Hans-Martin Schönherr-Mann

Dekonstruktion als Gerechtigkeit

Jacques Derridas Staatsverständnis und politische Philosophie

STAATSVERSTÄNDNISSE

Nomos

Wissenschaftlicher Beirat:

Klaus von Beyme, Heidelberg
Horst Bredekamp, Berlin
Norbert Campagna, Luxemburg
Wolfgang Kersting, Kiel
Herfried Münkler, Berlin
Henning Ottmann, München
Walter Pauly, Jena
Volker Reinhardt, Fribourg
Tine Stein, Göttingen
Kazuhiro Takii, Kyoto
Pedro Hermilio Villas Bôas Castelo Branco, Rio de Janeiro
Loïc Wacquant, Berkeley
Barbara Zehnpfennig, Passau

Staatsverständnisse

herausgegeben von

Rüdiger Voigt

Band 126

Hans-Martin Schönherr-Mann

Dekonstruktion als Gerechtigkeit

Jacques Derridas Staatsverständnis und politische Philosophie

Nomos

© Titelbild: Gryffindor, 2006, Arkaden des Palais Royal in Paris. Hier befindet sich neben der Comédie-Française auch der von Napoleon I. gegründete Conseil d'État, der dem deutschen Bundesverwaltungsgericht ähnelt, aber auch politische Aufgaben hat. Eine solche Institution, die Macht und Recht verkörpert, aber auch die Idee der Gerechtigkeit symbolisiert, gibt es in dieser Form nur in Frankreich.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

ISBN 978-3-8487-5875-3 (Print)

ISBN 978-3-7489-0008-5 (ePDF)

1. Auflage 2019
© Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2019. Gedruckt in Deutschland. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Für Irmi

Editorial

Das Staatsverständnis hat sich im Laufe der Jahrhunderte immer wieder grundlegend gewandelt. Wir sind Zeugen einer Entwicklung, an deren Ende die Auflösung der uns bekannten Form des territorial definierten Nationalstaates zu stehen scheint. Denn die Globalisierung führt nicht nur zu ökonomischen und technischen Veränderungen, sondern sie hat vor allem auch Auswirkungen auf die Staatlichkeit. Ob die »Entgrenzung der Staatenwelt« jemals zu einem Weltstaat führen wird, ist allerdings zweifelhaft. Umso interessanter sind die Theorien der Staatsdenker, deren Modelle und Theorien, aber auch Utopien, uns Einblick in den Prozess der Entstehung und des Wandels von Staatsverständnissen geben, einen Wandel, der nicht mit der Globalisierung begonnen hat und nicht mit ihr enden wird.

Auf die Staatsideen von Platon und Aristoteles, auf denen alle Überlegungen über den Staat basieren, wird unter dem Leitthema »Wiederaneignung der Klassiker« immer wieder zurück zu kommen sein. Der Schwerpunkt der in der Reihe ***Staatsverständnisse*** veröffentlichten Arbeiten liegt allerdings auf den neuzeitlichen Ideen vom Staat. Dieses Spektrum reicht von dem Altmeister *Niccolò Machiavelli*, der wie kein Anderer den engen Zusammenhang zwischen Staatstheorie und Staatspraxis verkörpert, über *Thomas Hobbes*, den Vater des Leviathan, bis hin zu *Karl Marx*, den sicher einflussreichsten Staatsdenker der Neuzeit, und schließlich zu den Weimarer Staatstheoretikern *Carl Schmitt*, *Hans Kelsen* und *Hermann Heller* und weiter zu den zeitgenössischen Theoretikern.

Nicht nur die Verfälschung der Marxschen Ideen zu einer marxistischen Ideologie, die einen repressiven Staatsapparat rechtfertigen sollte, macht deutlich, dass Theorie und Praxis des Staates nicht auf Dauer von einander zu trennen sind. Auch die Verstrickungen Carl Schmitts in die nationalsozialistischen Machenschaften, die heute sein Bild als führender Staatsdenker seiner Epoche trüben, weisen in diese Richtung. Auf eine Analyse moderner Staatspraxis kann daher in diesem Zusammenhang nicht verzichtet werden.

Was ergibt sich daraus für ein zeitgemäßes Verständnis des Staates im Sinne einer modernen Staatswissenschaft? Die Reihe ***Staatsverständnisse*** richtet sich mit dieser Fragestellung nicht nur an (politische) Philosophen, sondern vor allem auch an Studierende der Geistes- und Sozialwissenschaften. In den Beiträgen wird daher zum einen der Anschluss an den allgemeinen Diskurs hergestellt, zum anderen werden die wissenschaftlichen Erkenntnisse in klarer und aussagekräftiger Sprache – mit dem Mut zur Pointierung – vorgetragen. So wird auch der / die Studierende unmittelbar in die Problematik des Staatsdenkens eingeführt.

Prof. Dr. Rüdiger Voigt

Vorwort: Metaphysik statt Dekonstruktion!

Zuerst die frohe Botschaft für jene, die Derrida nicht schätzen: Im Folgenden handelt es sich sprachlich um einen rhetorischen, inhaltlich um einen metaphysischen Text und keinesfalls um einen dekonstruktiven.

Die apokalyptische Nachricht dagegen heißt: Der folgende Text eruiert immanent die Logik von Derridas politischem Denken, kritisiert es nicht primär als verspielt, sondern versucht es möglichst nachvollziehbar darzustellen, damit man sich jenseits der verbreiteten Animositäten rings um Jacques Derrida ein eigenes Bild machen kann.

Es geht mir also nicht darum, Derrida Fehler über Fehler nachzuweisen, sondern ich versuche sein Denken als Ausdruck der Zeit darzustellen, das seine Epoche auf den Begriff bringt, wie es Hegel von der Philosophie fordert; als ein Denken, das theoretisch das politische Geschehen verständlich macht und zwar in einem ähnlichen Sinn, wie John Rawls *Eine Theorie der Gerechtigkeit* schreibt; das politisch auch Stellung nimmt, und zwar auf der Seite der diversen Emanzipationsprozesse der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

Ich versuche also aus den Erzählungen apokrypher Geschichten, die nach Richard Rorty politisch irrelevant sein sollen, den staatstheoretischen und politikphilosophischen Kern herauszuschälen. Das wird den Freunden Derridas missfallen, denn jedenfalls methodisch stelle ich ihn nicht in seinem eigenen Sinn dar, sondern versuche vielmehr den Sinn der Dekonstruktion mit Begriffen der politischen Philosophie – also im Sinn von Derrida metaphysisch – zu erfassen.

Daher möchte ich nicht nur bestimmte Aspekte im Denken von Derrida verständlich machen: sein Rechtsverständnis, die Kritik am demokratischen wie am totalitären Staat, der Anschluss an Marx und Nietzsche, seine politische Philosophie der Emanzipation sowie die Dekonstruktion als politische Ethik und als weit verbreitete alltägliche Haltung. Vielmehr versuche ich Derrida aus der Tradition der politischen Philosophie heraus zu verstehen, also im Hinblick auf die Antike, die Aufklärung sowie die moderne politische Philosophie von Carl Schmitt, Eric Voegelin, Leo Strauss, John Rawls, Jürgen Habermas, Michel Foucault etc.

So folge ich Derrida nicht darin, dass Dekonstruktion verheißt, einer Angelegenheit gerecht zu werden: Ich versuche ihm nicht dekonstruktiv gerecht zu werden, sein Denken also in seine Aporien hinein zu untersuchen. Vielmehr geht es mir darum, Ähnlichkeiten zwischen der Dekonstruktion und der politischen Philosophie aufzuzeigen, um Derrida verständlich zu machen, was ihm schwerlich gefallen könnte, wiewohl ich ihn dabei nicht selber zum Metaphysiker stempeln möchte.

Von vornherein verhehle ich dabei nicht meine Sympathie mit den Gehalten des Derridaschen Denkens so wenig wie meine Antipathie gegenüber seiner weitschweifig ausufernden Argumentationsweise, also einem literarisch eigentlich schlechten philosophischen Stil, haben die meisten seiner Texte eine mündliche Ausdrucksweise, die einfach leserunfreundlich ist.

