in Verbindung gebracht werden. In diesem Sinne ist Dekonstruktion eine Form radikalierter Ideologiekritik, d. h. eine Kritik an Begriffen *und* an den sozialen Voraussetzungen und Folgen bestimmter begrifflicher Unterscheidungen, die über die Behauptung einer bloßen Ableitungsbeziehung hinausgeht.²⁴ Denn die Dekonstruktion einer begrifflichen Opposition zerstört diese nicht als einen „falschen“ Gegensatz, dem sich ein richtigeres Verhältnis entgegensetzen ließe, sondern sie erkennt die Gewaltförmigkeit in der spezifischen, kontingenten Form des Gegensatzes, den man – unter bestimmten Umständen – nicht einfach *nicht* treffen, einfach aussetzen kann, den man aber nicht so treffen muss, wie es bisher in seiner durchgesetzten Form geschieht. Dieses Aufschließen einer scheinbar fixierten Beziehung ist eine Eröffnung von neuen Möglichkeiten des Sprechens und Handelns und verweist damit auf einen Horizont ethischer und politischer Entscheidungen.

Es erstaunt nicht, dass sich diese Art zu denken als besonders fruchtbares Theorieangebot für ein Feld dargestellt hat, in dem es tatsächlich in erster Linie um folgenreiche soziale Unterscheidungen geht. Die feministische Infragestellung der Geschlechterhierarchisierungen ist auf eine gewisse Weise immer schon Arbeit an der Mächtigkeit und den Konsequenzen einer grundlegenden Unterscheidung gewesen. Das Besondere der Geschlechterunterscheidung ist es allerdings, einen unmittelbaren Effekt auf Identitäten zu haben, da sie direkt eine Teilung und Einordnung von Subjekten vornimmt. In diesem Fall ist es also besonders offensichtlich, wie sich eine kategoriale oder begriffliche (und im weitesten

24 Drucilla Cornell: *The Philosophy of the Limit*, London, New York: Routledge 1992, S. 174f.

Sinn „metaphysische“) Unterscheidung an eine soziale Praxis der unterschiedlichen Behandlung und damit an eine differentielle Praxis koppelt. Für kaum eine andere Einteilung ist so offensichtlich, dass ihre begriffliche und ihre sozial-institutionelle Seite in einem verstärkenden Sinne interagieren, dass historisch gesehen der immer naturalisierende Diskurs über den Geschlechterunterschied einerseits Legitimationshintergrund für die Ungleichbehandlung war, andererseits die jeweiligen Theorien über die Geschlechter nur im Kontext schon längst eingespielter sozialer Ungleichheiten entstehen konnten.²⁵

Eine solche Konstellation einer zugleich gedachten und gelebten Teilung und Hierarchisierung ist das vornehmliche Objekt einer Dekonstruktion oder dekonstruktiven Kritik im hier vorgeschlagenen Verständnis; deshalb ist es kein Wunder, dass die Rezeption der Schriften Derridas im Kontext der feministischen Theoriebildung schon so früh eingesetzt hat und sich auf eine solche differenzierte und produktive Weise entwickelt hat. Denn für die Beschreibung und Analyse der Logik der zugleich begrifflichen wie sozialen Teilung bietet sich der dekonstruktive Ansatzpunkt an der Form der Begriffsopposition ebenso an wie die Zersetzung einer vermeintlichen Symmetrie durch den Hinweis auf ihren Ausschluss- und Hierarchiecharakter: „Fixed oppositions conceal the heterogeneity of either category, the extent to which terms presented as oppositional are interdependent – that is, derive their meaning from internally established contrast rather than from some inherent antithesis. Furthermore, the interdependence is usually hierarchical, with one term dominant, prior, and visible, and the opposite subordinate, secondary, and often absent or invisible.“²⁶ Wenn sich eine solche Konstellation auffinden lässt, ist schon eine Beschreibung dieser Struktur eine kritische Intervention, denn die vermeintliche „Unabhängigkeit“ und Gleichgeordnetheit der beiden Begriffspole untereinander kann als scheinhaft zurückgewiesen werden. Der vermeintlich natürliche Unterschied lässt sich als von sozialen Ungleichheiten kontaminiert erkennen, und der Streit um neue Fassungen des Unterschieds kann beginnen: „Contests about meaning involve the introduction of new oppositions, the reversal of hierarchies, the attempt to expose repressed terms to challenge the natural status of seemingly dichotomous pairs, and to expose their interdependence and internal instability.“²⁷ Eine solche Dekonstruktion wird durch die „Unterminierung“ und Auflösung einer starren Begriffsopposition in eine komplexe Differenz dazu führen, dass der Unterschied aufhört, ein fraglos regulierendes Prinzip zu sein.²⁸

25 Zur Ideen- und Theoriegeschichte vgl. Ina Kerner: *Differenzen und Macht. Zur Anatomie von Rassismus und Sexismus*, Dissertation, FU Berlin 2006, Kap. 3.

