

Abstammung, Verwandtschaft, Geschlecht

Jacques Derridas Kritik am phallogozentrischen Begriff des Politischen

TERESA OROZCO

Eine besiedelte Wüste, [...] von ganzen Heerscharen erfüllte Wüste inmitten der Wüste, ja, aber Männer, Männer und nichts als Männer seit Jahrhunderten des Krieges. Hüte, Kostüme, Uniformen und Soutanen. Krieger, Offiziere, Generale und Partisanen. Politiker, Professoren, Theoretiker des Politischen und Theologen.

DERRIDA ÜBER CARL SCHMITT/POLITIK DER
FREUNDSCHAFT

VORBEMERKUNG

Die Frage nach der Verortung von Geschlechterverhältnissen in der politischen Philosophie und Theorie kann in einer Auseinandersetzung mit den vorherrschenden disziplinären Debatten, aber auch mit den gesellschaftspolitischen Entwicklungen, die den globalisierten Wissenschaftsbetrieb und die Institutionalisierung von Genderstudies an den Universitäten bestimmen, reflektiert werden. Nach Einschätzung der englischen Politikwissenschaftlerin Judith Squires erfolgte die Entwicklung feministischer Wissenschaft in drei Phasen: in der des Kampfes um Sichtbarkeit und Einschluss von Frauen in die Wissenschaften, in der Phase der Erweiterung der disziplinären Grenzen und schließlich in derjenigen der Neude-

finition und Ausgestaltung von Kernkonzepten.¹ Im Zuge dieser Entwicklung haben seit den 1990er Jahren soziale Bewegungen weltweit auf neue geopolitische und neoliberale Spaltungslinien reagiert und eine Konzeptualisierung von Gender in Verbindung mit mehrfachen Ungleichheitserfahrungen und Asymmetrien vorangetrieben.² Auch in Bezug auf das zentrale Konzept des Politischen können wir eine Beteiligung von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern an den Debatten über Gestaltung, Grenzziehungen und Transformationen feststellen.³ Dabei verlangt das Spannungsfeld zwischen theoretischen Entwürfen und gesellschaftspolitischen Realitäten nach einer ständigen Klärung. Hier ist eine Auseinandersetzung mit dem Spätwerk von Jacques Derrida von Bedeutung, zum einen aufgrund seiner Interventionen in die Debatte um den Begriff des Politischen, zum anderen aufgrund des nachhaltigen Einflusses seines dekonstruktiven Verfahrens auf die feministische Theorieentwicklung und die Gender-Debatten.

Die folgenden Überlegungen setzen sich mit der Aufdeckung der phallogozentrischen Traditionen des Politischen⁴ in Derridas Spätwerk auseinander, die in der deutschsprachigen Rezeption kaum Aufmerksamkeit gefunden hat. Textgrundlage ist der fiktive Dialog über den Ausschluss von Frauen aus dem Feld des Politischen, den Derrida an einer zentralen Stelle seines Buches *Politiques de l'amitié* (1994)⁵ mit Carl Schmitt inszeniert. In diesem Rahmen werde ich mich mit dem Status von Verwandtschaftsbeziehungen, die Derrida im Zusammenhang mit der Konstitution des politischen Feldes anspricht, auseinandersetzen und einige Beobachtungen formulieren. Im Anschluss daran gehe ich auf einen Essay ein, der auf einen Vortrag Derridas von 2002 zurückgeht und in dem Buch *Schurken (Voyous. Deux essais sur la raison, 2003)* publiziert wurde. Derrida expliziert in diesem Text eine Theogonie der Souveränität und thematisiert

1 Vgl. Squires 1999: 17ff.

2 Vgl. Walby 2009, Rosenblum 2009, Lombardo/Meier/Verlooo 2009.

3 Vgl. etwa Young 2007, Nussbaum 2006, Butler/Laclau/Žižek 2000.

4 Für das Verständnis der Texte, auf die ich eingehen werde, ist es wichtig zu wissen, dass Derrida sowohl seine Kritik des Logozentrismus als auch die Lacan'sche Ausarbeitung der symbolischen Dominanz des Phallus im Kofferwort „Phallogozentrismus“ fusioniert. Zugleich hat er auch den Heidegger'schen Anspruch auf „Destruktion“ der bisherigen Metaphysiktraditionen in sein eigenes Projekt der „Dekonstruktion“ integriert und weitergeführt.

5 Im Folgenden zitiert als Pdf. Derridas Buch wurde auf Deutsch im Singular als *Politik der Freundschaft* übersetzt; die von Derrida intendierte Diversität von Politiken ging dabei verloren.

Probleme einer gender-kritischen Dekonstruktion von politischer Souveränität. Ein kurzer Einblick in den Zusammenhang von Gender und Dekonstruktion soll zunächst die Fragen meiner eigenen Lektüre verdeutlichen.

1. GENDER UND DEKONSTRUKTION

Obwohl Derrida die Dekonstruktion nicht als Methode, sondern als objektiven Prozess verstanden wissen wollte, könnte man sie von den Lektürepraxen her, die sie motiviert hat, als ein linguistisches und anti-hermeneutisches Seziervverfahren beschreiben, das jegliche fest etablierte Bedeutung in ihre sichtbaren und unsichtbaren Bestandteile zerlegt, um ihre Konstruktionslogik besser zu begreifen. Sie erhebt den kritischen Anspruch, sowohl die exkludierenden Ausschlüsse, welche die Bedeutungsproduktion mit sich bringt, zu markieren, als auch andere Anordnungsmöglichkeiten der zerlegten Elemente denkbar zu machen. Diese polysemische und prozesshafte Eigenschaft von Dekonstruktion erklärt nicht zuletzt die beachtliche internationale Rezeption, die sie erfahren hat. Sie ist in den USA in den philosophischen und literaturwissenschaftlichen *Departments* im Bereich der feministischen Theorie, *Queer Theory*, der rechtsphilosophischen *Critical Legal Studies*, in den *Cultural* und *Postcolonial Studies* und in der Theologie längst etabliert. Diese Autorisierung in den USA ebnete nicht nur den Weg für ihre Rückkehr nach Europa, sondern bereitete auch den Boden für ihre Wirksamkeit als globalisierte Theorie.

