

»Ich misstraue allen Systematikern und gehe ihnen aus dem Weg«¹

Eine Erwiderung auf meine Kritiker

Die Erwiderung auf Herborths und Flügel/Geis' Kritik an meinem Forumsbeitrag zu »9/11 und den Grenzen des Politischen« konzentriert sich vor allem auf die problematische Ausdeutung zentraler Aussagen in Derridas, Schmitts und Connollys Werk. Gegen Herboth betone ich die Irrelevanz einer Derridaschen Dekonstruktion als Kritik der Schmittschen Entscheidung über Freund und Feind. An Flügel/Geis' Kritik beanstande ich die unkritische Wiederholung einer essentialistischen Deutung Schmitts sowie ihre trivialisierende Interpretation des Begriffs des antagonistischen Respekts bei Connolly. Diese Fehler führen Flügel/Geis zu einem theoretischen Ausgangspunkt, von dem aus sie nur Fragen an mein Projekt stellen können, die dieses zu überwinden versucht. Beide Kritiken bleiben damit dem Weltbild des liberalen Systematikers verhaftet, das die Problematik des Umgangs mit dem Anderen nicht adäquat begreiflich machen kann.

1. Die Herausforderung des Anderen

Auf Kanal 17 der lokalen Kabelgesellschaft empfängt man hier in Washington, D.C. den Sender MHz, der ein multi-kulturelles Programm, das aus Importen aus verschiedenen Ländern der Welt besteht, verbreitet. Unter den Nachrichtenprogrammen findet man unter anderen die *South Asia Newsline* mit Berichten aus Süd-Asien. Der Ton dieser Nachrichtensendung verrät, dass sie in Neu-Delhi produziert wird. Pakistan ist ein Krisenherd, Indien dagegen die einzig verlässliche Quelle von Stabilität und Demokratie in der Region. Doch jenseits dieser Klischees bietet die *Newsline* auch faszinierende Einblicke in die kulturellen und sozialen Lebenswelten der Menschen in der Region. Am interessantesten sind dabei Interviews mit islamischen Gelehrten, »Fundamentalisten«, Stammesführern in der *North West Frontier Province* von Pakistan oder moslemischen Rebellen in Jammu und Kaschmir, der Grenzregion zwischen Pakistan und Indien. Im Westen, zumal hier in den USA, ist es ansonsten fast unmöglich, den »Originalton« dieser Menschen zu hören. Sie sind Gegenstand unserer Gespräche und strategischen Planungen geworden. Im besten Falle soll eine Kampagne ihre »hearts and minds« von den fundamentalistischen Überzeugungen befreien.

Hört man ihnen jedoch zu, so wird deutlich, dass es zu ihnen keinen solchen Zugang gibt. Sie leben in einer anderen Lebenswelt, einer, die westlichen Überzeu-

1 Nietzsche (1988: 63).

gungen ablehnend gegenübersteht, und mit der wir nicht einmal die epistemischen Grundlagen teilen. Unser Wissen, unsere Definition von Vernunft, ist für diese Lebenswelt irrelevant. Wie David Rieff in einem Artikel im *New York Times Magazine* schreibt:

»But the conflict with jihadism is a contest between modernity and antimodernity, and, as we are discovering to our cost, obscurantism has a far larger constituency and a far more powerful hold on the popular imagination, certainly in the Islamic world, than most people imagined a generation ago« (Rieff 2005).

Man mag an dieser Beschreibung aussetzen, dass sie den Anderen in typisch westlicher Façon herabsetzt. Doch Rieffs Argument ist insoweit interessant als es deutlich macht, dass der fehlende Konsensus zwischen »uns« und »ihnen« sich nicht auf die unterschiedliche Ausdeutung von Begriffen wie »Freiheit«, »Demokratie« oder »Gleichberechtigung« beschränkt, sondern sich auf die grundsätzlichen Bedingungen jeglicher Diskussion mit ihnen über diese Begriffe erstreckt. Denn »Obskurantismus« oder »Fundamentalismus« können sich gar nicht auf einen Dialog einlassen. Um noch einmal Norbert Bolz zu zitieren: »Wenn sich Fundamentalisten auf einen ›Dialog‹ einlassen würden, gäbe es keinen Grund mehr für einen Dialog« (Bolz 2002: 88).