26 Joan Scott: *Gender and the Politics of History*, New York: Columbia University Press 1987, S. 7.

27 Ebd.

28 Jacques Derrida: „Women in the Beehive: A Seminar (1984)“, in: Alice Jardín/Paul Smith (Hg.), *Men in Feminism*, London, New York: Routledge 1987, S. 189-203, hier: S. 198.

Die spezifische Position der feministischen und queeren Theoriebildung im Rahmen nicht nur akademischer, sondern auch praktisch-politischer Zielsetzungen konnte diesen Strang der Rezeption der Dekonstruktion auch davor bewahren, die dekonstruktive Arbeit an den metaphysischen Begriffen als rein philosophisches Projekt zu verstehen. Denn im Falle des Geschlechterunterschieds liegt es zu offen zutage, dass eine „Umkehrung der Hierarchien“ zugleich eine theoretische und eine praktische Dimension hat. Die begrifflichen Unterscheidungen sind nur stabil auf der Grundlage zahlloser Akte und Rituale, die diesen Unterschieden eine soziale Realität geben oder sie in die Wirklichkeit von Identitäten und Institutionen dauerhaft einschreiben. Diese Vorstellung von der Performativität der vermeintlich biologisch begründeten Geschlechtsidentität wirft die Geschlechterhierarchien nicht um, aber sie destabilisiert und entnaturalisiert ihre Grundlage: „Denn eine Voraussetzung in Frage zu stellen ist nicht dasselbe, wie sie einfach abzuschaffen. Vielmehr geht es darum, sie aus ihrem metaphysischen Gehäuse zu befreien, um ganz unterschiedliche politische Ziele zu besetzen und zu verfolgen“.²⁹ Ein solcher Versuch, „den Signifikanten zu mobilisieren und in den Dienst einer anders gearteten Produktion zu stellen“,³⁰ bleibt Sinnkritik, aber sie muss sich mit dem Projekt einer sozialen Transformation derjenigen Institutionen verbinden, die das stützende Umfeld und die Aufrechterhaltungsressourcen für die bisher eingerichtete Sinnstiftung darstellen. Ein solches Projekt ist notwendigerweise eine kollektive, politische Unternehmung; und die allgemeinste Bedeutung einer „Politik der Dekonstruktion“ könnte genau dies sein: die Politisierung und Problematisierung von individuell und kollektiv folgenreichen, in Identitäten und Institutionen verkörperten Unterscheidungen.

Diese knappen Bemerkungen zu einer eminent politischen Theorietradition, die sich fruchtbar auf Derrida bezogen hat und viele seiner Überlegungen produktiv weiterentwickelt hat, sind nur als Hinweis gemeint, wie sich das dekonstruktive Programm einer Sinn- und Institutionskritik konkretisieren kann, ohne auf im engeren Sinn philosophische Fragestellungen begrenzt zu sein. Denn die hier skizzierte „Anwendung“ des dekonstruktiven Kritikmodus beginnt zwar bei den philosophischen Perspektiven, die ganz zu Anfang des vorliegenden Textes genannt wurden und bezieht sie doch auf im weitesten Sinne sozialtheoretische und politische Phänomene: Sie geht von den bedeutungstheoretischen Vorschlägen aus und untersucht von dort aus diejenigen Kategorien, denen eine besondere soziale Bedeutung zukommt; sie entgrenzt die vermeintliche Autonomie von Geltungs- und Praxissphären und weist die Verwobenheit von theoretischen Be-

29 Judith Butler: „Kontingente Grundlagen. Der Feminismus und die Frage der ‚Postmoderne‘“, in: dies./Seyla Benhabib/Nancy Fraser/Drucilla Cornell: *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*, Frankfurt/Main: Fischer-Verlag 1993, S. 31-58, hier: S. 52.