Die dekonstruktive Arbeit als Lektürepraxis wird von dem grundsätzlichen Misstrauen gegenüber jeglichen Gewissheiten getragen, die sowohl das Alltagsverständnis als auch andere Wissensformen prägen. Dies führt zu einer radikalen Kritik an philosophischen Ursprungsetzungen und zum Bruch mit vermeintlich unerschütterlichen Wahrheiten und Sinngebilden und behauptet gegen diese die konstitutive Zerbrechlichkeit und Kontingenz von Bedeutung beziehungsweise von Sinn. Das, was ist, kann immer auch anders sein. Das, was ist, ist je nach Lage und Perspektive immer etwas anderes. Daraus entsteht eine wissenschaftliche Haltung, die sich durch die Bereitschaft zum ständigen Perspektivenwechsel auszeichnet.

Derridas Arbeit am Text zeichnet sich durch lange Spurensuche, vielfältige assoziative Verweise und produktive Infragestellungen aus, die sich in Mimesis, Parodien, iterativen Wiederholungen und neuen Perspektivierungen eines Denkmotivs zeigen. In seiner Deutungsarbeit sind jedoch auch klare Stellungnahmen sichtbar, die nicht nur von zur Dekonstruktion bekehrten Leserinnen und Lesern wahrgenommen werden. Und diese können auch – wie etwa die Lesarten von

Luce Irigaray, Gayatri Spivak oder Judith Butler zeigen – einer dekonstruktiven Lektüre oder andersgearteten kritischen Lektüren unterzogen werden.

Im Folgenden möchte ich einige Probleme benennen, die sich aus Derridas dekonstruktiven Lektüren ergeben. Dabei will ich einige Momente aufzeigen, anhand derer Derrida uns durch seine produktiven Sprachspiele führt und neue Deutungen vorschlägt, an denen wir aber wiederum Kontextabhängigkeit, strategische Züge aber auch Blindstellen und Auslassungen feststellen können.

Eine kritische Lektüre lässt sich nicht einfach mit dem Argument einer ständigen Verflüssigung von Bedeutung und einer grundsätzlichen Unentscheidbarkeit des Diskurses zurückweisen – mit einem solchen Argument würde man sich nicht nur gegen jegliche Kritik immunisieren, sondern auch die Figur Derridas in problematischer Weise fetischisieren und ihr die Macht verleihen, sich grundsätzlich im Recht zu befinden.

Meine Beobachtungen knüpfen an die Ergebnisse einer älteren Studie von Cornelia Klinger über Derridas frühere Nietzsche-Deutung an, die scharfsinnige Argumente über die Funktionalisierung von Frauen im Rahmen der Dekonstruktion formuliert.⁶ Da Derrida mit Weiblichkeits- und Männlichkeitsentwürfen in der konstruktivistischen Tradition der Geschlechterdifferenz arbeitet beziehungsweise von einer Geschlechterordnung ausgeht, die sich durch eine stetige Resignifizierung auszeichnet, sind diese Annahmen für meine Rekonstruktion wichtig. Mein Augenmerk ist aber eher auf die epistemische Einbindung von Geschlechterverhältnissen in Derridas eigenes dekonstruktives Verfahren gerichtet.

2. DER KONSTITUTIVE PHALLOGOZENTRISMUS DES POLITISCHEN

2.1 Der fiktive Dialog mit Carl Schmitt über den Ausschluss von Frauen

In den Prolegomena zu seiner großangelegten Studie über Freundschaft stellt Derrida fest, dass die Gestalt des Freundes regelmäßig „in den Zügen des Bruders wiederkehr[e]“ und „unmittelbar einer familiarisierten, fraternalistischen und also androzentrischen Konfiguration des Politischen anzugehören scheint“⁷. Er macht darauf aufmerksam, dass der Begriff des Politischen selten ohne eine bestimmte Rückbindung des Staates an die Familie auftrete und nennt dies „ei-

6 Vgl. Klinger 1994.

7 Pdf 10.

nen Schematismus der Abstammung“, der sich in Begriffen wie „Stamm, die Gattung oder die Art, das Geschlecht, das Blut, die Geburt, die Natur, die Nation“ wiederfindet⁸. Dabei betont Derrida, dass sich die Demokratie „selten ohne Bruderschaft oder brüderliche Verbundenheit definiert“ habe⁹. Seine erste Prämisse ist, dass das Politische sich „niemals von seiner internen Bindung an die familiäre Herkunft“ löse¹⁰. Die Möglichkeit der „Verbrüderung“ gehe stets einher mit einer zweifelhaften Integration von Frauen in die Verwandtschaft:

„Die Phratriarchie mag die Cousins oder Cousinen und die Schwestern einbegreifen. Aber, wir werden es sehen, etwas einzuschließen und zu begreifen, das kann auch heißen, es zu neutralisieren. Darum will man es gefügig und gelehrig machen, und darin besteht die politische Erziehung. Was geschieht, um bei der Schwester zu bleiben, wenn man die Frau zur Schwester macht? Und die Schwester zu einem Fall des Bruders?“¹¹

Paradebeispiel ist für Derrida die Figur der Antigone, „mehr als eine Antigone“, denn „die Geschichte ist voll von ihnen“¹². Um den konstitutiven Phallogozentrismus des Politischen zu verdeutlichen, stützt sich Derrida auf einen fiktiven Dialog mit Carl Schmitt. In diesem Dialog konfrontiert Derrida Schmitt mit der Frage, warum er in seiner berühmten Abhandlung *Der Begriff des Politischen* von 1929 (und in seiner *Theorie des Partisanen*, die er 1962 als Ergänzung zum *Begriff des Politischen* verfasst hat) nie von Frauen und nur von Männern spreche.¹³ Derrida empfiehlt zunächst einen „makroskopischen Blick“ auf Schmitts Werk – und er trifft auf eine Wüste.