Danken darf ich an dieser Stelle als erstem Michael Löhr mit seiner scharfen Kritik an Derrida und besonders Michael Ruoff, Bernd Mayerhofer, Linda Sauer sowie allen Saloniennes im *Philosophischen Rau(s)chsalons* und den Teilnehmerinnen meines Doktorandenseminars für die vielen philosophischen Debatten. Außerdem für befruchtende Gespräche und Hilfen: Irmgard Wennrich, Theo Hug, Hans-Georg Pfarrer, Ulrike Popp, Bernhard Lienemann, Ulrich Weiß, Margit und Roland Jordan.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung: Derrida zwischen politischer und Sozialphilosophie 13

I. Teil: Derridas Auseinandersetzung mit Benjamin und Schmitt 21
1. Kapitel: Gewalt als Grundlage von Recht und Staat 22
1. Rechtsetzende und rechtserhaltende Gewalt 23
2. Recht und mythische Gewalt 30
3. Anomalie und Ausnahmezustand: ~~Gesetzes~~kraft 34
2. Kapitel: Staat und gewaltlose Gewalt 41
1. Gewaltlose göttliche Gewalt 41
2. Gewalt als Ausdruck des Lebens 47
3. Heilende Kreativität der Gewalt 54
3. Kapitel: Staatsverständnis und linguistische politische Philosophie 60
1. Die Performanz der Gewalt 60
2. Widerstreit oder Heiligkeit der Sprache 67
3. Ereignis oder Geschichte 73
4. Kapitel: Staat ohne Recht 77
1. Staat und Revolution 77
2. Die ‚Endlösung' 82
3. Die Signatur des Verwalters einer Ruine 93
5. Kapitel: Demokratie zwischen Recht und Gerechtigkeit 96
1. Die demokratische Politik des Ausnahmezustands 96
2. Derridas Antwort: Gerechtigkeit ohne Recht 104
3. Die Zukunft der Demokratie 107

II. Teil: Zur Genealogie der Dekonstruktion 117
6. Kapitel: Von der Biographie zur Dekonstruktion 117
7. Kapitel: Différance und Dekonstruktion 124
1. Die Schrift als Ursprung der gesprochenen Sprache 125
2. Die Gewalt des Phono- und Logozentrismus 128
3. Die erweiternde Differenz 132
4. Dekonstruktion und politische Philosophie 138
5. Von der Schrift zum Programm und darüber hinaus 143

III. Teil: Nationalismus, Marxismus und Emanzipation 149
8. Kapitel: Politik der Freundschaft? 150
1. Freundschaft als Bedingung der Demokratie 151
2. Carl Schmitts Freund-Feind-Unterscheidung 156

3. Brüderlichkeit und Nationalismus 160
4. Nietzsches ‚neue Gerechtigkeit' und die Frauen 163
5. Freundschaft und Verantwortung 166
9. Kapitel: Von der Marxschen Sozialphilosophie zur Staatstheorie 173
1. Von Geschichte und Ökonomie zur politischen Philosophie 176
2. Marx' Denken als Wegbereitung der Dekonstruktion 179
3. Das Marxsche Erbe und die Gerechtigkeit ohne Recht 183
4. Das Marxsche Erbe und das Messianische 185
5. Emanzipation und kommende Demokratie 188

IV. Teil: Gerechtigkeit als Dekonstruktion? 195
10. Kapitel: Staat und Wahrheit 196
1. Die performative Gewalt des besseren Arguments: Habermas 197
2. Der ‚mystische Grund' bei Pascal und Montaigne 203
3. Die mythische Nähe von Recht und Gerechtigkeit 210
11. Kapitel: Gerechtigkeit und Recht 216
1. Aporien der Sprache: Lyotard 216
2. Aporien der Verantwortung: Max Weber 220
3. Aporien der Regelanwendung: Kant und Schiller 224
4. Aporien der Entscheidung: Schmitt und Rawls 229
5. Aporien von Dringlichkeit und Wahrheit: Dworkin 233
6. Aporien von Wahn und Vernunft: Lévinas 239
12. Kapitel: Dekonstruktion als politische Philosophie 248
1. Dekonstruktion als Gerechtigkeit 249
2. Dekonstruktion und Emanzipation 254

Nachwort: Die Frage und die Dekonstruktion 261

Zitierte Literatur 269

Personenregister 279

Einleitung: Derrida zwischen politischer und Sozialphilosophie

Als politischer Philosoph gilt Jacques Derrida bis heute nicht gerade. Sein Frühwerk der sechziger Jahre ist dem Geist der Zeit entsprechend sprachphilosophisch orientiert. Er ergänzt die Sprachphilosophie, die avantgardistische Philosophie des 20. Jahrhunderts, um die Thematik der Schrift, die bis dahin kaum Beachtung fand – vielleicht seine größte Leistung.

Der Dialektik als damaligem sozialphilosophischem Zeitgeist setzt er das Denken der Differenz entgegen, mit dem er an die Philosophie Heideggers anschließt. Nach Richard Rorty war sein „Vorhaben, tiefer zu gehen als Heidegger, auf der Suche nach etwas von derselben Art, wie es Heidegger finden wollte: Worte, die die Bedingungen der Möglichkeit aller früheren Theorien ausdrücken – aller Metaphysik und aller früheren, einschließlich Heideggers, Versuche, die Metaphysik durch Tiefschürfen zu unterhöhlen. So verstanden, will Derrida Heidegger unterlaufen, wie Heidegger Nietzsche unterlief." (1992, 204)

In dieser Phase entwickelt er denn auch sein ebenfalls an Heidegger anschließendes Konzept der Dekonstruktion, das in der Tat Karriere machen wird. Die Schriften der sechziger Jahre sind zwar äußerst schwierig, aber sie reihen sich damit ein in eine lange Tradition der Philosophie, die Derrida gleichzeitig fortsetzt, wie er sie hintergehen will. So sagt er 1966 in einem Vortrag: „*es ist sinnlos*, auf die Begriffe der Metaphysik zu verzichten, wenn man die Metaphysik erschüttern will. Wir verfügen über keine Sprache – über keine Syntax und keine Lexik –, die nicht an dieser Geschichte beteiligt wäre." (1976 b, 425) Insofern steht er in der Tradition der Aufklärung, in der man alle Arten der Metaphysik überwinden will, also alles spekulative, idealistische, an der Tradition orientierte Denken, insbesondere jegliche Theologeme, aber auch Materialismus wie Empirismus.

Ob ihm damit ein endgültiger Abschied von metaphysischen Strukturen gelungen ist, darüber darf man diskutieren, gehört es zum Habitus philosophischer Debatten in aufklärerischer Tradition, das jeweils zu bestreiten. Einen der härtesten Vorwürfe dieser Art formuliert Jürgen Habermas. Für ihn „kehrt freilich Derrida an jenen historischen Ort zurück, wo einst Mystik in Aufklärung umgeschlagen ist." (1985, 218) Danach verlässt Derrida nicht nur den Pfad der Aufklärung, ja er kehrt sich wieder der Metaphysik zu, darf man die Mystik zu einer ihrer radikalen Spielarten zählen. Oder der Mystizismus kehrt mit Derrida in die Philosophie wieder ein. Und diese Umkehr geschieht dadurch, dass Derridas Kritik an der Metaphysik für Habermas zu fundamentalistisch und für das abendländische Denken zu selbstzerstörerisch ausfällt.

Rorty sieht in Derrida keinen politischen Denker, sondern einen dessen Philosophie den Menschen bei der privaten Lebensgestaltung behilflich ist. Angesichts der Komplexität und Schwierigkeit der meisten obendrein aus- und weitschweifenden Texte von Derrida suchen bei ihm bestimmt nur wenig Rat in schwierigen Lebenslagen.