30 Ebd., S. 53. Vgl. Judith Butler: *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1991, S. 190-208, und zuletzt dies.: „The Question of Social Transformation“, in: dies., *Undoing Gender*, London, New York: Routledge 2004, S. 204-231.

griffen und praktischen Machtverhältnissen auf; sie deckt die politischen Implikationen von Sinninstitutionen auf und eröffnet so einen Raum für spezifische politische Strategien rings um diejenigen sozialen Teilungen, deren uneingestanden ausschließender Charakter sichtbar geworden ist. Dass sich Dekonstruktion als Denkform auf eine solche Weise „konkretisieren“ lässt, bedeutet nicht, dass sie selbst schon eine ausformulierte und gehaltvolle politische Theorie wäre. Aber sie bietet einen Ansatzpunkt für „eine radikale Neuformulierung des allgemein gebräuchlichen Politikbegriffs“.³¹ Denn sie kann zeigen, dass politische Fragen und ethische Verantwortlichkeiten auch schon auf der Ebene der Bedeutungen, der Sinnzuschreibungen und Identitätskonstitutionen entstehen und nicht erst auf der Ebene kollektiven Handelns. Ihr „tiefes“, grundsätzliches Verständnis von der Institutionalität des Sinns und von der Sinnproduktion durch Institutionen macht sie zu einem kämpferischen Denken angesichts derjenigen Formen und Verkörperungen des Sinns, deren Gewalt verborgen bleibt. Darin ist sie „nicht neutral“,³² sondern ein Einspruch gegen repressive Bollwerke der Bedeutung.

Literatur

- Bonacker, Thorsten: „Jacques Derrida: Die politische Theorie der Dekonstruktion“, in: André Brodocz/Gary S. Schaal (Hg.), *Politische Theorien der Gegenwart II*, Opladen 2001: Westdeutscher Verlag (UTB), S. 129-159
- Butler, Judith: *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1991
- Butler, Judith: „Kontingente Grundlagen. Der Feminismus und die Frage der ‚Postmoderne‘“, in: dies./Seyla Benhabib/Nancy Fraser/Drucilla Cornell: *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*, Frankfurt/Main: Fischer-Verlag 1993, S. 31-58
- Butler, Judith: „The Question of Social Transformation“, in: dies., *Undoing Gender*, London, New York: Routledge 2004, S. 204-231
- Cornell, Drucilla: *Beyond Accommodation: Ethical Feminism, Deconstruction, and the Law*, London, New York: Routledge 1991
- Cornell, Drucilla: *The Philosophy of the Limit*, London, New York: Routledge 1992

31 Jacques Derrida: „Politik und Freundschaft. Ein Interview mit Michael Sprinker (1993)“, in: Henning Böke/Jens Christian Müller/Sebastian Reinfeldt/Thomas Laugstien (Hg.), *Denk-Prozesse nach Althusser*, Hamburg: Argument 1994, S. 103-162, hier: S. 137. Vgl. A. Niederberger: „Zwischen Ethik und Kosmopolitik“ und das einleitende Kapitel („Autonomie und Heteronomie der Politik“) des Frankfurter Arbeitskreises für politische Theorie & Philosophie in: ders. (Hg.): *Autonomie und Heteronomie der Politik. Politisches Denken zwischen Post-Marxismus und Post-strukturalismus*, Bielefeld: transcript 2004, S. 1-31.