„Eine besiedelte Wüste, [...] von ganzen Heerscharen erfüllte Wüste inmitten der Wüste, ja, aber Männer, Männer und nichts als Männer seit Jahrhunderten des Krieges. Hüte, Kostüme, Uniformen und Soutanen. Krieger, Offiziere, Generäle und Partisanen. Politiker, Professoren, Theoretiker des Politischen und Theologen.“¹⁴

8 Ebd. 11.

9 Ebd.

10 Ebd.

11 Ebd. 11f.

12 Ebd. 12.

13 Im weiteren Verlauf gilt mein Augenmerk Derridas Umgang mit Geschlechterverhältnissen und nicht den Eigenschaften seiner Schmitt-Rezeption und seiner Verortung innerhalb der Schmitt-Renaissance nach 1989.

14 PdF 214.

Derrida stellt fest, dass im *Begriff des Politischen* nirgends Frauen zu finden seien: „Aber vergeblich würden Sie nach der Gestalt einer Frau, nach einem einzigen weiblichen Umriss, nach der leisesten Anspielung auf die Geschlechterdifferenz Ausschau halten.“¹⁵ Wir sind eindeutig auf der Ebene einer Werkbefragung. Das Markieren dieser absoluten Abwesenheit ist der erste Zug in einer Abhandlung, die mehrere Wendungen nimmt, in deren Verlauf Derrida sowohl eine Distanz zu als auch eine Verbrüderung mit Schmitt signalisiert, die ich etwas genauer darstellen möchte.

Derrida inszeniert eine Irritation, die Jahrzehnte zuvor die feministische Wissenschaftskritik formuliert hatte, nämlich die Unsichtbarkeit der Beteiligung von Frauen im Krieg: „Nicht einmal eine Luftspiegelung. Nichts. Offenbar nichts als Wüste und absolutes Schweigen. Nicht einmal eine Soldatenfrau.“¹⁶ Schmitt schweige zudem beharrlich „über die Rolle der Frauen in der Guerilla, in den Kriegen und in den Befreiungskriegen der Nachkriegszeit“¹⁷. „Mit keinem Wort wird der Taten von Frauen in den Widerstandsbewegungen gedacht“¹⁸. Dieser Ausschluss setzt sich in Schmitts *Theorie des Partisanen* fort, in der Schmitt den Begriff des „absoluten Feindes“¹⁹ als Stigma des triumphierenden Kommunismus in der Nachkriegsgeschichte einsetzte. Hier zeige sich ebenfalls, dass „die Frau gleichsam in den Untergrund verbannt wird und niemals aus dieser erzwungenen Geheimhaltung heraustritt“²⁰. Dabei motiviere gerade eine solche Unsichtbarkeit, so Derrida, die Frage: „Was, wenn die Frau der absolute Partisan wäre?“²¹ Sie würde damit zum Inbegriff sowohl des Gesetzes als auch von Feindschaft und Hass:

„Diejenige, die zu einem besonders furchtbaren Feind darum wird, weil dieser Feind, weil diese Feindin die Grenzen zwischen der Feindschaft und dem Hass, aber auch zwischen der Feindschaft und ihrem Gegenteil, zwischen den Gesetzen des Krieges und der gesetzlosen Gewalt, zwischen der Politik und ihrem jeweils anderen etc. verwischt, sie wie ein Parasit durchkreuzt?“²²

15 Ebd.

16 Ebd. 216.

17 Ebd.

18 Ebd. 215f.

19 Schmitt 1995: 56.

20 Pdf 216.

21 Ebd.

22 Ebd. 216f. Diese Figur der Vereinigung extremer Gegensätze weist eine große Ähnlichkeit zu dem auf, was Klinger in Derridas Nietzsche-Deutung feststellte: „Derrida

Derrida ist bemüht, Schmitt als Konstrukteur von männlicher Dominanz darzustellen, indem er zeigt, dass Frauen bei Schmitt abwesend sind. Er ist der Meinung, dass die ganze Strategie Schmitts „vielleicht nur den geheimen Zweck dieser Geheimhaltung“, ein „Unter-Verschluss-Halten“ und einen „klandestinen Arrest“, eine „phallogozentrische Neutralisierung der Geschlechterdifferenz“ verfolge²³. Im weiteren Verlauf dieses fiktiven Dialogs vollzieht sich eine Wendung. Derrida beansprucht zu zeigen, warum es nur logisch sein kann, dass dieser „klandestine Arrest“ geschieht und er erklärt ihn als Beweis seines dekonstruktiven Manövers für nur konsequent. Denn, würde man Schmitt mit seinem Versäumnis konfrontieren, würde Schmitt „völlig ungerührt“, so Derrida, „eine mit allen Wassern gewaschene argumentative Maschinerie“ gegen ihn und die „Feinde des Politischen“ in Gang setzen²⁴:

„Sicher, würde er [sc. Schmitt] sagen, man mag über die Abwesenheit der Frau in dieser Analyse beunruhigt sein, man mag sie meinethalben auch als das entlarven, was Sie [sc. Derrida] deren Geheimhaltung oder ihren klandestinen Status nennen, und man mag dem mit psychoanalytischen oder soziologischen Erklärungen zu Leibe rücken. Man mag sogar im Namen der Moral, der Gerechtigkeit, der universalen Gleichheit der Menschenrechte protestieren. Das alles mag legitim sein, auch dringlich sein; und ich wäre unter bestimmten Bedingungen durchaus bereit, mich Ihnen anzuschließen und Ihr Interesse für die Sache der Frauen zu teilen – die ja im übrigen unerlässlich sind für die Bildung jener Gruppierungen oder verfeindeten Völker, ohne die es keine Politik gibt. [...] Nur ändert das nichts daran, dass all dies keine im eigentlichen Sinne politische Bedeutung hat.“²⁵

Schmitt würde in Wittgenstein'scher Manier sein Schweigen über Frauen hartnäckig als nüchterne Diagnose verteidigen:

„Man muss sagen, was der Fall ist: Das Subjekt der Politik hat kein Geschlecht – und im übrigen war ja, wie Sie [sc. Derrida] selbst deutlich gemacht haben, dieses Subjekt als solches de facto stets ein Mann, eine Gruppierung von Männern, die ihren Feind bestimmten

rückt die Frau ins Zentrum seines Dekonstruktionsprojekts – macht sie zu seiner Wahrheit, nämlich der Wahrheit der Unentscheidbarkeit von Wahrheit“ (Klinger 1994: 227). Solche Funktionalisierungen von Weiblichkeit verhärten den Verdacht, dass Derrida „den erhofften Abschied vom Phallogozentrismus“ (ebd. 280) gar nicht vollzieht.