Die Absicht meines Artikels über »9/11 und die Grenzen des Politischen« war es, die Reaktionen liberaler Theoretiker auf diese grundsätzliche Zurückweisung ihrer Grundannahmen und Axiome kritisch zu beleuchten und damit eine Diskussion über den Liberalismus und die Grenzen des Politischen zu bewirken. Mir ging es darum aufzuzeigen, wie illiberal und potenziell gewaltsam der Liberalismus reagiert, wenn seine zirkuläre Logik, die stets die Übereinkunft, die er vorgibt zu produzieren, von seinen Akteuren schon als Voraussetzung verlangt, durch die Verweigerung dieser Voraussetzung durchbrochen wird. Auf diese Weise werden die Grenzen des Liberalismus sichtbar. Die Reaktionen liberaler Theoretiker auf die Geschehnisse des 11. September 2001, die inzwischen als »9/11« zum Datum, zum Ereignis eingedampft wurden (Derrida 2003: 85-86), sind dabei von besonderem Interesse. »9/11« zwingt die Liberalen, sich mit der konkreten Realität dieser gewaltsamen Verweigerung auseinanderzusetzen.² Die Herausforderung durch den Terrorismus führt daher zu einer Offenlegung der politischen Elemente des Liberalismus, die dieser normalerweise hinter Strategien der De-Politisierung versteckt.

2. Benjamin Herborth und die Flucht vor der Entscheidung

Benjamin Herborths Kritik an meinem Forumsbeitrag geht bedauerlicherweise nicht auf diese grundsätzliche Problematik ein. Es bleibt daher für mich unklar, inwieweit er die Problematik, die ich im ersten Artikel zusammen mit Rasch, Bolz und in die-

2 Meine Absicht war damit keineswegs die Ankündigung einer Zeitenwende, wie Flügel/Geis behaupten (Flügel/Geis 2005: 391). Das Politische ist immer gegenwärtig, was sich ändert sind die Strategien, durch die Liberale es zu überwinden oder zu kaschieren versuchen.

ser Erwiderung mit Rieff identifiziere, überhaupt wahrnimmt. So ist es wenig überraschend, aber auch recht fruchtlos, wenn Herborh nur die traditionelle Position wiederholt, dass Habermas nur an den Prozeduren des herrschaftsfreien Diskurses interessiert sei, und nicht an substantiell bestimmten Inhalten (Herborh 2005: 387). Und er zitiert zustimmend Ingeborg Maus' Bewertung der Habermas'schen Theorie, dass ihr Wert vor allem in der Entwicklung eines Kriteriums moralischen Handelns bestehe. Als solche, so Maus, liegt die »eigentlich kritische Intention der Diskurstheorie [...] in ihrer Beschränkung auf prozedurale Konstruktionen« (zitiert nach Herborh 2005: 388). Dabei wird übersehen, dass prozedurale Anforderungen im Angesicht eines Anderen, der sich den epistemischen Grundlagen dieser Prozeduren verweigert, notwendigerweise substantiell werden. Genau dieses Umschlagen von dem de-politierten idealen Diskurs-Prozess zu einer politisierten Strategie der Vereinnahmung in diesen Prozess ist jedoch das zentrale Problem. Herborh verwehrt sich einer Diskussion der relevanten Habermas-Texte durch die gleiche Strategie, die ich in meinem Artikel kritisiere: eine Exklusion, die sich als selbstverständlich tarnt und ihren politischen Charakter damit verkleidet. Die Texte, in denen Habermas die Mindestanforderungen der Diskursteilnahme expliziert, werden von Herborh als theoretisch irrelevante »Einlassungen eines Staatsbürgers« (Herborh 2005: 387) abgewertet. Und mit der Einwendung, dass diese zudem von mir aus einem »Interview-Band in der englischen Übersetzung« (Herborh 2005: 387) extrahiert wurden, werden zwei weitere, arbiträre Ausgrenzungen gefunden. Dagegen sei angeführt, dass die explizite Absicht des von Giovanna Borradori (2003) mit einer kritischen Darlegung der Grundlagen der Habermas'schen (und Derridaschen) Philosophie unterlegten Bandes die Einordnung des 11. September 2001 im Sinne dieser Philosophie ist. Dies scheint Herborh mit seinem Hinweis auf die in dem Interview diskutierte »Differenzierung zwischen System und Lebenswelt« letztlich auch einzusehen. Und damit können die Forderungen, die Habermas an dieser Stelle an den radikal Anderen stellt, legitimerweise als Konsequenzen seiner Diskurstheorie interpretiert werden. Habermas' Antwort auf die Ablehnung des westlichen Gesprächsangebots ist dabei durch die Forderungen nach einer »transformation of a mentality [...] affecting the premises of its own culture« (Habermas 2003: 36) und an einer anderen Stelle mit »Säkularisierung« (Habermas 2001: 17) umrissen.