32 J. Derrida: „Positionen“, S. 180.

- Critchley, Simon: *The Ethics of Deconstruction: Derrida & Levinas*, Oxford: Blackwell 1992
- Derrida, Jacques: „Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas' (1964)“, in: ders., *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1972, S. 121-235
- Derrida, Jacques: *Grammatologie* (1967), Frankfurt/Main: Suhrkamp 1974
- Derrida, Jacques: „Positionen. Gespräch mit Jean-Louis Houdbine, Guy Scarpetta (1971)“, in: ders., *Positionen. Gespräche mit Henry Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdbine, Guy Scarpetta*, Wien: Passagen-Verlag 1986, S. 83-184
- Derrida, Jacques: „Women in the Beehive: A Seminar (1984)“, in: Alice Jardín/Paul Smith (Hg.), *Men in Feminism*, London, New York: Routledge 1987, S. 189-203
- Derrida, Jacques: „Signatur Ereignis Kontext (1972)“, in: ders., *Randgänge der Philosophie*, Wien: Passagen-Verlag 1988, S. 291-314
- Derrida, Jacques: *Gesetzeskraft. Der ‚mystische Grund der Autorität‘* (1990), Frankfurt/Main: Suhrkamp 1991
- Derrida, Jacques: „Politik und Freundschaft. Ein Interview mit Michael Sprinker (1993)“, in: Henning Böke/Jens Christian Müller/Sebastian Reinfeldt/Thomas Laugstien (Hg.), *Denk-Prozesse nach Althusser*, Hamburg: Argument 1994, S. 103-162
- Derrida, Jacques: *Privileg. Vom Recht auf Philosophie I* (1990), Wien: Passagen-Verlag 2004
- Frankfurter Arbeitskreis für politische Theorie & Philosophie (Hg.): *Autonomie und Heteronomie der Politik. Politisches Denken zwischen Post-Marxismus und Poststrukturalismus*, Bielefeld: transcript 2004
- Gasché, Rodolphe: *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*, Cambridge/Mass.: Harvard University Press 1986
- Haverkamp, Anselm (Hg.): *Gewalt und Gerechtigkeit: Derrida – Benjamin*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1994
- Kern, Andrea/Menke, Christoph: *Philosophie der Dekonstruktion. Zum Verhältnis von Normativität und Praxis*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002
- Kern, Andrea/Menke, Christoph: „Einleitung: Dekonstruktion als Philosophie“, in: dies. (Hg.), *Philosophie der Dekonstruktion*, S. 7-14
- Kerner, Ina: *Differenzen und Macht. Zur Anatomie von Rassismus und Sexismus*, Dissertation, FU Berlin 2006
- Levinas, Emmanuel: *Totalité et infini: essai sur l'extériorité* (1961), Paris: LGF 1974
- Luhmann, Niklas: „Dekonstruktion als Beobachtung zweiter Ordnung (1995)“, in: ders., *Aufsätze und Reden*, hg. v. Oliver Jahraus, Stuttgart: Reclam 2001, S. 262-296

- Menke, Christoph: „Absolute Interrogation‘ – Metaphysikkritik und Sinnsu-
bversion bei Jacques Derrida“, in: Philosophisches Jahrbuch 97 (1990),
S. 351-366
- Menke, Christoph: Die Souveränität der Kunst. Ästhetische Erfahrung nach
Adorno und Derrida, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1991
- Menke, Christoph: „Können und Glauben. Die Möglichkeit der Gerechtigkeit“,
in: ders./A. Kern (Hg.), Philosophie der Dekonstruktion, S. 243-263
- Niederberger, Andreas: „Zwischen Ethik und Kosmopolitik: Gibt es eine politi-
sche Philosophie in den Schriften Jacques Derridas?“, in: Allgemeine Zeit-
schrift für Philosophie 27 (2002), S. 149-170
- Rorty, Richard: „Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Derrida (1978)“,
in: ders., Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980), Minneapolis:
University of Minnesota Press 1982, S. 90-109
- Rorty, Richard: „Is Derrida a Quasi-Transcendental Philosopher?“, in: Con-
temporary Literature 36 (1995), S. 173-200
- Scott, Joan: Gender and the Politics of History, New York: Columbia University
Press 1987
- Sonderegger, Ruth: Für eine Ästhetik des Spiels. Hermeneutik, Dekonstruktion
und der Eigensinn der Kunst, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2000
- Stäheli, Urs: Sinnzusammenbrüche. Eine dekonstruktive Lektüre von Niklas
Luhmanns Systemtheorie, Weilerswist: Velbrück 2000
- Störmer, Fabian: Hermeneutik und Dekonstruktion der Erinnerung. Über Gada-
mer, Derrida und Hölderlin, Paderborn, München: Wilhelm Fink Verlag 2002
- Vismann, Cornelia: „Das Gesetz ‚DER Dekonstruktion‘“, in: Rechtshistorisches
Journal 11 (1992), S. 250-264
- Vismann, Cornelia: Akten. Medientechnik und Recht, Frankfurt/Main: Fischer-
Verlag 2000
- Weber, Samuel: Institution and Interpretation, Minneapolis: University of Min-
nesota Press 1987
- Wellmer, Albrecht: Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik
nach Adorno, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1985
- Wheeler, Samuel C. III: Deconstruction as Analytic Philosophy, Stanford: Stan-
ford University Press 2000

Über die Autoren

Oliver Flügel ist Politologe (2001) und Philosoph (2005). Promotion zum Dr. phil. (2006) mit einer Arbeit zur Normativität der Moderne. Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Arbeitsbereich für Politische Theorie und Ideengeschichte des Instituts für Politische Wissenschaften der Leibniz-Universität Hannover. Zurzeit Arbeit an einer Studie zum Denken des Politischen.