23 PdF 218.

24 Ebd. 217.

25 Ebd.

und zu seiner ‚physischen‘ Tötung bestimmt waren. Ich habe mich stets auf die Diagnose beschränkt.“²⁶

Nachdem der fiktive Schmitt in Derridas Inszenierung des Dialogs mit deutlicher Ironie Derridas Feststellungen über männliche Dominanz vereinnahmt und eine weitestgehende Übereinstimmung zwischen den beiden feststellt, fragt Derrida: „Was soll man dieser Replik entgegen?“²⁷

Ohne eine denkbare Distanzierung an dieser Stelle vorzunehmen, verdeutlicht Derrida, dass es Schmitt nicht darum gehe, „gegen jenes Wesen Krieg zu führen, das man Frau nennt – oder Schwester“²⁸. Er zeigt vielmehr, wie es für einen fremden Zweck eingesetzt wird. Es ginge Schmitt in jener Diagnose um nichts anderes als darum, „eine allgemeine Struktur zu wiederholen und zu verfestigen, die eben das in Schach oder unter Verschluss hält und mit einem Verbot belegt, wodurch sie selber erst konstituiert wird – eine Struktur, die seit so langer Zeit schon auf den Namen des Politischen, ja des Theologisch-Politischen hört.“²⁹

Diese Diagnose erfährt im Rahmen der Dekonstruktion eine quasi logische Normalisierung. Dabei bleiben aber viele Fragen offen, die ich hier nicht weiterverfolgen kann.³⁰ Wenn Derrida mit Schmitt die Abwesenheit von Frauen als logisch notwendig für die Konstituierung des Politischen erklärt (ohne die vielfältigen Ein- und Ausgrenzungsmechanismen, die am Werk sind, zu benennen) und indem er versichert, dass es frei von bösen Absichten geschieht, dient dies vor allem zur Bestätigung der von Derrida behaupteten Grundstruktur von Dekonstruktion, die auf der Bildung von Identität durch Differenz beziehungsweise durch einen konstitutiven Ausschluss aufbaut. In diesem Fall führt das nicht zu einer produktiven Irritation oder zur instabilen und offenen Identitätsbildung, sondern über den Anspruch auf Wahrheit zur Sicherung und Stabilisierung seiner eigenen Theoriebildung. In diesem Sinne verteilt Derrida in diesem Dialog

26 Pdf 218.

27 Ebd.

28 Ebd.

29 Ebd.

30 Eine Definition des Politischen, die Frauen ausschließt, könnte auch in Bezug auf den historischen Kontext rekonstruiert werden. Im vorliegenden Fall sind die Theoretisierungen des Männerbundes in der Weimarer Republik, zu der auch Schmitts Dezinismus gehört, als eine Antwort auf die Krise der Geschlechterverhältnisse zu deuten, die mit der kapitalistischen Modernisierung aber auch mit den Kämpfen von Frauen für politische und soziale Gleichberechtigung einhergingen.

Plätze für Frauen als Ausgeschlossene ebenso wie für die kriegsbejahende Position Schmitts – und beide stehen im Dienste der Dekonstruktion. In der Akteursperspektive des Dialogs kommen jedoch die Handelnden zwar spät, aber doch zu ihrem diagnostischen Recht, während ‚Frauen‘ als Statthalterinnen der Differenz, ohne eine Stimme im Text zugewiesen zu bekommen, erneut der Status der Ausgeschlossenen bescheinigt wird.

Ich möchte im Folgenden einige Beobachtungen über Derridas Schmitt-Lektüre anstellen und seine dekonstruktive Lektüre kontextualisieren. In Derridas Deutungsarbeit ist das Wechselspiel zwischen Theorie und Realität keineswegs banal. Derrida sagt uns, dass Frauen in Schmitts Wüste nicht vorkommen oder nur als geheimes Reservoir von Feindschaft und Hass, und er dokumentiert mit Verweis auf reale Frauen ihre Abwesenheit. Solche Feststellungen müssten viele andere Fragen aufwerfen, die in Derridas Optik an dieser Stelle fehlen. Die von Derrida erwähnten misogynen Weiblichkeitsphantasmen sind konstitutiv für Schmitts Männlichkeitskonstruktionen und diese negative Präsenz ist entscheidend für seinen *Begriff des Politischen*.³¹ Sowohl ihre Abwesenheit wie die verfügte Anwesenheit von Frauen als Produkt eines männlichen Imaginären bergen einige Brisanz. Nicht nur, weil in Derridas Dialog eine primäre Funktionalisierung von Geschlecht im Rahmen der eigenen Theoriebildung stattfindet, sondern vielmehr auch, weil durch diese Fokussierung auf den Ausschluss der Frauen weitere damit verbundene Ausschlüsse, die bei der Formierung des politischen Feldes bei Schmitt am Werk sind, unsichtbar werden. Bei genauerem Hinsehen sind in Schmitts Wüste nämlich nur bestimmte Brüder vertreten, die als Repräsentanten der staatstragenden Eliten und zugleich als Statthalter damaliger hegemonialer Männlichkeit gelten können. Auch ein weiterer Aspekt gerät in den Hintergrund. Wenn Abstammung, wie bei Schmitt, die Voraussetzung für die Teilhabe an Nation und Volk bildet, sind Frauen, die „für die Bildung jener Gruppierungen oder verfeindeten Völker, ohne die es keine Politik gibt“³², zuständig sind, auch für Schmitt entscheidend und somit ein subaltern Teil der politischen Einheit. Nach dem Abstammungsprinzip sind jedoch die politisch definierten „Fremden“³³, aber auch alle Individuen, die sich nicht der politischen Feindschaft unterordnen, aus dem Feld des Politischen ausgeschlossen. Schmitts Definition des Politischen privilegiert zudem keinen bestimmten Inhalt; alle Gegensätze können theoretisch das Feld des Politischen konstituieren:

31 Vgl. Orozco 1999 und 2004.

32 PdF 217.

33 Schmitt 1996: 27.

„Das Politische kann seine Kraft aus den verschiedensten Bereichen des menschlichen Lebens ziehen, aus religiösen, ökonomischen, moralischen und anderen Gegensätzen; es bezeichnet kein eigenes Sachgebiet, sondern nur den *Intensitätsgrad* einer Assoziation oder Dissoziation von Menschen, deren Motive religiöser, nationaler (im ethnischen oder kulturellen Sinne), wirtschaftlicher oder anderer Art sein können und zu verschiedenen Zeiten verschiedene Verbindungen und Trennungen bewirken.“³⁴

Ich kann hier die Implikationen von Schmitts Position nicht weiterentwickeln, ich möchte an dieser Stelle lediglich den historischen Kontext von Derridas Überlegungen in Betracht ziehen. Denn nicht zuletzt die historischen Erfahrungen mit totalitären Regimen haben die Konzeptualisierung des Politischen nachhaltig verändert, und seit den 1970er Jahren sind zahlreiche wissenschaftliche und außerwissenschaftliche Auseinandersetzungen mit den neuen historischen, epistemischen und gesellschaftspolitischen Bedingungen von Ausgrenzung und Ungleichheit zu verzeichnen. Aus dem Wissen darum rührt das Unbehagen über die Tatsache her, dass in der dekonstruktiven Analyse als kritischem Unternehmen genau die Stimmen und Ideen, die sich seit den 1990er Jahren in den Debatten um das Politische gegen Essentialisierungen, Enteignungen, Funktionalisierungen von Geschlecht, Ethnie und Klasse artikulieren, nicht vorkommen.

Im weiteren Verlauf des hier analysierten Textes ist Derrida bestrebt, den Verdacht, dass er Partei für die von ihm diagnostizierte phallogozentrische Realität nimmt, zu entkräften. Er argumentiert, dass dies für eine „kommende Demokratie“ notwendig sei – ein zentraler Begriff, der sowohl als Fluchtpunkt als auch als Motor seiner Dekonstruktion dient. Als Ausweg stellt er zwei Optionen zur Wahl, die nicht zufällig mit der Arbeit von zahlreichen globalen sozialen Bewegungen, die freilich ungenannt bleiben, korrelieren: „Entweder zuzugeben, dass das Politische tatsächlich der Phallogozentrismus in Aktion ist“, und auf den Namen „Politik“ zu verzichten und „in anderer Weise mobilisierende Begriffe“ zu prägen³⁵. Oder den Namen des Politischen beizubehalten und „andere Formen des Kampfes auf den Weg zu bringen“ und „über *dieses* Politische hinauszugehen, ohne damit aufzuhören, verändernd in es einzugreifen.“³⁶ Das Fazit des Dialogs ist, dass es keine Wahl gebe: „Die Entscheidung läge einmal mehr darin zu entscheiden, ohne das eine oder das andere auszuschließen“³⁷. Derrida benennt eine doppelte Strategie, die erneut die Fokussierung auf „den Bruder“

34 Ebd. 38f. [Herv. i. O.].

35 PdF 219.

36 Ebd. [Herv. i. O.].

37 Ebd.

vornimmt und die darin bestünde, „die Logik der Verbrüderung nicht preiszugeben [...] und zugleich an einer Denaturalisierung der Gestalt des Bruders, seiner Autorität, seiner Glaubwürdigkeit, seines Phantasmas zu arbeiten.“³⁸ Der Vorteil einer Präferenz für eine demokratische Verbrüderung läge darin, dass „die Gestalt des Bruders keine Naturgegebenheit, nichts Substantielles, Wesentliches, Unantastbares“ wäre³⁹.

Konstitutiv für den dekonstruktiven Perspektivenwechsel ist jedoch die Dezentrierung der bisher als unerschütterlich aufgestellten Prämissen. So kann Derrida die Dominanz der Verwandtschaftsbeziehungen zum Bestandteil der imaginären Ordnung einer „kommenden Demokratie“ erklären, die einen ontologischen Charakter hat und sich in permanenter Veränderung befindet:

„Die Denaturalisierung war schon in der Ausbildung der Brüderlichkeit selbst am Werk. Man muss sich darum unter anderen Prämissen vor Augen führen, dass es schon die Forderung einer kommenden Demokratie selbst ist, die eine solche Dekonstruktion möglich macht. Sie ist das Am-Werk-Sein der Dekonstruktion. Der Bezug auf den Bruder bewegt sich von Anfang an in der Ordnung des Schwurs, des Kredits, des Für-Wahr-Haltens und des Glaubens. Der Bruder ist niemals ein Faktum. Sowenig wie irgendeine Verwandtschaftsbeziehung.“⁴⁰

Um zusammenzufassen: Derrida zeigt sich im Verlauf des Dialogs in der Lage, eine Reihe von Phänomenen von Phallogozentrismus zu dekonstruieren. Nur eins bleibt, wie bereits in seiner Nietzsche-Deutung, davon ausgenommen: die Frauen selbst. „Mittels der Frau kann Derrida alles, die ganze Metaphysik, jede feste Position dekonstruieren, nur eins dekonstruiert er damit nicht: die Position/Funktion der Frau als Figur auf dem Schachbrett der Theorie.“⁴¹ Als Kontrastlektüre möchte ich auf Derridas Rekonstruktion von Brüderlichkeit als Kontinuum staatlicher Macht eingehen, die in einem anderen historischen Kontext eine anders geartete Funktionalisierung von Geschlecht aufzeigt.