Damit werden die kulturell spezifischen Grundlagen der »moralischen Kriterien«, die Herborh mit Maus als Habermas' zentrale Errungenschaft ansieht, deutlich. Habermas selbst ist in dieser Hinsicht sehr deutlich, wenn er die westliche Welt als Meridian einer Gegenwart bezeichnet, die durch ökonomische und kulturelle Ungleichzeitigkeiten gekennzeichnet ist (Habermas 1996: 215). Damit passt auch zusammen, dass er den Westen als zivilisierende Macht gegenüber den ökonomisch und kulturell nachstehenden Regionen sieht (Habermas 2003: 36).

Herborths Kritik meiner im Aufsatz nur skizzierten Alternative zur Habermas'schen Einstellung gegenüber dem radikal Anderen betont die Möglichkeit der historischen statt rein räumlichen Grenzziehung zwischen »uns« und dem Anderen, sowie Derridas Einsicht der Unmöglichkeit, Identität »begrifflich zu fixieren« (Herborh 2005: 389). Dies sind in den *Critical Security Studies* wohl bekannte Argu-

mente, die im Zusammenhang mit dieser Diskussion allerdings einiger kritischer Reflexionen bedürfen. Die historische Abgrenzung eines politischen Raumes, wie es Ole Wæver (1998: 82-84) zum Beispiel für Europa nachweist, kann nicht als Alternative zur räumlichen Abgrenzung gedacht werden. Zum einen verweist auch eine historische Dimension immer auf eine räumliche Abgrenzung, auch das historische Europa hatte schließlich Grenzen. Zudem sind historisierende Abgrenzungen diskursive Strategien und Teil der »gegenwärtigen« Politik. Auf sie wird zurückgegriffen, um konkrete Grenzziehungen im Hier und Jetzt zu bewirken. So bezeichnet der islamische Fundamentalismus den Westen als Feind, insofern dieser der Verwirklichung einer historischen Version des Islams im Wege steht.

Auch die von Herborth angeführte Instabilität aller Identitäten ist letztlich kein Argument gegen deren politischer Effektivität. Derridas Problematisierung jeglicher Versuche, Identität zu fixieren und zu »naturalisieren« ist, wie Sergei Prozorov herausgearbeitet hat, das Gegenstück zur Schmittschen Definition des Politischen. Die (souveräne) Entscheidung über Freund und Feind ist genau das: eine Entscheidung, deren Kontingenz und ontologische Instabilität durch dekonstruktivistische Analyse freigelegt wird. Für Schmitt wie Derrida ist »Unentscheidbarkeit« die Voraussetzung für eine politische Entscheidung (Prozorov 2005: 96). Doch daraus entwickelt sich eine unterschiedliche Bewertung der Entscheidung als solcher. Während Schmitt in einem zweiten Schritt diese Unentscheidbarkeit verleugnet und durch die politische Entscheidung überwindet, versucht Derrida letztere permanent zugunsten der Unentscheidbarkeit zu suspendieren (Derrida 1997: 67; Prozorov 2005: 96). Jede Entscheidung ist von vornherein als solche kontaminiert, da sie zur Ausschließung von Alternativen und Akteuren führt. Das Ethische ist damit für Derrida nur in der Dekonstruktion selbst zu finden, da sich jedes politische Programm durch seine notwendigen Entscheidungen kompromittiert. Damit jedoch wird Derridas Dekonstruktion selbst unpolitisch und »unpraktisch«. In Dominic Morans Worten:

»In emphasizing the profound effect of impossibilities and unrealizable virtualities on all political thought that is always deemed too crude, reductive, or exclusionary, deconstruction runs the risk of appearing either as a critical Puritanism or as a series of empty, if largely unobjectionable platitudes« (Moran 2002: 125).