Forschungsschwerpunkte: Politische Philosophie und Theorie, insbesondere der Moderne; Deutscher Idealismus; Französische Philosophie des 20. Jahrhunderts; Kritische Theorie.

Veröffentlichungen u. a.: Die Rückkehr des Politischen, hg. mit Reinhard Heil und Andreas Hetzel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004; Publikationen zu Derrida, Hegel, Heidegger, Habermas und Rancière.

James D. Ingram ist Doktorand an der New School University in New York. Sein Forschungsschwerpunkt ist die moderne politische Theorie von Kant bis zur Kritischen Theorie und dem Poststrukturalismus. Er arbeitet an einer Dissertation zur Ethik und Politik des Universalismus.

Christoph Menke ist Professor für Philosophie mit dem Schwerpunkt „Ethik und Ästhetik“ an der Universität Potsdam.

Buchveröffentlichungen: Die Souveränität der Kunst. Ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1988, 1991; Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1996; Spiegelungen der Gleichheit. Politische Philosophie nach Adorno und Derrida, Berlin: Akademie-Verlag 2000, erw. Taschenbuchausgabe Frankfurt/Main: Suhrkamp 2004; Die Gegenwart der Tragödie. Versuch über Urteil und Spiel, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2005; Philosophie der Menschenrechte, gem. mit Arnd Pollmann, Hamburg: Junius 2007.

Veröffentlichungen als Herausgeber (Auswahl): Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter, hg. gem. mit Martin Seel, Frankfurt/

Main: Suhrkamp 1993; Philosophie der Dekonstruktion. Zum Verhältnis von Normativität und Praxis, hg. gem. mit Andrea Kern, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002; Menschheit und Menschenrechte. Probleme der Universalisierung und Institutionalisierung, hg. gem. mit Eckart Klein, Berlin 2002; Dimensionen ästhetischer Erfahrung, hg. gem. mit Joachim Küpper, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2003; Menschenrechte und Bioethik, hg. gem. mit Eckart Klein, Berlin 2004.

Zahlreiche Aufsätze in Sammelbänden und Fachzeitschriften.

Jean-Luc Nancy lehrte nach Promotion (1973) und *thèse d'état* (1988) bis 2004 als Professor an der Universität Straßburg. Zahlreiche Gastprofessuren an internationalen Universitäten u. a. in Deutschland und den USA.

Wichtige Veröffentlichungen (Auswahl): *L'absolu littéraire*, gem. mit Philippe Lacoue-Labarthe, Paris: Seuil 1978; *Das Vergessen der Philosophie*, Wien: Passagen-Verlag 1987; *L'expérience de la liberté*, Paris: Galilée 1988; *Die undarstellbare Gemeinschaft*, Stuttgart: Schwarz 1988; *Le sens du monde*, Paris: Galilée 1993; *Das Gewicht eines Denkens*, Düsseldorf: Parerga 1995; *Die Musen*, Stuttgart: Legueil 1999; *Corpus*, Berlin: Diaphanes 2003; *Die Erschaffung der Welt oder die Globalisierung*, Berlin: Diaphanes 2003; *Singular plural sein*, Berlin: Diaphanes 2004.

Andreas Niederberger wurde 2002 in Frankfurt/Main promoviert, 2002-2006 lehrte er als wissenschaftlicher Assistent am Institut für Philosophie der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt/Main; seit Herbst 2006 Gastdozent an der Northwestern University (Evanston/USA).