38 Ebd.

39 Ebd.

40 PdF 220.

41 Klinger 1994: 228.

2.2 Brüderlichkeit als Kontinuum von Souveränität

Nach den Ereignissen des 11. September 2001 interveniert Derrida mit einem Essayband mit dem Titel *Schurken* in die weltpolitische Lage. Im Folgenden werde ich auf den ersten Essay, der auf einen Vortrag mit dem Titel *Das Recht des Stärkeren (Gibt es Schurkenstaaten?)*⁴² zurückgeht, eingehen. Dabei fokussiere ich auf die Deutung von antiken Gründungsmythen und geschichtlichen Umbrüchen in Derridas ontologischer Begründung von politischer Herrschaft.

Als die USA in Gestalt der Bush-Dynastie ihre kriegerische Position im Namen der Demokratie gegen „failed states“ begründete, richtete Derrida seine Denkkraft auf die Dekonstruktion der westlichen Tradition von Demokratie. Die Definition des „rogue state“ durch die amerikanische Regierungsadministration als „jenen Staat, der seine Staatspflichten gegenüber der Weltgemeinschaft und die Verpflichtungen des Völkerrechts missachtet, den Staat, der das Recht verhöhnt – und den Rechtsstaat verspottet“⁴³, bietet für ihn den Anlass, seine These vom Verrat des Rechtsstaats an diesen selbst zu adressieren: „Unterwirft sich die Staatsräson immer dem Rechtsstaat? Untersteht auch die Souveränität dem Rechtsstaat? Oder reicht sie über ihn hinaus und verrät ihn, stets in einer Ausnahmesituation, genau in dem Augenblick, in dem sie ihn zu begründen vorgibt?“⁴⁴

Mit der Anspielung auf die „Ausnahmesituation“ kündigt Derrida eine Applikation der Schmitt'schen Begrifflichkeit auf die USA als den vorbildlichen Repräsentanten des liberalen Rechtsstaates der Nachkriegsgeschichte an. Provokativ weist er am Anfang seines Vortrags auf sein Ende hin: „Es wird nötig sein, diesem Exposé einen Schlusspunkt zu setzen, wie viel Zeit man ihm auch großzügig einräumen mag. Und die ich [sc. Derrida] – Schurke, der ich bin – missbrauchen werde.“⁴⁵

Souveränität wird von Derrida „als der Augenblick der Entscheidung“ gefasst, die „ebensowohl der Zeit wie der Sprache ein Ende setzt“⁴⁶. Dieser allgemeine Bezug auf das Ende von Zeitlichkeit und Sprache, wie Derrida es auffasst und auf seinen eigenen Vortrag appliziert, rückt den spezifisch juristischen und

42 Der Vortrag wurde am 15. Juli in Cerisy-la-Salle gehalten. Dort fand vom 9. bis zum 18. Juli 2002 ein Kolloquium unter dem Titel „Die kommende Demokratie (Um Jacques Derrida)“ statt (vgl. Derrida 2003: 8, Anm. 2). Im Folgenden zitiert als RdS.

43 RdS 11.

44 Ebd.

45 RdS 25.

46 RdS 35.

auf die Diktatur hin orientierten Gebrauch von „Souveränität“, den Schmitt macht, beiseite. In Derridas lebensweltlichem Gebrauch bedeutet Souveränität die Fähigkeit, individuelle Selbstkontrolle zu üben, die Grenzen der Zeit zu erkennen und den eigenen, tendenziell endlosen Diskurs zu beenden. In diesem Sinne deutet Derrida den Dezisionismus⁴⁷ als konstitutiven Teil einer Demokratie und keineswegs als seinen Gegenpart.⁴⁸ In der Schmitt'schen Perspektive ging es jedoch darum, einer parlamentarischen Rechtsordnung (und in diesem Sinne auch ihrer Zeit und ihrer Sprache) kraft einer diktatorischen Entscheidung ein Ende zu setzen: „Diktatur ist der Gegensatz zu Diskussion“, heißt es bei Schmitt lakonisch⁴⁹.

Derridas Umschreibung bildet den Ausgangspunkt für die Entwicklung zweier verzweigter Reflexionslinien, die um die Gestalt der Souveränität kreisen und die es ihm ermöglichen, letztlich auf das Thema „Demokratie und Ameri-

47 Der Begriff „Dezisionismus“ geht auf lateinisch *decisio* (*decidere* = abschneiden) zurück. Als juristischer Terminus bezeichnet Dezisionismus „die rechtsverbindliche Entscheidung eines Streitfalles durch Gesetz oder Richterspruch“ (Hofmann 1972: 160f.). Schmitt war derjenige, der diesen Begriff in die deutschen Rechtssprache einführte. Schmitt ging im Unterschied zum Normativismus oder Gesetzesdenken und in Anlehnung an Thomas Hobbes (*auctoritas, non veritas facit legem*) und die Gegenrevolutionäre De Maistre und Donoso Cortés davon aus, dass nicht Norm oder Wahrheit, sondern eine autoritäre und patriarchale Dezision oder Entscheidung die letzte Begründung des Rechts sei (vgl. Hofmann 1972: 161).

48 Am Ende seines Vortrags erklärt Derrida seinen pragmatisch reformulierten Dezisionismus als konstitutiv für Demokratie. So müsse „diese unendliche Sitzung dezisionistisch beendet werden“, „weil sie einer Ökonomie der Endlichkeit gehorcht wie jede Institution, in der nach demokratischen Regeln Argumente erwogen werden, wie jede Debatte in einem Parlament oder wie jeder philosophische Austausch auf einem öffentlichen Platz.“ (RdS 151f.).