Seit den siebziger Jahren folgen unzählige kulturphilosophische Schriften, die pointiert Derridas sprachphilosophische Ansätze in unterschiedlichen Themenfeldern abarbeiten. Er bleibt dieser Arbeitsweise bis zu seinem Tod weitgehend treu. Seine Texte weichen durchgängig von den üblichen Vorgehensweisen auf zumeist überraschende Art und Weise ab – was nicht unbedingt mystisch sein muss, zumindest aber mysteriös, aber sicherlich *very sophisticated*. Rorty kommentiert diese Schreibweise wohlwollend ironisch: „Der spätere Derrida privatisiert sein philosophisches Denken und (...) gibt die Theorie – den Versuch seine Vorgänger gleichmäßig und als Ganzes zu sehen – einfach auf zugunsten des freien Phantasierens über diese Vorgänger, zugunsten des spielerischen Umgangs mit ihnen; er lässt den Assoziationen, die sie hervorrufen, die Zügel schießen.“ (1992, 207) Damit verschärft Rorty seinen Vorwurf, dass Derridas Philosophie politisch irrelevant bzw. unbrauchbar ist, dass sie eher der Literatur nahesteht. Andererseits wäre das wohl die einzig adäquate Antwort darauf, dass man der Metaphysik nicht entgeht.

Jedenfalls – so scheint es zumindest und so haben es viele Intellektuelle gesehen – spielt Politik bei alledem im Werk von Derrida höchstens eine Nebenrolle, womöglich eine dubiose. Dann lässt er sich vor diesem Hintergrund kaum in die Tradition der politischen Philosophie einordnen, der gerade alles Spielerische abgeht. Denn der erklärte politische Philosoph Leo Strauss konstatiert: „Das Thema der politischen Philosophie sind die großen Ziele der Menschheit, Freiheit und Regierung oder Herrschaft, Themen die fähig sind, alle Menschen aus ihrem ärmlichen Selbst zu erheben.“ (1959, 10)

Eine Ferne Derridas zur politischen Philosophie erscheint auch aus einem anderen Grund wenig überraschend, da jenseits der antiken politischen Philosophie von Platon und Aristoteles, die Strauss klassische politische Philosophie nennt, eine moderne politische Philosophie primär von konservativer Seite betrieben wird, der man im Lager des Poststrukturalismus und der postmodernen Philosophie sehr reserviert gegenübersteht wie allen Formen des Traditionalismus, der Metaphysik, gar der Mystik.

Denn postmodern gesprochen verlängert jeder Traditionalismus das metaphysische Denken, dem man nicht mehr aufsitzen will: die zentrale Gemeinsamkeit der poststrukturalistischen oder postmodernen Denker aus Frankreich und Italien, wiewohl sich Derrida davon dezidiert abgrenzt: „Ich betrachte mich weder als einen Poststrukturalisten noch als einen Postmodernisten.“ (2004 b, 42) Gemeinsam ist diesen Philosophen, dass sie dabei den Metaphysikvorwurf im Anschluss an Nietz-

sche und Heidegger auch auf Marxismus und Neopositivismus ausdehnen, während sie sich produktiv mit dem Strukturalismus auseinandersetzen, mit der Sprachphilosophie insbesondere derjenigen des späten Wittgensteins. Dabei entwerfen sie Diskurs- und Medientheorien, die nicht mehr den Menschen als mächtiges Subjekt in den Mittelpunkt stellen, die diesen vielmehr als Produkt von Medien bzw. Diskursen interpretieren. So bemerkt Derrida 1989: „Seit dem Ende des Ersten Weltkriegs waren vor allem in Deutschland die Krisen, die das Radio in dem traditionellen Raum einer parlamentarischen Demokratie auszulösen vermochte, Anlass zu ernsthaften und gewichtigen Debatten." (1992 a, 89)

Die primär konservative politische Philosophie verlängert dagegen nicht nur dezidiert die Metaphysik. Sie schließt auch an das jüdisch christliche Denken an. So fragt Strauss nach dem guten Leben, für das die Politik Sorge zu tragen hat, ein gutes Leben, das im Anschluss an Platon die Entfaltung der jeweiligen individuellen Natur zur Aufgabe hat und damit in einen Ständestaat mündet, wird dieser auch liberal von einer repräsentativen Demokratie organisiert.

Oder man sucht wie Eric Voegelin nach originären – letztlich transzendent beseelten – Ordnungsstrukturen in den historischen Konstellationen des Staates, um damit an den scholastischen Realismus des Thomas von Aquin anzuschließen. Er schreibt 1938: „In der politischen Gemeinschaft lebt der Mensch mit allen Zügen seines Wesens von den leiblichen bis zu den geistigen und religiösen." (Voegelin 1993, 63)

Carl Schmitt geht es vor dem Hintergrund fortschreitender Parlamentarisierung und des politischen Niedergangs des Katholizismus um die Legitimation der Diktatur oder zumindest autoritärer Herrschaftsformen als Antwort auf die sozialen und liberalen Herausforderungen. Dabei schließt er an reaktionäre Ideologien des 19. Jahrhunderts an – man denke an Louis-Gabriel-Ambroise de Bonald und Donoso Cortés. Bei allen dreien – was natürlich nicht für den nationalsozialistisch orientierten Schmitt gilt, sondern für den frühen – soll die Religion einem von der sozialen Frage wie der ökonomisch technischen Entwicklung überforderten Staat wieder Halt verleihen. So schreibt Schmitt über Joseph de Maistre: „Infallibilität ist für ihn das Wesen der inappellablen Entscheidung und die Unfehlbarkeit der geistlichen Ordnung mit der Souveränität der staatlichen Ordnung wesensgleich; die beiden Worte Unfehlbarkeit und Souveränität sind ‚parfaitement synonymes'." (Schmitt 2004, 60)

Wenn man das als die Hauptströmung der modernen politischen Philosophie betrachten darf, dann verwundert es nicht, dass man Derrida mit dieser nicht in Verbindung bringen kann, obgleich ihm Sozialphilosophen und Vertreter der analytischen Philosophie gerne eine mystische Neigung unterstellen. So bemerkt Susanne Lüdemann 2011 über die Philosophie Derridas, dass „die Universitätsphilosophie und auch die politische Theorie sie entweder gar nicht zur Kenntnis nahmen oder ihr ablehnend bis feindselig gegenüberstanden (eine Lage, an der sich bis heute nicht viel geändert hat)." (2011, 99) Oder man wirft ihr gar einen fatalen Relativismus vor, wie

Wolfgang Kersting schreibt: „die Universalisten führen die Korrumpierung des Moralbewusstseins in den Zeiten des Nationalsozialismus auf die Zerstörung des normativen moralisch-politischen Universalismus durch Relativismus und Dezisionismus zurück und sahen ähnliche Gefährdungen im Trüben Kielwasser des dissens- und eigensinnfreundlichen, Vernunft pluralisierenden Postmodernismus.“ (2002, 261)

Dem konservativen Trend innerhalb der politischen Philosophie steht das aufklärerische liberale Denken von Locke, Rousseau und Kant gegenüber, das von Natur oder der Vernunft aus gegebene Rechte des Bürgers gegenüber dem Staat geltend macht und diesen dadurch legitimiert sieht, wenn er diese Rechte sichert. Nach dem Sturz in die Bedeutungslosigkeit im 19. Jahrhundert, das kaum noch auf Moral, sondern lieber auf Gewalt setzt, erlebt der Liberalismus eine Neuauflage vor allem bei John Rawls, der solche individuellen Rechte nicht mehr naturrechtlich, sondern im Anschluss an Kant rational, d.h. logisch, entscheidungstheoretisch und konsequentialistisch rechtfertigt. Dem Liberalismus steht der Poststrukturalismus sicher näher als dem Konservativismus. Nur gilt und galt jener ja lange beinahe als der schlimmere Erzfeind aller anderen politischen Lager und zwar als Verfechter eines wilden ungezügelten Kapitalismus, was im ‚Neoliberalismus‘ von Friedrich August von Hayek oder von Milton Friedman kulminiert.

Rawls ist aber ähnlich wie Richard Rorty – der gelegentlich zur postmodernen Philosophie gezählt wird – ein Vertreter eines sozialen Liberalismus, der der Sozialdemokratie viel näher steht als einem Neoliberalismus. Rorty dagegen gibt der Sozialdemokratie bereits 1989 keine große Zukunft mehr, womit er Recht behalten sollte: „Wer jetzt versucht, das sozialdemokratische Standardszenario von der Gleichheit der Menschen, das unsere Großeltern um die Jahrhundertwende schrieben, auf den heutigen Stand zu bringen und neu zu schreiben, hat nicht viel Erfolg damit.“ (1992, 148) Hier lassen sich denn auch eher Verbindungen zwischen Liberalismus und Poststrukturalismus im Allgemeinen und Derrida im Besonderen ziehen.