Veröffentlichungen u. a.: „Demokratie in der Weltgesellschaft? Einige Überlegungen zu normativen Grundlagen politischer Ordnung und ihrer Realisierung“, in: Jens Badura (Hg.), *Mondialisierungen. „Globalisierung“ im Lichte transdisziplinärer Reflexionen*, Bielefeld: transcript 2006, S. 183-199; „Europe From a Cosmopolitan Point of View: Can the European Union Fulfill the Requirements For a Transnational Democracy?“, in: *Eurostudia* 3 (2006); „Integration und Legitimation durch Konflikt? Demokratietheorie und ihre Grundlegung im Spannungsfeld von Dissens und Konsens“, in: Reinhard Heil/Andreas Hetzel (Hg.), *Die unendliche Aufgabe. Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie*, Bielefeld: transcript 2006, S. 267-280; „Wie ‚demokratisch‘ ist die transnationale Demokratie? Paradigmatische Überlegungen zur Form der Demokratie in der Weltgesellschaft“, in: Mathias Albert/Rudolf Stichweh (Hg.), *Weltstaat und Weltstaatlichkeit: Beobachtungen globaler politischer Strukturbildung*, Wiesbaden: VS Verlag 2007, S. 109-131; *Kontingenz und Vernunft. Grundlagen einer Theorie kommunikativen Handelns im Anschluss an Habermas und Merleau-Ponty*, Freiburg/Breisgau: Karl Alber 2007 (im Druck); *Transnationale Verrechtlichung. Nationale Demokratien im Kontext globaler Politik*, hg. gem. mit Regina Kreide, Frankfurt/Main, New York: Campus-Verlag 2007 (im Druck).

Dirk Quadflieg hat in Aachen, Nottingham und Bremen Philosophie und Soziologie studiert. Promotion an der Universität Bremen (2007). Derzeit arbeitet er an einem Projekt zur Bedeutung des Vergessens für den philosophischen Diskurs der Moderne.

Arbeitsschwerpunkte: Philosophie und Kulturtheorie des 19. und 20. Jahrhunderts, insbesondere Deutscher Idealismus, Sprach- und Texttheorie, Phänomenologie, zeitgenössische französische Philosophie und Psychoanalyse.

Wichtigste Veröffentlichungen: *Das Sein der Sprache. Foucaults Archäologie der philosophischen Moderne*, Berlin: Parodos 2006; *Kultur. Theorien der Gegenwart*, hg. gem. mit Stephan Moebius, Wiesbaden: VS-Verlag 2006.

Martin Saar ist wissenschaftlicher Assistent am Institut für Politikwissenschaft der Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt/Main.

Arbeitsschwerpunkte: Politische Theorie der Gegenwart und politische Ideengeschichte, Sozialphilosophie des 19. und 20. Jahrhunderts; politische Theorie des Poststrukturalismus; Kritische Theorie; politische Theorie der frühen Neuzeit; zeitgenössische Ästhetik.

Veröffentlichungen u. a.: *Kontexte und Kulturen des Erinnerns: Maurice Halbwachs und das Paradigma des kollektiven Gedächtnisses*, hg. mit G. Echterhoff, Konstanz 2002; *Michel Foucault: Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, hg. mit A. Honneth, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2003; *Golden Years: Materialien und Positionen zu queerer Subkultur und Avantgarde zwischen 1959 und 1974*, hg. mit C. Gurk, D. Diederichsen u. a., Graz: Ed. Camera Austria 2006; *Genealogie als Kritik: Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Frankfurt/Main, New York: Campus-Verlag 2007.

Philipp Schink ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie der Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt/Main. Mitglied im Frankfurter Arbeitskreis für politische Theorie & Philosophie.

Arbeitsschwerpunkte: Phänomenologie und politische Philosophie.

Markus Wolf ist Kollegiat des Doktorandenkollegs „Prozessualität in transkulturellen Kontexten: Dynamik und Resistenz“ des Wissenschaftsschwerpunkts „Dynamik und Komplexität von Kulturen“ an der Universität Bremen. Studium der Philosophie und der Germanistik in Leipzig, Potsdam, Berlin und Aix-en-Provence. Arbeit an einer Dissertation über Jacques Derridas Schriften zur praktischen Philosophie und die politische Philosophie der Moderne.

Arbeitsschwerpunkte: zeitgenössische politische Philosophie, französische Gegenwartsphilosophie, Deutscher Idealismus.

Veröffentlichungen u. a.: „Kritische Neubeschreibung. Michel Foucaults Beitrag zu einer kritischen Theorie sozialer Praxis“, in: *Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie* 2/2003.