Damit sollte deutlich werden, dass Herborths Versuch scheitern muss, Derridas letztlich begrenzte Einsicht der Kontingenz aller Entscheidungen über Freund und Feind gegen Schmitt in Stellung zu bringen. Wie Prozorov schreibt:

»The passage from undecidability to the decision at the moment of foundation remains immune to deconstructive criticism. [...] Simply put, radical undecidability must be suspended for anything to happen at all, for the event to take place« (Prozorov 2005: 96-97).

Damit sind in der politischen Praxis die Möglichkeiten konkreter politischer Grenzziehungen sehr viel begrenzter als Herborth hier argumentiert.

3. Oliver Flügel, Anna Geis und der trivialisierte Andere

Oliver Flügel und Anna Geis' (2005) Kritik an meinem Aufsatz verlangt letztendlich, dass ich ein Buch statt eines Forumsbeitrag hätte schreiben sollen. Auch eine vollständige Replik auf ihre Unterstellungen und Beanstandungen würde das Format dieser Erwiderung sprengen. Da zudem der Ton ihres Beitrags ihr Desinteresse an einer Diskussion über die relevanten Punkte verrät, beschränke ich mich im Folgenden auf einige problematische Punkte darin.

Da ist zuerst die Wahl eines an Schmitt angelehnten Verständnisses des Politischen, das, so Flügel/Geis, zu einer existentialistischen Ontologie des Politischen führt. In ihrer Interpretation verweist das Politische »auf eine Sphäre intensiver, existenzieller Konflikte [...] deren Konturen gleichsam auf wesenhaften Differenzen basieren, die ontologisch tief sitzen« (Flügel/Geis 2005: 395). Doch aufmerksamere Leser Schmitts haben stets auf den kontingenten und notwendigerweise willkürlichen Charakter der Schmittschen »Entscheidung« hingewiesen, durch die eine politische Ontologie überhaupt erst hervortritt. Die Entscheidung über die Ausnahme, und damit über den Feind, ist schließlich die definierende Fähigkeit des Souveräns. Und, wie oben dargelegt, wäre eine solche Entscheidung nicht souverän, wenn sie lediglich vorgegebene existentialistische Differenzen widerspiegeln würde. Die Relevanz dieser Entscheidung besteht genau in ihrer Fähigkeit, eine politische Ontologie zu schaffen, und damit den Moment der Kontingenz, der Unentscheidbarkeit zu überwinden (Prozorov 2005: 86). Damit hat ein an Schmitt kritisch angelegter Begriff des Politischen zwei Vorteile gegenüber anderen Ansätzen. Zum einen wird der empirisch Andere damit Teil der geschaffenen Ordnung, er ist damit integraler Teil der Ordnung selbst und steht nicht außen vor. Die Entscheidung über Freund und Feind schafft damit keine Unterscheidung in dem Sinne, dass der Feind zum Außenseiter wird. Das Andere, das zu überwinden ist, ist das Andere der Ordnung selbst, »Un-Ordnung«, »pure exteriority«, »pure negativity« (Prozorov 2005: 85, 86). Damit ist das Verhältnis zwischen Freund und Feind ein anderes, als wir es in liberalen Theorien mit ihrer Tendenz, den Feind jenseits der Grenzen der Ordnung zu lokalisieren, finden. Damit sind auch die unterschiedlichen normativen Konsequenzen deutlich gemacht, die ich in »9/11« umschreibe. Der zweite Vorteil dieses Verständnisses des Politischen besteht in der Problematisierung einer Auffassung, die Ordnung als immanent auffasst und die konstitutiven *politischen* Interventionen übersieht oder camouffiert. Jegliche Ordnung, so eine kritische Interpretation Schmitts, verdankt ihre Existenz einem politischen Akt, einer Entscheidung, die diese Ordnung begründet, ihr jedoch ob ihrer eigenen »Un-Ordentlichkeit« nicht zugehört. Für Derrida wie für Schmitt ist dieser Moment gewaltsam, »an instance of pure force emanating from the void« (Prozorov 2005: 103). Damit sind liberale Vorstellungen einer »Weltgesellschaft«, die Politik durch Diskurs ersetzen wollen, per Definition impotent. Oder genauer gesagt, insofern das Politische nie von einem solchen Projekt eliminiert werden kann, sind sie auf ihre versteckten politischen Interventionen und Ausgrenzungen abzuklopfen. Genau dies war meine Absicht mit »9/11«.