Auf der politisch oder philosophisch linken Seite, der man den Poststrukturalismus wie die Postmoderne eher zuschreiben kann, beschäftigt man sich in den letzten zwei Jahrhunderten wenig mit politischer Philosophie, die als Oberflächenphänomen erscheint. Es geht nicht darum, wie die Institutionen strukturiert sind und welche Ordnungsvorstellungen politisch durchgesetzt werden müssen, wie sich der Staat legitimiert. Man blickt nicht zentral auf Demokratie und Rechtstaat, die erst in den letzten Jahrzehnten mit den *Grünen* auch von links ernst genommen werden. Politikphilosophische Themen haben als solche betrachtet für Linke eher ideologischen Charakter.

Stattdessen beschäftigt man sich im linken Spektrum mit Sozialphilosophie und Ökonomie, also mit der Grundstruktur der Gesellschaft oder auch mit deren materiellen Bedingungen, aus denen heraus man dann Perspektiven einer humaneren Ge-

sellschaft entwirft. Dergleichen tritt an die Stelle einer Anthropologie in der klassischen politischen Philosophie, einer religiösen Orientierung in deren moderner konservativer Variante, des Naturrechts im klassischen Liberalismus oder des Rationalismus im sozialen Liberalismus des 20. Jahrhunderts wie der Anthropologie in der analytischen Philosophie. So insistiert noch 2003 Ernst Tugendhat darauf „dass die Frage ‚Was sind wir als Menschen?' diejenige Frage ist, in der alle anderen philosophischen Fragen und Disziplinen ihren Grund haben." (2010, 34)

Es darf daher nicht verwundern, dass man in der Sozialphilosophie entweder gewisse Neigungen zu gewaltsamen Gesellschaftsveränderungen findet. Oder es geht um Reformen auf der ökonomischen, bzw. der sozialstaatlichen Ebene. Die soziale Marktwirtschaft der fünfziger Jahre hätten damalige Sozialdemokraten und Gewerkschaften gerne erheblich sozialistischer gestaltet. Heute gilt dieses Modell als Vorbild, das man entweder beinahe gar nicht mehr zu erreichen vermag, oder von dem heute marxistisch orientierte Linke wie Slavoj Žižek, Paul Mason oder Wolfgang Streeck träumen, weil es der Neoliberalismus zerstört hätte.

Doch der Poststrukturalismus, dem man Derrida getrost zurechnen darf, entwickelte sich zwar aus den Themenfeldern solcher Sozialphilosophie heraus, stand er im Allgemeinen in Frankreich der gemäßigten Linken, also den Sozialisten nahe. Er verabschiedet sich indes von solchen sozialen und ökonomischen Grundlagen, weil er diese selbst als metaphysisch begreift. Derrida spricht vom Phallogozentrismus, womit er sowohl einen Bezug zu Freud wie zum Feminismus herstellt bzw. darauf verweist, dass die Metaphysik eine patriarchalische Perspektive entwickelt. „Derrida dekonstruiert nicht etwa nur den Binarismus von ‚Mann' und ‚Frau', sondern definiert im gleichen Zug sein Schreiben als ‚weiblich'," was Derridas Philosophie, so Oliver Marchart, „erst (...) ihre herrschaftskritische Schärfe" (2010, 272) verleiht.

Jedenfalls bemerkt man in der Literatur eine deutliche Wende, schreibt Lüdemann: „Seit dem Ende der 1980er Jahre hat sich Derrida verstärkt explizit politischen und ethischen Themen zugewandt." (2011, 97) Nicht erst in seiner *Politik der Freundschaft* aus dem Jahr 1994 entwickelt er einen differenzierten Blick auf die Struktur des Staates. In *Marx' Gespenster* von 1993 und dem 2002 daran anschließenden Text *Marx & Sons*, der auf Kritiken des ersteren reagiert, schließt er sein dekonstruktives Denken an das Marxsche Erbe an, wiewohl er dieses natürlich in andere theoretische Traditionen versetzt. Rückblickend schreibt er: „Ich versuchte damals, das *phallogozentrische* Gefälle dieser Metaphysik zu erkennen, das *Erbe*, das sie seit jeher mit der Frage nach dem Vater verbindet (deshalb ist mein Titel, *Marx & Sons*, alles andere als ein *Witz*)." (2004 b, 96)

Aber sein späterer politikphilosophischer Blick wird seine früheren Analysen nicht hinter sich lassen. Ja, Derrida insistiert ein Jahr vor seinem Tod explizit darauf, „dass es in den achtziger und neunziger Jahren niemals – wie es gelegentlich heißt – einen *political turn* oder *ethical turn* der ‚Dekonstruktion' gegeben hat, jedenfalls

soweit ich sie erprobt habe. Das Denken des Politischen war immer ein Denken der différance, und das Denken der différance stets auch ein Denken des Politischen, (...).“ (2003 a, 63) Der Autor hat indes nun mal nicht die Macht, die Einschätzungen seiner Interpreten zu lenken. Da nützt es wenig daraufhin zu verweisen, dass Derrida bereits 1967 einleitend beiläufig konstatiert: „Jedes philosophische Colloquium hat notwendigerweise eine politische Bedeutung.“ (1988 b, 119)

Denn vor allem waren es primär zwei Vorträge, die so originär wie konzentriert Derridas politische Philosophie beinhalten. Sie haben es politisch in sich und sie verändern die Interpretationsmöglichen seines Werkes nachhaltig, so dass ich im vorliegenden Text die These begründen möchte, dass man Derrida nicht nur am Rande der politischen Philosophie zurechnen darf, dass er vielmehr originär ein politischer Denker ist, der auch ein dezidiertes Verständnis vom Staat entwickelt, wiewohl das primär für den späten Derrida gilt.

Denn die beiden Vorträge von 1989 und 1990, die unter dem Titel *Gesetzeskraft – Der ‚mystische Grund der Autorität‘*, 1991 auf Deutsch erscheinen, konstituieren nicht nur Derridas Rechtsphilosophie, sondern enthalten auch sein Staatsverständnis. Giorgio Agamben bemerkt 2003 in seinem Buch über den *Ausnahmezustand* dazu: „Der Vortrag, der in Wahrheit eine Lektüre des Benjaminschen Essays *Zur Kritik der Gewalt* war, löste bei Philosophen wie Juristen eine breite Debatte aus. Dass unter letzteren niemand versucht hat, die titelgebende offensichtlich enigmatische Formel des Vortrags zu analysieren, zeigt nicht nur, dass die juristische der philosophischen Kultur völlig den Rücken gekehrt hat, sondern zeugt auch von ihrem Verfall.“ (2004, 47)

Derridas Staatsverständnis findet sich in dem nicht weiter betitelten zweiten Vortrag, auf den sich Agamben bezieht und den man daher als Grundlage des ersten betrachten muss, der seinerseits der programmatische ist. Um diesen zu verstehen, ist es unabdingbar, dass man Derridas Ansatz der Dekonstruktion kennt, die im Mittelpunkt dieses ersten programmatischen Vortrags steht, im zweiten dagegen nur am Rande vorkommt, so dass man in den zweiten zunächst einführen muss, um die Perspektiven auszuloten, zwischen denen sich das Derridasche politische Denken bewegt und um damit Derridas politische Philosophie als zentrale Perspektive der Dekonstruktion aufzuzeigen.

Zwar lässt sich der erste Vortrag seinerseits als eine Erläuterung der Dekonstruktion lesen. Ja, er stellt sogar eine überraschend klare Einführung in die Dekonstruktion dar. Allerdings erfährt man die weiteren Dimensionen, die theoretische Herkunft der Dekonstruktion nur, wenn man sich mit deren Herkunft im Werk der sechziger Jahre auseinandersetzt.