Edition Moderne Postmoderne

Ludger Schwarte (Hg.)
Auszug aus dem Lager
Zur Überwindung des
modernen Raumparadigmas in
der politischen Philosophie
Juni 2007, ca. 350 Seiten,
kart., zahlr. Abb., ca. 29,80 €,
ISBN: 978-3-89942-550-5

Andreas Niederberger,
Markus Wolf (Hg.)
**Politische Philosophie und
Dekonstruktion**
Beiträge zur politischen
Theorie im Anschluss an
Jacques Derrida
Juni 2007, 186 Seiten,
kart., 19,80 €,
ISBN: 978-3-89942-545-1

Steffen Kitty Herrmann,
Sybille Krämer,
Hannes Kuch (Hg.)
Verletzende Worte
Die Grammatik sprachlicher
Missachtung
Juni 2007, 372 Seiten,
kart., ca. 25,80 €,
ISBN: 978-3-89942-565-9

Daniel C. Henrich
**Zwischen Bewusstseins-
philosophie und Naturalismus**
Zu den metaphysischen
Implikationen der Diskursethik
von Jürgen Habermas
März 2007, 246 Seiten,
kart., 25,80 €,
ISBN: 978-3-89942-620-5

Alice Pechriggl
Chiasmen
Antike Philosophie von Platon
zu Sappho – von Sappho zu uns
2006, 188 Seiten,
kart., 20,80 €,
ISBN: 978-3-89942-536-9

Reinhard Heil,
Andreas Hetzel (Hg.)
Die unendliche Aufgabe
Kritik und Perspektiven
der Demokratietheorie
2006, 288 Seiten,
kart., 27,80 €,
ISBN: 978-3-89942-332-7

Jens Badura (Hg.)
Mondialisierungen
»Globalisierung« im Lichte
transdisziplinärer Reflexionen
2006, 318 Seiten,
kart., 27,80 €,
ISBN: 978-3-89942-364-8

Ulrike Ramming
Mit den Worten rechnen
Ansätze zu einem
philosophischen Medienbegriff
2006, 252 Seiten,
kart., 26,80 €,
ISBN: 978-3-89942-443-0

Stefan Blank
**Verständigung und
Versprechen**
Sozialität bei Habermas
und Derrida
2006, 232 Seiten,
kart., 26,80 €,
ISBN: 978-3-89942-456-0

Peter Janich (Hg.)
Wissenschaft und Leben
Philosophische
Begründungsprobleme in
Auseinandersetzung mit
Hugo Dingler
2006, 274 Seiten,
kart., 26,80 €,
ISBN: 978-3-89942-475-1

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de

Edition Moderne Postmoderne

Johann S. Ach,
Arnd Pollmann (Hg.)
no body is perfect
Baumaßnahmen am
menschlichen Körper.
Bioethische und
ästhetische Aufrisse
2006, 358 Seiten,
kart., 27,80 €,
ISBN: 978-3-89942-427-0

Tobias Blanke
**Das Böse in der
politischen Theorie**
Die Furcht vor der Freiheit bei
Kant, Hegel und vielen anderen
2006, 232 Seiten,
kart., 25,80 €,
ISBN: 978-3-89942-465-2

Gerald Hartung,
Kay Schiller (Hg.)
Weltoffener Humanismus
Philosophie, Philologie und
Geschichte in der deutsch-
jüdischen Emigration
2006, 224 Seiten,
kart., 24,80 €,
ISBN: 978-3-89942-441-6

Christoph Henning
Philosophie nach Marx
100 Jahre Marxrezeption und
die normative Sozialphilosophie
der Gegenwart in der Kritik
2005, 660 Seiten,
kart., 39,80 €,
ISBN: 978-3-89942-367-9

Christian Schulte,
Rainer Stollmann (Hg.)
**Der Maulwurf kennt kein
System**
Beiträge zur gemeinsamen
Philosophie von Oskar Negt
und Alexander Kluge
2005, 272 Seiten,
kart., 25,80 €,
ISBN: 978-3-89942-273-3

Arnd Pollmann
Integrität
Aufnahme einer
sozialphilosophischen
Personalie
2005, 394 Seiten,
kart., 29,80 €,
ISBN: 978-3-89942-325-9

Hans-Joachim Lenger
Marx zufolge
Die unmögliche Revolution
2004, 418 Seiten,
kart., 27,80 €,
ISBN: 978-3-89942-211-5

Christoph Ernst, Petra Gropp,
Karl Anton Sprengard (Hg.)
**Perspektiven interdisziplinärer
Medienphilosophie**
2003, 334 Seiten,
kart., 25,80 €,
ISBN: 978-3-89942-159-0

Hans-Joachim Lenger
Vom Abschied
Ein Essay zur Differenz
2001, 242 Seiten,
kart., 25,80 €,
ISBN: 978-3-933127-75-4

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de