49 Schmitt 1993: 67. Schmitts wichtigste semantische Waffe liegt nicht in der argumentativen Auseinandersetzung mit den liberalen Grundsätzen, sondern in der Aberkennung von Männlichkeit (vgl. Orozco 2010). So subsumiert er in seiner *Politischen Theologie*, auf die Derrida hier anspielt, unter dem Schlagwort „diskutierende Klasse“ das liberale Politikmodell und suggeriert, dass es von einer offensichtlich „defekten“ und „feigen“ Männlichkeit getragen werde, die sich vor blutigen Schlachten scheue: „Das Wesen des Liberalismus ist Verhandeln, abwartende Halbheit, mit der Hoffnung, die definitive Auseinandersetzung, die blutige Entscheidungsschlacht, könnte in eine parlamentarische Debatte verwandelt werden und ließe sich durch eine ewige Diskussion ewig suspendieren.“ (Schmitt 1993: 67).

ka“, eine absichtliche Umformulierung des Tocqueville’schen Satzes, zu sprechen zu kommen. Die erste Linie verfolgt den Ursprung des Dezisionismus in der antiken Philosophie und Mythologie, die zweite besteht in einer semantischen Rekonstruktion der sozialgeschichtlich zahlreichen Konnotationen der französischen Termini „voyou“ (dem der deutsche Begriff „Schurke“ am nächsten kommt) und „roué“ (gerissen). Dabei macht Derrida auf die phantasmatischen und symbolischen Dimensionen, die in der Zuschreibung „Schurke“ durch die Außenpolitik der USA mobilisiert werden, aufmerksam.

2.2.1 Theogonie der Souveränität

In der ersten Rekonstruktion verweist Derrida unter anderem auf die vatermörderische Theogonie der griechischen Antike und fasst sie als einen „Kampf um die monarchische Souveränität“⁵⁰. Derridas knappe und eigenwillige Darstellung zielt darauf, *Zeus* als ersten Dezisionisten und Demokraten in einem zu porträtieren. Derrida erinnert an den gescheiterten Versuch *Kronos*’, zu verhindern, „dass einer seiner Söhne die ‚Königswürde unter den Unsterblichen‘ erlangt“ und an seine Stelle tritt⁵¹. *Zeus* ist „ein Sohn, ein männliches Kind, ein Abkömmling“⁵², der mithilfe von *Metis* (List) und *Rhea*, seiner Mutter, der Zeit entgeht. Unter den Wärtern von *Zeus* befinden sich *Kratos* (die Macht) und *Bia* (von *Bie*, Gewalt-samkeit). *Zeus* überwältigt seinen Vater *Kronos*, „der wiederum seinen eigenen Vater *Uranos* überwältigt hatte, indem er ihn entmannte“⁵³. *Zeus* behauptet seine Souveränität, indem er „der unendlichen Herrschaft der Zeit ein Ende setzt“⁵⁴.

Neu an dieser Rekonstruktion ist, dass Derrida diese Theogonie als Geburtsstunde des demokratischen Gleichheitsvertrags interpretiert, ein Vertrag, „den die rivalisierenden Söhne und Brüder in der Nachfolge des Vaters eingehen, um den *kratos* im *demos* zu teilen“⁵⁵. Derrida behauptet in Anlehnung an Freuds Tötung des Urvaters, dass der Vatermord und der Königsmord „durchaus in gewisser Verbindung mit einer genealogischen Interpretation der demokratischen Gleichheit als Sohnes- und Geschwisterverhältnis (Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit)“ stehe⁵⁶. Über alle historischen und staatstheoretischen Abgründe zwischen antiker Theogonie und französischer Revolution hinweg werden bei

50 RdS 35.

51 Ebd. 36.

52 Ebd. 35.

53 Ebd.

54 Ebd.

55 Ebd.

56 Ebd.

Derrida sowohl die „monarchische Souveränität“⁵⁷ als auch der Gleichheitsvertrag ursprungsmythisch gleichgestellt.

So sei die „theogonische Mythologie der Souveränität“, die sich nach Derrida bis in unsere Tage erstreckt, Bestandteil „eines langen Zyklus politischer Theologie, die – paternalistisch und patriarchal zugleich – sich in der männlichen Linie Vater-Sohn-Brüder fortpflanz[e]“⁵⁸. Derrida nennt diese Linie „ipsozentrisch“ (selbstzentriert); unter ihr vereinen sich „sämtliche übrigen Attribute (des Phallus, des Vaters, des Gatten, des Sohns oder Bruders)“⁵⁹. „Ipsozentrisch“ könne auch durch „ipsokratisch“ ersetzt werden, weil die Vorstellung von Kraft (*kratos*), Macht und Herrschaft im Begriff der Selbstheit analytisch enthalten sei. „In der gesamten politischen Philosophie“, so Derrida, „unterstell[e] der herrschende Diskurs über Demokratie einen Begriff der Freiheit als Macht, Vermögen, Tatkraft, kurz: als Fähigkeit, zu tun, was man will, als Energie des intentionalen und entschlusskräftigen Willens.“⁶⁰ Es sei „schwer zu sehen [...] wie eine andere Erfahrung der Freiheit unmittelbar, dauerhaft und konsequent begründen sollte, was sich als *demokratische* Politik oder *demokratische* politische Philosophie bezeichnen ließe.“⁶¹

An dieser Stelle bleibt unklar, inwieweit Derrida individuelle Handlungskompetenzen wie Autonomie, Selbstbestimmung und vor allem Freiheit, die vorwiegend in männlichen Vergesellschaftungspraxen eingeübt werden, als tendenziell unbegrenzte Kraft und Macht auffasst und implizit mit der Ausübung von absoluter Souveränität als politischer Herrschaft gleichsetzt. Er betont, dass es „keine Souveränität ohne die Gewalt des Stärkeren [gebe], deren Rechtfertigung (*raison*) – als Recht (*raison*) des Stärkeren – darin besteh[e], über alles Gewalt zu haben (*avoir raison de tout*).“⁶² Eine Teilung von Souveränität würde bedeuten, dass man sie „Regeln, einem Recht, einem allgemeinen Gesetz, Begriffen“ unterwerfen würde, das hieße aber, „ihre Immunität antasten, sie gegen sich selbst wenden.“⁶³ So sind Regulationsformen oder Sanktionierungen bei Missbrauchs-

57 RdS 36.

58 Ebd.

59 Ebd.

60 Ebd. 68.

61 Ebd. 68f. [Herv. i. O.]. Hier setzt sich Derrida mit Jean-Luc Nancys *L'Expérience de la liberté* (1988) auseinander, und lobt Nancys Mut, die „gesamte politische Ontologie der Freiheit in Frage zu stellen“ (RdS 66) [Herv. i. O.]. Dabei findet Derrida es jedoch nicht nachvollziehbar, dass Nancy trotzdem an dem Begriff der Freiheit festhält.