Daher leite ich systematisch zunächst Derridas politisches Denken mit der grundlegenden Auseinandersetzung mit Benjamin ein, woraus sich Derridas Staatsverständnis entwickelt. Die Erläuterungen zur Dekonstruktion begeben sich danach auf

einen Abweg in die Biographie Derridas, der mir sowohl für die Herkunft wie auch die Systematik der Dekonstruktion hilfreich erscheint, um folgend auf die Dekonstruktion im Werk der sechziger Jahre einzugehen.

Eine eigene Antwort, die in die Tiefen der politischen Philosophie führt, d.h. zu Schmitt, Platon und Aristoteles, leistet Derrida 1994 mit *Politik der Freundschaft* – ein Buch, das man als Herz der politischen Philosophie wie des Staatsverständnisses von Derrida betrachten kann. Anschließend beschäftige ich mich mit Derridas Auseinandersetzung mit Marx, die sich auch inhaltlich aus Derridas Benjamin-Lektüre ergibt. Abschließend ist erst die Einführung in die Dekonstruktion als ein zentraler Begriff von Derridas politischer Philosophie möglich, in der der vorliegende Text gipfelt und der Dekonstruktion als Gerechtigkeit diskutiert, also eine Auseinandersetzung mit dem ersten Vortrag aus der *Gesetzeskraft*.

I. Teil: Derridas Auseinandersetzung mit Benjamin und Schmitt

Beim zweiten Vortrag aus der *Gesetzeskraft*, der im April 1990 auf einem Kolloquium an der Universität von Kalifornien in Los Angeles unter dem Titel *Nazism and the ‚Final Solution'* gehalten wurde, handelt es sich um eine intensive Lektüre von Walter Benjamins äußerst komplexem und theoretisch scheinbar abwegigem Aufsatz *Zur Kritik der Gewalt* aus dem Jahr 1921, der wiederum Carl Schmitt zur Konzeption des Ausnahmezustands in seiner Schrift *Politische Theologie* (1922) motivierte. Denn Benjamins Aufsatz erscheint 1921 im bis kurz zuvor noch von Max Weber mitherausgegebenen *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*, das Carl Schmitt fleißig rezipierte. Ja, Derrida weist daraufhin: dieser Text „hat Benjamin unmittelbar nach seiner Veröffentlichung einen Glückwunsch Carl Schmitts eingebracht, einen Brief dieses großen konservativen, katholischen Juristen, der zu jener Zeit noch ein Konstitutionalist war (...)." (1991, 67) Derrida verweist auch auf „dessen seltsame Bekehrung zum Hitlerismus im Jahr 1933" (1991, 67) und darauf, dass Schmitt sowohl mit Benjamin wie auch mit Heidegger korrespondierte. Am Anfang war also ein Abweg, der sich erst im Nachhinein zwielichtig verdunkeln wird.

Nach Derrida reflektiert Benjamins Text die Krise der Demokratie in Deutschland in der Zwischenkriegszeit angesichts eines pazifistischen Diskurses, der scheitert und den Benjamin mit diesem Text nachhaltig kritisiert. Zumindest virtuell – so Derrida – lässt sich in diesem Text bereits die ‚Endlösung' erahnen: eine Unterstellung, die weitreichend erscheint, ist 1921 Mussolini auf dem Weg zur Macht, aber dort noch nicht angekommen, das Ausmaß der faschistischen Bewegungen folglich noch gar nicht absehbar. Eher schien sich nach dem Kapp-Putsch 1920 die Demokratie in Deutschland etwas zu festigen.

Für eine solche spekulative Perspektive von Verbindungslinien zwischen Benjamins Text und der ‚Endlösung' spricht allerdings der damals seit Jahrzehnten grassierende Antisemitismus, der wesentlich zur Entstehung des Zionismus beitrug, als sich das europäische Judentum, speziell das deutsche zunehmend an den Rand gedrängt sah und nach Auswegen aus einer unerträglichen Situation suchte. So schließt sich 1900 Martin Buber dem Zionismus an und wenig später auch Benjamins Freund Gershom Scholem, der 1923 nach Palästina auswandert. Bereits 1908 in der zweiten Alija, der zweiten Einwanderungswelle emigrierte beispielsweise der spätere Nobelpreisträger Samuel Josef Agnon, ein Freund Scholems, die beide mit ihrem Denken Benjamins Text just an einer Stelle erhellen, die auch für Derridas Verbindungslinie zur ‚Endlösung' relevant ist, begegneten sich Benjamin, Scholem und Agnon während des Kriegs in Berlin.

Nicht allein ob solcher traumatischen Bezüge ist dieser Text Benjamins von äußerster Brisanz für das politische Denken, obwohl er weder in der politischen Philosophie noch in der Benjamin-Rezeption eine große Rolle spielt, vermutlich nicht zuletzt ob seiner Komplexität wie auch seiner seltsam politiktheoretischen, geschichtsphilosophischen aber auch theologischen Implikationen. Daher passt er auch nicht in den primär kulturphilosophischen Trend von Benjamins späteren Werken, entwickelt er vielmehr eine rechtsphilosophische Theorie der Revolution, die sich um Ökonomie wenig schert, und die gerade daher in der sozialphilosophisch orientierten Linken schwer nachzuvollziehen ist, wo man zudem mit einer theologischen Implikation der Revolutionstheorie noch weniger anzufangen weiß.

Zudem erweist sich diese Implikation als wenig schmeichelhaft für ein Denken, dass sich an einer Gesellschaftsveränderung beteiligen möchte, gar einer revolutionären Beifall klatscht. Denn in der Bemühung Marx' Revolutionstheorie juristisch zu unterfüttern, dekonstruiert Benjamin dieselbe mehr aus Versehen, aber trickreich. Derrida ist jedenfalls der Auffassung: „Mit einigem Arbeitsaufwand und unter Berücksichtigung bestimmter Vorsichtsmaßnahmen kann man 1989 in den westlichen Demokratien noch Lehrreiches daraus folgern" (1991, 68), also aus Benjamins *Zur Kritik der Gewalt*.

1. Kapitel: Gewalt als Grundlage von Recht und Staat

In den Zeiten um 1900, als man Gewalt weitgehend als ein legitimes Mittel der Politik betrachtete, beschied sich der Diskurs über Gewalt zumeist auf die Frage, inwieweit Gewalt das angemessene Mittel für einen bestimmten Zweck ist. Aber darauf will sich Benjamin nicht beschränken, geht es ihm nach Derrida vielmehr darum, „dass die Frage, ob die Gewalt ein Mittel *zu* einem (gerechten oder ungerechten) Zweck sein kann, uns bereits daran hindert, die Gewalt *selber* zu beurteilen, über sie selbst ein Urteil zu sprechen." (1991, 70) Dagegen setzt Marx' Theorie der Revolution die Gewalt als selbstverständlich voraus und kritisiert sie nicht, es sei denn als Gewalt, die von den herrschenden Klassen ausgeht. Benjamin betrachtet aber nicht die ökonomischen Voraussetzungen revolutionärer Gewalt, sondern die rechtlichen.

Zunächst stellt Benjamin fest – dem Marxismus anscheinend nicht so fern –, dass jedes Recht, somit der Staat, auf Gewalt beruht. Daher beginnt er seinen Text mit den fast harmlos klingenden Worten, die indes noch fleißig nachhallen werden: „zur Gewalt im prägnanten Sinne des Wortes wird eine wie immer wirksame Ursache erst dann, wenn sie in sittliche Verhältnisse eingreift. Die Sphäre dieser Verhältnisse wird durch die Begriffe Recht und Gerechtigkeit bezeichnet." (1965, 29) Derrida kommentiert das mit den Worten: „Der Begriff der Gewalt gehört der symbolischen Ordnung des Rechts, der Politik und des Sittlichen an. Allein in dieser Hinsicht kann

er einer Kritik stattgeben.“ (1991, 70) Das Problem der Gewalt setzt überhaupt eine Rechtsordnung voraus, innerhalb derer man von Gewalt sprechen kann.