Um den Pluralismusegehalt liberaler Theorien gegen meine Kritik zu bergen, wiederholen Flügel/Geis die eingefahrenen Textbucheinträge zu ihren bekanntesten Vertretern. Dass das Projekt des Liberalismus »seinen Ausgangspunkt in der Problematik weltanschaulichen Pluralismus findet« ist korrekt (Flügel/Geis 2005: 396). Ebenso richtig ist allerdings, dass dieser Pluralismus schnell auf den grundlegenden Monismus liberaler Theorien aufläuft. William Connolly hat in diesem Zusammenhang zwischen einem »rhizomatic« und einem »arboreal« Verständnis von Pluralismus unterschieden.

»Arboreal pluralists [...] appreciate diversity as limbs of branching out from a common trunk, fed by a taproot. The trunk might be Christianity or Kantian morality or the history of a unified nation or secular reason. [...] A rhizomatic pluralism would generate such an ethos [of generosity and forbearance] from multiple sources rather than from a single, exclusionary taproot« (Connolly 1995: 93-94).

Hinter der Pluralität der Akteure steht damit bei Kant das transzendente vernünftige Subjekt, bei Locke (wie Flügel/Geis in Fußnote 7 zugestehen) der »Eigentümer« und bei Rawls ein von einem »veil of ignorance« umwölbtetes Subjekt. Die moralischen Kriterien der Theorien sind dann jeweils an diese de-kontextualisierten und transzendenten Subjekte gebunden. Akteure, die sich dieser Logik verweigern, können sodann ausgegrenzt und disziplinarischen Maßnahmen unterworfen werden, die sich durch den Hinweis auf *common sense*, Vernunft, oder die Gewalttätigkeit des Ausgeschlossenen legitimieren. Und so wird wiederum die politische Eigenschaft dieser Ausschließungsprozesse systematisch verdeckt. Flügel/Geis illustrieren diesen Punkt unwillentlich in ihrem Argument, »dass sich die Rechte auf Andersheit [sic!] an der Klippe der Gewaltförmigkeit brechen« (Flügel/Geis 2005: 397). Damit wird die Ausgrenzung wiederum am Widerstand des Ausgeschlossenen festgemacht, ohne dass die moralischen Kriterien des Liberalismus selbst problematisiert werden. Das verschleierte die politische Natur dieser Ausgrenzung und die dem Liberalismus immanente Gewalt. Wie eine kritische Analyse der Texte liberaler Philosophen genau diese Aspekte herausarbeiten kann, ist von Bonnie Honig (1993) brillant demonstriert worden und ich begnüge mich hier mit einem Verweis auf ihre Studie.

Diese Probleme werden von Flügel/Geis dann auch in ihrem *coup de grace* verwischt, wenn sie mich des »impliziten Liberalismus« (Flügel/Geis 2005: 398) zeihen. Mein Versuch, eine alternative Haltung dem Anderen gegenüber durch William Connollys Begriff des agonistischen Respekts zu entwerfen, wird von ihnen dadurch entwertet, dass dies auf Prämissen und Konsequenzen baut, »die liberaler Theorie keineswegs fremd sind« (Flügel/Geis 2005: 400). Nun ist mir das Argument, dass Connolly selbst ein »liberales« Projekt formuliert, nicht neu.³ Und ich kann eine Argumentation durchaus nachvollziehen, die in Connollys Werk die Radikalisierung des liberalen Projektes sieht. Ob es damit als überwunden oder erweitert angesehen werden sollte, ist hier nicht zu klären und mag letztlich auch nur eine Frage der Semantik sein. Der zentrale Unterschied besteht für mich in seiner Weigerung, die konstitutiven »Pfahlwurzeln« des Liberalismus anzuerkennen und damit die

3 Ich habe hier vor allem Stefano Guzzini für eine Reihe interessanter Unterhaltungen zu danken, in denen er diesen Punkt vertreten hat.