1. Rechtsetzende und rechtserhaltende Gewalt

Im Naturzustand gibt es folglich keine Gewalt. Wenn der Löwe die Antilope frisst, dann ist das keine Gewalt bzw. so absurd das auch klingen mag, eine Gewalt, die jedenfalls nicht gewalttätig ist, sondern verglichen damit gewaltlos.

Dass es im staatsfreien Raum keine Gewalt gibt, hat auch schon Thomas Hobbes bemerkt: „Eine weitere Folge dieses Krieges eines jeden gegen jeden ist, dass nichts ungerecht sein kann. Die Begriffe von Recht und Unrecht, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit haben hier keinen Platz. Wo keine allgemeine Gewalt ist, ist kein Gesetz, und wo kein Gesetz, keine Ungerechtigkeit. Gewalt und Betrug sind im Krieg die beiden Kardinaltugenden. Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit gehören weder zu den körperlichen noch zu den geistigen Tugenden.“ (1984, 98)

Zudem problematisiert Derrida 1964, im zentralen Aufsatz über Emmanuel Lévinas aus *Die Schrift und die Differenz* bereits das Verhältnis von vorsittlichen und sittlichen Bedingungen auf ähnliche Weise. Nach Lévinas, an den Derrida sowohl im Hinblick auf die Ethik wie auch der politischen Philosophie anschließt, verdankt sich der ethische Diskurs einer unhintergehbaren Begegnung mit dem Anderen, damit einer Notwendigkeit, „der sich kein Diskurs von frühestem Anbeginn entziehen kann,“ (1976 a,195) die damit – das betont Derrida – einen irreduziblen Zwang ausübt, der immer schon quasi a priori vorgegeben ist; „diese Notwendigkeit ist die Gewalt selbst oder vielmehr der transzendentale Ursprung einer irreduziblen Gewalt,“ (1976 a,195) die der Andere auf mich ausübt, wenn er mich in die Verantwortung ruft. Das ist für Derrida nur der Fall, „vorausgesetzt, es hat (...) irgendwelchen Sinn, von vorethischer Gewalt zu sprechen. Denn dieser transzendentale Ursprung als die irreduzible Gewalt des Bezugs zum Anderen ist zugleich Gewaltlosigkeit, da er den Bezug zum anderen eröffnet.“ (1976 a,195)

Dann wäre eine ursprüngliche ethische Gewalt aber nicht nur gewaltlos, weil sie vor allen ethischen Umständen stattfindet, sondern weil sich dabei der Andere als Anderer konstituiert, indem dieser nach Lévinas Verantwortung und Freiheit gleichermaßen einsetzt und zwar als eine ethische Gewalt, eine Aufforderung, der man sich nicht entziehen kann. So bemerkt auch Judith Butler: „Ethische Systeme oder Moralcodes, die von der Selbsttransparenz des Subjekts ausgehen oder die uns die Verantwortung für eine uneingeschränkt Selbsterkenntnis zuschreiben, neigen dazu, fehlbaren Geschöpfen eine Art ‚ethischer Gewalt‘ anzutun.“ (2003, 10) Also selbst die Ethik von Lévinas, auf die sich Derrida bezieht, entgeht der Gewaltproblematik nicht.

Damit stellt sich erstens die Frage: Wann ist Gewalt legitim? Ist sie dann nicht gewalttätig? Wäre sie dann gar gewaltlos? Und zweitens: gibt es eine Gewalt, die mit dem Naturzustand verglichen werden kann und dann als gewaltlos qualifiziert werden dürfte?

Denn es geht Benjamin in unruhigen Zeiten um eine revolutionäre Gewalt die das Gewaltmonopol des Staates angreift. Just dabei zeigt sich, dass sich der Staat primär auf Gewalt stützt, auch wenn das die Institutionen der Demokratie gemeinhin verschleiern oder zumindest zu rationalisieren versuchen, d.h. sie bemühen sich darum, diese Gewalt scheinbar in den Dienst der Bevölkerung zu stellen – man denke an den Sozialstaat. Mit dem Gewaltmonopol beansprucht der Staat, dass er sich allein der Gewalt bedienen darf, seine Gewalt also als einzige legitim ist, während die revolutionäre illegitim erscheint. Grundsätzlich geht es dabei dem Recht – so Derrida – um den Selbsterhalt: „Dieses Monopol tendiert nicht dazu, diesen oder jenen Rechtzweck in Schutz zu nehmen, sondern dazu, das Recht selber zu beschützen." (1991, 73) Das Gewaltmonopol stellt also primär keine innere Sicherheit her, wie es Hobbes unterstellt. Vielmehr sichert sich das Gewaltmonopol nach Derrida primär selbst ab.

Es gibt zwar auch gewaltlosen Umgang der Menschen miteinander primär in der privaten Kommunikation. Auf der politischen Ebene geht es Parlament, Diplomatie oder Schiedsgerichten ebenfalls um eine gewaltlose Vermittlung. Gerade im Recht spielt diese Gewaltlosigkeit jedoch keine Rolle. Selbst ein zivilrechtlicher Vertrag, den Privatleute miteinander schließen, erhält seine bindende Kraft durch die Androhung von staatlicher Gewalt, ist also keinesfalls so gewaltfrei, wie er sich präsentiert und von den Betroffenen zumeist verstanden wird. Dass der Staat mit Gerichtsvollziehern zur Not nachhilft, wird gemeinhin nicht als Gewaltanwendung verstanden, ist aber letztlich nichts anderes.

Auch im Hinblick auf eine Theorie revolutionärer Gewalt unterscheidet Benjamin zwischen rechtserhaltender und rechtsetzender Gewalt. Wird ein Staat neu aufgebaut, beispielsweise nach einer Revolution, einem verlorenen Krieg und inneren Wirren, operieren die dabei tätigen Gewalten rechtsetzend. Dagegen bemühen sich in einem Staat die jeweilig zuständigen Institutionen darum, das bestehende Recht zu erhalten. Zur rechtsetzenden Gewalt zählt Benjamin trotzdem unter anderem die Polizei, der man gemeinhin die Rechtserhaltung zuschreibt – heute würde man vor allem an die Geheimdienste denken, die rechtsetzend wirken. Die Polizei, so Derrida, „begnügt sich gegenwärtig nicht mehr damit, das Gesetz anzuwenden und folglich zu erhalten; sie erfindet es, sie lässt Erlasse ergehen, sie greift jedes Mal ein, wenn die gesetzliche Lage nicht eindeutig ist, mit der Absicht, die Sicherheit zu garantieren. Heute geschieht dies beinahe ununterbrochen." (1991, 90) Die Frage der Rechtsetzung hat also nicht nur mit revolutionärer Gewalt zu tun, sondern bestimmt

die internen staatlichen Institutionen. Dann erscheint rechtsetzende Gewalt auch innerstaatlich als legitim.

Aber lassen sich beide Formen der Gewalt so sauber trennen, wie Benjamin das in der Tat versucht? Derrida bezweifelt das. Auch jede rechtserhaltende Gewalt verändert unmerklich das Recht, wird die rechtsetzende Gewalt von der rechtserhaltenden sogar repräsentiert. Ergo wandelt sich der Staat aus sich selbst heraus – jenseits der reinen Legislative, die ja innerhalb eines bestehenden Staates eine rechtsetzende Funktion ausübt, die sich folglich nicht allein auf die Stiftung des Staates beschränkt. Derrida möchte verdeutlichen, „dass die ‚rechtsetzende Gewalt' eine ‚rechtserhaltende Gewalt' in sich bergen muss und sich nicht von ihr loslösen kann. Es gehört zur Struktur der (be)gründenden Gewalt, dass sie eine Wiederholung ihrer selbst erfordert, dass sie jenes (be)gründet, was erhalten werden und erhaltbar sein muss (...)." (1991, 83) Die rechtserhaltende Gewalt konstituiert und realisiert sich durch ständige Wiederholungen, sie existiert nicht in einer vermeintlichen Präsenz.

Damit distanziert sich Derrida vom traditionellen Verständnis in der politischen Philosophie, dass Geltung von Recht und Gesetz ein permanenter Zustand ist. Denn im Sinn einer platonisch essentialistischen Interpretation, die dauerhafte Entitäten unterstellt, existiert ein geltendes Recht ununterbrochen. Aber faktisch greift es immer nur punktuell ein, wenn es einen Verstoß bemerkt und selbst dann nicht immer. Rechtsgeltung heißt dann nicht Permanenz, sondern die Wiederholung von rechtlichen Eingriffen, die punktuelle Rechtsanwendung, die platonisch essentialistisch interpretiert eine Art wesenhafte Dauer suggeriert. Aber beobachtbar bleiben nur Wiederholungen. Damit verschiebt Derrida die politische Philosophie und verleiht ihr eine neue Perspektive.

Auch die rechtsetzende Gewalt beschränkt sich niemals auf einen einzelnen Akt – obwohl man sich das traditionalistisch gerne als einen einzelnen, beispielsweise göttlichen Eingriff vorstellt, wenn Moses die Gebote erhält, die von da an bis in alle Ewigkeit permanent und dauerhaft quasi im Himmel der Ideen gelten sollen.

Doch so selbstverständlich funktioniert kein Recht, das durchgesetzt und wiederholt, also erhalten werden muss. Bereits das Volk Israel brauchte als Führer einen Propheten, der die göttliche Lenkung und damit die Anwendung der Gesetze ermöglicht, d.h. wiederholt. Das Christentum bedient sich dazu in der Trinitätslehre der hintergründig die Welt lenkenden Hand durch den heiligen Geist, so dass sich die göttliche Ordnung auf der Welt langsam durchsetzt. Allerdings soll sich dadurch immer schon eine Form der Dauerpräsenz entfalten, die zumindest die religiös Erleuchteten wahrnehmen.

Die für die Rechtsetzung notwendige Wiederholung einer rechtsetzenden Gewalt beherbergt umgekehrt ein Moment von rechtserhaltender Gewalt. „Das Recht" – so Derrida – „hat ein Interesse daran, sich selber zu setzen und zu erhalten; es ist daran interessiert, das Interesse, das es ja gerade – und zu Recht – repräsentiert, seinerseits

zu repräsentieren.“ (1991, 73) Dem Recht eignen also zwei Dynamiken, die es bewegen, nämlich die des Interesses und die der Repräsentation. Dabei dient letztere ersterer, hebt diese aber weitgehend in sich auf. In der Repräsentation siedelt denn auch ein Moment, das das Element der Gewalt verbergen soll.

Rechtsetzende und rechtserhaltende Gewalt spielen auch bei Benjamin zusammen. So bestätigt sich Derridas Behauptung, dass diese Unterscheidung nicht so strikt durchzuführen ist, wie Benjamin unterstellt, vor allem wenn man den platonisch essentialistischen Standpunkt vermeiden will und Geltung wie Setzung als Wiederholungsakte interpretiert. Daher bemerkt Derrida: „Die Setzung ist bereits Iterabilität, Ruf nach einer selbsterhaltenden Wiederholung. Die Erhaltung verhält sich ihrerseits wieder-gründend, um jenes erhalten zu können, was sie zu (be)gründen beansprucht.“ (1991, 83) Die Gewalt bleibt beiden inhärent und damit unterscheiden sie sich vom Mainstream der politischen Philosophie, die Gewalt nicht als solche begreift. „Es besteht“, sagt Derrida weiter, „also kein strenger Gegensatz zwischen der Setzung und der Erhaltung;“ (1991, 83) Selbst die Setzung ist kein singulärer bzw. einmaliger Akt, sondern ein sich wiederholender, Schritt für Schritt, also Iterabilität. Sonst wäre das gerade gesetzte Recht ja sofort wieder verschwunden, wenn man diesem jene essentialistische Dauergeltung abspricht.

Die Setzung verlangt nach Bestand, der nicht einfach dadurch hergestellt ist, dass ein Gesetz in Kraft gesetzt, ihm dadurch Geltung verschafft wird. Den Bestand einer Rechtsetzung zu gewährleisten, gelingt nämlich nur dadurch, dass sich die Setzung wiederholt, was damit bereits als Erhaltung verstanden werden kann, nämlich die Wiederholung der Setzung als Erhaltung, so dass sich schon aus dieser Perspektive beide nur schwierig voneinander abgrenzen lassen.

Und auch die rechtserhaltende Gewalt operiert implizit mit der Setzung, wenn sie nämlich aus Wiederholungen besteht, die ihrerseits nicht immer dieselben sein können. Eine Wiederholung vermag mit dem Wiederholten nicht identisch zu sein. Die minimalste Differenz liegt bereits in der zeitlichen Abfolge. Die Wiederholung ist nicht gleichzeitig mit dem Wiederholten. Und wenn könnte sie nicht am selben Ort sein, sonst wären sie identisch und keine Wiederholung, entstünde hierbei nicht mal die Frage nach dem Original, das ja dann nur noch wiederholt würde. Zudem lässt sich schwerlich etwas finden, was man als absolute Kopie unterstellen könnte – man denke an den berühmten Satz des Heraklit: „Wenn man auch in denselben Fluss steigt, strömen doch immer wieder andere Wasserfluten zu.“ (1956, Nr. 93, 111) Kein Prozess gleicht einem anderen, es sei denn man sieht nicht genau genug hin.

Diese prozessuale Vielfalt lässt sich mit dem Lebenswelt-Begriff verbinden, den Edmund Husserl in den dreißiger Jahren übernimmt und der seither Karriere machte. Das erläutert Helmut Reinalter: „Sowohl Habermas als auch Michel Foucault führen Motive der Kritischen Theorie weiter, Jacques Derrida Motive Heideggers, und beide Richtungen sind der Lebenswelt-Konzeption Edmund Husserls stark verpflich-

tet.“ (2016, 82) Für Hans Blumenberg geht es dagegen Husserls Phänomenologie darum, das Selbstverständliche verständlich zu machen, weshalb es dabei um einzelne Dinge geht. Die Lebenswelt aber stellt das Ganze der Selbstverständlichkeiten dar, das sich als solches nun mal nicht erfassen lässt. So schreibt Blumenberg: „Arglos auch hat Husserl (...) das Attribut der Alltäglichkeit zu dem der Selbstverständlichkeit hinzugenommen und der Lebenswelt erteilt.“ (2010, 107) Lebenswelt kann man allerdings auch als Zusammensetzung einzelner Prozesse verstehen, wie es etwa der Begründer des Pragmatismus William James mit seiner pluralistischen Philosophie des „*Und*“-*noch-etwas* entwirft: „Die Dinge sind ‚mit’einander in vielen Weisen verknüpft,“ schreibt James 1909, „aber es gibt keines, das alles umschlösse oder alle anderen vollkommen beherrschte.“ (1994, 208) Dann entspricht *Lebenswelt* dem, was Derrida mit Differenz, Iteration und Wiederholung skizziert.

Den Unterschied zwischen Wiederholungen erläutert Derrida am Beispiel eines in der Schreibweise leicht veränderten Wortes der Differenz, was im Französischen keinen phonetischen Unterschied ergibt. So spricht Derrida: „es gibt allein das, was ich als *differantielle* (*différantielle*) *Kontamination*, die zwischen Setzung und Erhaltung sich ereignet, bezeichnen möchte (...).“ (1991, 83) Daher verschiebt sich in der Wiederholung das Erhaltene wie das Gesetzte, entstehen zwischen den Wiederholungen Differenzen. Schon 1967 in seinem Hauptwerk, der *Grammatologie* hat Derrida das französische Wort *différence* an Stelle des zweiten „e“ durch ein „a“ als *différance* orthographisch verändert, womit er nicht nur einen Unterschied, sondern auch eine Verschiebung des Sinns markiert. Derrida schreibt: „Dieser ökonomische Begriff bezeichnet die Produktion des Differierens im doppelten Sinne des Wortes <différer – aufschieben / (von einander) verschieden sein>.“ (1983, 44) In diesem *differentiallen* Sinn – also aufschiebend und differierend, also einen Unterschied markierend, der sich doch so aufschiebt, also verschiebt, dass der Unterschied wiederum verschwimmt, d.h. nicht immer gleich bleibt – kontaminieren sich Rechtsetzung und Rechtserhaltung gegenseitig, ist Rechtsetzung gleichzeitig in der Wiederholung auch Rechtserhaltung und diese erlebt ebenfalls in der Wiederholung ein Moment der Rechtsetzung, weil in der Wiederholung immer eine Verschiebung stattfindet.