jeweiligen politischen und moralischen Kriterien als unpolitisch oder *common sensical* zu würdigen. Nimmt man seine Ausführungen zum agonistischen Respekt ernst, und reduziert sie nicht auf ihre oberflächlichen Ähnlichkeiten mit liberalen Tugenden, so fallen sowohl Walzer wie Habermas diesem Ansatz zum Opfer. Wie Flügel/Geis selbst zugestehen, sind damit der Begriff sowie die Praxis der Toleranz problematisch geworden, »weil sie z. B. Herrschaftsinteressen spiegel[n]« (Flügel/Geis 2005: 400). Und was Habermas' Diskursprozess angeht, so sei darauf hingewiesen, dass Connolly gegen diesen den »Wahrheitsfindungsprozess« als agonistisch und damit konfliktartig sieht. Das Ziel ist dabei nicht das Verschmelzen der jeweiligen Erkenntnishorizonte. Ein Pathos der Distanz und gegenseitiger Respekt für das Anderssein arbeiten gegen die Konsolidierung einer »majority identity around which a set of minorities is tolerated as satellites« (Connolly 2002: xxvii). Dass liberale Praxis den Anderen nicht immer »einbeziehen« kann und damit *volens volens* seine Existenz tolerieren muss, sollte nicht davon ablenken, dass diese Einbeziehung dennoch liberales Programm bleibt (Habermas 1996).

Connolly selbst sieht damit das Politische in der Auseinandersetzung zwischen ontologisch und normativ Ebenbürtigen. Für Liberale, und hier sei noch einmal auf Flügel/Geis' Verteidigung Lockes, Kants und Rawls verwiesen, geht es dagegen um die Begrenzung des Andersseins und um seine Disziplinierung im Namen vorgeblich transzendenter normativer Kriterien. Diese Unterschiede sollten nicht durch eine oberflächliche Betrachtung, wie man sie in Flügel/Geis' Artikel findet, überdeckt werden.

4. Das Systematische gegen das Politische

Schließlich, so Flügel/Geis, bleiben gar zu viele Fragen offen in meinem Versuch, eine alternative Haltung gegenüber dem Anderen zu skizzieren. Dies ist sicherlich richtig, und ich bin mir der Unvollständigkeit dieses Entwurfs völlig bewusst. Zum einen war er tatsächlich als Diskussionsvorschlag gedacht, denn ich kann nicht behaupten, dass ich hier alle relevanten Probleme zufrieden stellend beantworten kann. Zum anderen allerdings führt die Unmöglichkeit, alle Fragen, die Flügel/Geis stellen, beantworten zu können, nicht zu dem vernichtenden Urteil, das sie über mein Vorhaben fällen. Im Gegenteil. Und in Erwiderung auf ihre Unterstellung, es mit der Behauptung, keine abschließenden Antworten finden zu wollen, nicht ernst zu meinen (Flügel/Geis 2005: 394f), kann ich nur noch einmal auf dieser Begrenzung insistieren und sie im Folgenden als aus der Absicht meiner Kritik des Liberalismus notwendig folgend verteidigen.

Flügel/Geis verlangen Antworten auf eine Reihe von Fragen:

- Wie wird eine Interaktion zwischen Akteuren, die sich im wechselseitigen Respekt, aber im vollen Bewusstsein ihrer Differenzen begegnen, aussehen?
- Was, wenn der Andere nicht bereit ist, sich auf einen solchen Dialog einzulassen?
- Was soll durch einen solchen Dialog eigentlich erreicht werden?
- Was, wenn der Andere mir seinen Respekt verweigert?