Das Verhältnis ist viel komplexer, als dass es sich durch zwei Begriffe einfach beschreiben ließe, gibt sich Derrida mit der Benjaminschen Unterscheidung nicht zufrieden, traut er den Begriffen einfach nicht, die er nicht als Repräsentanten eines festgelegten Gehalts betrachtet, sondern sie vom Gebrauch abhängig macht: das gehört zu seinem Programm, das er seit den sechziger Jahren entwickelt. Derrida bringt folglich Aufschub und Verschiebung nicht nur in den Begriff der Differenz ein, sondern damit auch in die politische Philosophie als Grundpfeiler eines veränderten politischen Denkens.

Diesen Aspekt der gegenseitigen Verschmutzung, der Verschiebung, des Ineinanderschiebens, also einer Differenz, die sich ständig wandelt, hat Benjamin in der Tat nicht beachtet. Ihm geht es um die Rechtsetzung, die er daher von der Rechtserhaltung deutlich abgrenzt. Benjamin ist noch ein Denker von Einheiten, die durch Differenzen getrennt werden, wiewohl er sich auch nicht mehr mit den klassischen Differenzierungen zufrieden gibt. Derrida als Vertreter einer immer diffiziler und komplexer werdenden Differenz analysiert diese just an den Stellen, wo die Differenz unscharf wird, wo sie sich verschiebt, die Differenzen also verschwimmen, wo man diesen daher umso genauer nachspüren muss. Denn die Differenzen lösen sich dadurch keineswegs auf.

Vor allem aber wiederholt Derrida mit dieser Ineinanderverschiebung von Rechtsetzung und Rechtserhaltung, dass Recht auf welche Weise auch immer auf Gewalt beruht, dass das Recht der Gewalt nicht entgeht, was sich nicht durch eine Trennung der beiden Gewaltformen wie bei Benjamin mildern lässt. Das wäre auch keineswegs Benjamins Intention gewesen. Denn Rechtsetzung beruht immer auf Gewalt, die sich selbst nur durch ihren Akt legitimiert und auf keine weitere Legitimation verweisen kann. Rechtserhaltung entgeht dieser Gewalt ob der sich verschiebenden Wiederholung ebenfalls nicht. Auch sie stützt sich auf Gewalt, die sich nicht aus dem Recht selbst heraus legitimiert.

Derrida stellt dazu eine überraschende Frage: „Ist indes die Tautologie nicht die phänomenale Struktur einer bestimmten Gewalt des Rechts, das sich selbst setzt, indem es dekretiert, dass all jenes gewaltsam (ungesetzlich, dem Gesetz äußerlich) ist, was es nicht anerkennt?“ (1991, 73) Das Recht operiert insofern tautologisch, wie Recht ist, was Recht setzt und sich selbst betrachtet das Recht nicht als Gewalt, sondern alles andere, was ihm äußerlich ist: Die Gewalt ist außerhalb des Rechts, sagt das Recht. Es geht von den Menschen aus, ob als einzelne oder als Gruppen, die Gesetze brechen oder das Recht insgesamt herausfordern. Das sind die Gewalttäter, nicht das Recht, die Demonstranten, nicht die Polizei. Denn die Gewalt der Gewalttäter verstößt gegen das Recht, ist somit nicht berechtigt, während die Gewalt des Rechts das Recht erhält und somit berechtigt ist.

Das wird zwar von Demonstranten häufig in Frage gestellt und manchmal verliert auch die Polizei einen Prozess. An der Grundkonstellation ändert das aber nichts. So bilden für Derrida „performative Tautologie oder Synthese *a priori* (...) die Struktur einer Gesetzesgrundlegung (...)“. (1991, 73) Den Begriff der Performanz hat John Austin eingeführt. Er schreibt 1962: „Wenn ich vor dem Standesbeamten oder am Altar sage ‚Ja‘, dann berichte ich nicht, dass ich die Ehe schließe; ich schließe sie.“ (1972, 27) Derart soll Performanz bedeuten, „dass jemand, der eine solche Äußerung tut, damit eine Handlung vollzieht – man fasst die Äußerung gewöhnlich nicht einfach als bloßes Sagen auf.“ (1972, 27) In der Sprachphilosophie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts verbreitet sich die Auffassung, dass Sprechen nicht fol-

genlos verhallt, sondern selber ein Handeln darstellt. Dem kann allerdings Burkhard Liebsch entgegenhalten: „Platon weiß (...) längst, dass Worte Taten sind (was angeblich erst Wittgenstein und Austin deutlich gesehen haben) und dass man mit Worten Gewalt ausüben kann (...).“ (2015, 69) Aber den technischen wie den militärischen Handlungsbegriff der Moderne kannte Platon noch nicht. Dieser aber hatte Sprechen als Handeln weitgehend verdrängt.

So schildert Sartre 1948 in seinem Drama *Die schmutzigen Hände* noch jene Einstellung, die nur Gewalt als Handeln akzeptiert, nicht aber die Herstellung der Parteizeitung: „du musst mir helfen (...) Louis zu überzeugen, dass er mir einen Auftrag geben soll. Ich bin es satt, maschinenzuschreiben, während die Kameraden sich umbringen lassen.“ (1969, 182) Doch indem man etwas bezeichnet, gibt man einer Angelegenheit einen bestimmten Sinn, der keineswegs ein bloßes Sprechen darstellt, was umgekehrt ja viele auch bis heute für nutzlos halten. Wenn man aber jemanden beleidigt, dann hat man gehandelt und wird vor Gericht zur Rechenschaft gezogen.

Ohne diese Unterscheidung von Austin, ohne dessen Begrifflichkeit des Performativen wäre Derridas Denken kaum möglich gewesen. So verwundert es nicht, dass Derrida, Austins Gedanken zu „einem wichtigen theoretischen Ereignis, wohl einem der fruchtbarsten unserer Zeit“ (2004 b, 34) erklärt. Performanz heißt, dass Sprechakte direkte äußere Folgen bzw. Wirkungen nach sich ziehen. Mit Austin endet 1962 jene Epoche, in der einzig die militärische Gewalt – und vielleicht noch die handwerkliche – als wirksam anerkannt war. Derrida kritisierte in den siebziger Jahren John Rogers Searle, einen Hauptvertreter der Analytischen Philosophie und der Sprechakttheorie, der eine bewusste Kontrolle des Sprechaktes der Performanz voraussetzt.

Die Rechtsetzung ist vielmehr als solche ein performativer Akt: indem sich Recht selbst als Recht setzt, ist es Recht, schafft es Recht, welches Bewusstsein dabei auch einhergeht. Ob rechtsetzend oder rechtserhaltend erweist sich Recht daher als ein synthetisierender Akt. Denn dieser operiert von einem Jenseits der Lebenswelt aus – von bestimmten Verfahren oder Ideen bzw. von Handlungen, die Recht erzwingen, aber noch keine Gewalt sind, solange es (im Naturzustand beispielsweise) noch kein Recht gibt –, so dass ein solcher Akt die Lebenswelt rechtlich ordnet. So bilden Performanz und Tautologie eine „Gesetzesgrundlegung, die wie jede andere Grundlegung auch die Möglichkeit schafft, auf performative Weise die Konventionen zu erzeugen, die die Gültigkeit des Performativums sichern, dem sich die Mittel verdanken, über die Legalität der Gewalt zu entscheiden.“ (Derrida 1991, 73) In letzter Konsequenz gibt das Recht die staatlichen Strukturen so zu verstehen, dass man den Eindruck gewinnt, dass permanent Rechtsverhältnisse bestehen. Dadurch begreift man das Leben als rechtlich geregelt, auch und gerade wenn es sich nur um Wiederholungen handelt. Derart schafft das Recht Konventionen, die wiederum das performativ rechtlich Gesetzte bestätigen. Synthetisch a priori, also nicht rückgekoppelt an