Dies sind offensichtlich interessante Fragen. Das Problem ist, dass Flügel/Geis verlangen, dass sie *a priori* unter Rückgriff auf ein theoretisches System beantwortet werden müssen. Doch wenn Connollys Vorstellung eines agonistischen Verhältnisses zwischen den Interaktionspartnern ernst genommen wird, so ist zu akzeptieren, dass die Antworten auf diese Fragen in der Interaktion selbst produziert werden müssen. Wie eine solche Interaktion dann abläuft, bleibt abzuwarten. Wir müssen sie ohne Garantiezusage, ohne Erfolgsaussicht beginnen, denn ob und wie der Andere auf uns reagiert ist ungewiss. Ebenso ungewiss ist es, ob wir etwas von dem Anderen lernen können oder er willens ist, von uns zu lernen. Ein Pathos der Distanz wird dies nie verlangen können. Zudem verlangt eine solche agonistische Interaktion unsere Akzeptanz, dass unsere Identität, unser Wissen und unsere Wahrheiten durch die Interaktion verändert werden können, und dass damit unsere ursprünglichen Absichten und Einstellungen und Strategien einer konstanten Neuverhandlung ausgesetzt sind. Dabei können wir nicht einmal das Gleiche von dem Anderen verlangen. Mit anderen Worten, die Antworten auf obige Fragen können nur innerhalb der sich kontingent entwickelnden Interaktion, und damit letztlich nur durch eine Entscheidung gegeben werden.

Dies, so vermute ich, verbleibt für Liberale eine schwer zu akzeptierende Antwort. Der beeindruckende Anspruch ihrer Theoretiker ist es schließlich, ein theoretisches System zu entwickeln, das die Kontingenz solcher Entscheidungen vermeiden kann und sie durch *a priori* moralisch begründete Antworten ersetzen kann. Doch weder Herborth noch Flügel/Geis haben mich von meinem Misstrauen gegenüber diesen Systematikern erlösen können.

Wiewohl alle Verfasser ihre Missbilligung gegenüber meinen Argumenten deutlich ausdrücken, so schulde ich ihnen dennoch Dank für ihre Auseinandersetzung mit diesen Ideen. Schließlich war es meine Absicht, eine solche hervorzurufen.

Literatur

- Bolz, Norbert* 2002: Die Furie des Zerstörens. Wie Terroristen die Kritik der liberalen Vernunft schreiben, in: Baecker, Dirk/Krieg, Peter/Simon, Fritz B. (Hrsg.): Terror im System. Der 11. September und die Folgen, Heidelberg, 84-99.
- Borradori, Giovanna* (Hrsg.) 2003: Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida, Chicago, IL.
- Connolly, William E.* 1995: The Ethos of Pluralization, Minneapolis, MN.
- Connolly, William E.* 2002: Identity\Difference. Democratic Negotiations of Political Paradox, 2. und erweiterte Aufl., Minneapolis, MN.
- Derrida, Jacques* 1997: Politics of Friendship, London.
- Derrida, Jacques* 2003: Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides, in Borradori 2003: 85-136.
- Flügel, Oliver/Geis, Anna* 2005: Begrenzte Grenzüberschreitung – Ein Replik auf Andreas Behnke, in: Zeitschrift für Internationale Beziehungen 12: 2, 391-405.
- Habermas, Jürgen* 1996: Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie, Frankfurt a. M.
- Habermas, Jürgen* 2001: Glaube, Wissen – Öffnung. Zum Friedenspreis des deutschen Buchhandels: Eine Dankrede, in: Süddeutsche Zeitung, 15.10.2001, 17.
- Habermas, Jürgen* 2003: Fundamentalism and Terror, in: Borradori 2003, 25-43.
- Herborth, Benjamin* 2005: Zur Politik der Grenzziehung. Eine Replik auf Andreas Behnke, in: Zeitschrift für Internationale Beziehungen 12: 2, 383-390.
- Honig, Bonnie* 1993: Political Theory and the Displacement of Politics, Ithaca, NY.
- Moran, Dominic* 2002: Decisions, Decisions: Derrida on Kierkegaard and Abraham, in: Telos 123, 107-130.
- Nietzsche, Friedrich* 1988: Götzen-Dämmerung. Sprüche und Pfeile, Nr. 26 (Kritische Studienausgabe, Band 6, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari), München, 55-161.
- Prozorov, Sergei* 2005: X/Xs: Towards a General Theory of the Exception, in: Alternatives 30: 1, 81-112.
- Rieff, David* 2005: Their Hearts and Minds, in: <http://www.nytimes.com/2005/09/04/magazine/04WWLN.html>; 6.9.2005.
- Wæver, Ole* 1998: Insecurity, Security, and Asecurity in the West European Non-War Community, in: Adler, Emmanuel/Barnett, Michael (Hrsg.): Security Communities, Cambridge, 69-118.