62 RdS 142.

63 Ebd.

vorgängen gegenüber der selbstreferenziellen Allmacht der Souveränität nicht denkbar: „Machtmissbrauch ist die Grundlage aller Souveränität“⁶⁴, und sobald „es Souveränität gibt“, so Derrida, „gibt es Machtmissbrauch und *rogue States*“⁶⁵.

Der Ursprung staatlicher Gewalt wird von Derrida in einer zugleich subjektiven wie objektiven Struktur, jener der „Selbstheit“, verankert. Darunter versteht er „das, was ‚man selbst‘ ‚eigentlich‘ ist, wie auch die Macht, die Potenz, die Souveränität, das Mögliche [...], das in jedem ‚Ich kann‘ steckt“⁶⁶. „Noch vor jeder Souveränität eines Staates, eines Nationalstaates, eines Monarchen oder, in der Demokratie, des Volkes“ bezeichne Selbstheit „ein Prinzip legitimer Souveränität, zugebilligter oder anerkannter Überlegenheit einer Macht oder Gewalt, eines *kratos*, einer *kratie*“⁶⁷. Dies stecke „als implizite Voraussetzung“, so Derrida, „in der Selbstsetzung der *Selbstheit selber*, überall dort, wo es ein Man-selbst gibt, die erste, letzte und höchste Quelle jedes ‚Rechts des Stärkeren‘, als des Rechts, das der Gewalt oder der Gewalt, die dem Recht eingeräumt“ werde⁶⁸.

In der Folge gehen in Derridas Argumentation die männlichen Verwandtschaftsbeziehungen ohne plausible Vermittlung und ohne historische Differenzierungen in Eigentums- und Herrschaftsverhältnisse über.⁶⁹ Das „Man-selbst“ bezeichne „den Herrn und Meister im Maskulinum“: „den Vater, den Ehemann, den Sohn oder Bruder, den Eigentümer, Besitzenden, den Herrn beziehungsweise den Souverän“⁷⁰. „Selbstheit“ als Inbegriff einer tendenziell ungehemmten Ausübung von Männlichkeit als Kraft und Gewalt bedeutet eine Subjektivierungsform, die Derrida als eine Art Humus des Politischen und des (monarchischen oder demokratischen) Staates voraussetzt und die als grundlegende Setzung einen quasi ontologischen Status erhält.

Die Gleichung „Monarchie = Demokratie“ beziehungsweise die Ununterscheidbarkeit der beiden Staatsformen aus dieser Perspektive gründet in ihrer

64 Ebd. 143.

65 Ebd. 144 [Herv. i. O.].

66 Ebd. 28.

67 Ebd. [Herv. i. O.].

68 Ebd. [Herv. i. O.].

69 Derrida verweist allerdings auf die Forschungen von Emile Benveniste, die zeigen, wie im „Man-selbst“ Macht, Potenz und Souveränität enthalten seien und wie die Bedeutung des lateinischen „*ipse*“, der „Selbstheit“, „über komplizierte Vermittlungsschritte stets auf Besitz, Eigentum, Macht, die Autorität des Herrn, des Souveräns und zumeist des Gastgebers (*hospites*), Hausherrn oder Ehemanns verweist.“ (RdS 28) [Herv. i. O.].

70 RdS 28.

Unteilbarkeit, die sich fern von jeglicher Idee politischer Hegemonie oder politischer Aushandlungsprozesse nach Derrida nur als das „Recht des Stärkeren“ und als „schreckliches Axiom der Autoimmunität“ denken lasse⁷¹. Strukturell ist Derridas Begründung von Souveränität zudem theologisch, sie übernimmt die Stellung „des einzigen, einen und souveränen Gottes, dessen Macht einzig und unteilbar“ sei⁷². Nun stellt uns diese Gleichung von antiker und moderner Souveränität vor viele Probleme. Denn gerade in der antiken Philosophie ist die Übertragung von göttlichen Eigenschaften auf die Figur des Souveräns (Herrschaft des Einen) ausdrücklich gegen die antike Vorstellung von Demokratie (Herrschaft der Vielen) eingeführt worden.

Die patriarchale Zurichtung von Kraft, Macht und Herrschaft der Bruderschaft bildet das zugrundeliegende Kontinuum und Substrat für alles, was von Platon bis Carl Schmitt das Feld des Politischen bestimmt.⁷³ Das Sichtbarmachen der patriarchalen „Selbstheit“, insofern diese zu einer Frauen und Fremde exkludierenden Verbrüderung,⁷⁴ zu Clan- und Seilschaftsbildung führt und in jeglichen ethnozentrischen Tendenzen zur Refeudalisierung von Politik spürbar ist, ist ein wichtiges Ergebnis von Derridas Analyse. Bedenklich ist allerdings die ontologische Funktion, die Derrida dieser Verbrüderung gibt, und die dazu führt, dass er den Unterschied zwischen verschiedenen Herrschaftsformen als zu vernachlässigende Größe behandelt. Derridas kritische Überzeugung, dass „das Recht des Stärkeren“ (und nicht das Recht des stärkeren Arguments) historisch die beständigere Variante ist, ist nicht von der Hand zu weisen. In Derridas Perspektive treten jedoch die historischen Kämpfe um Regulations- und Aushandlungsformen dieses „Rechts des Stärkeren“ in den Hintergrund. Die unterschied-

71 Ebd.157.

72 Ebd. 108.

73 Derrida verweist auf die „(griechische, abrahamitische, jüdische, vor allem jedoch christliche und islamische) Vorherrschaft der Figur des Bruders in Recht, Ethik und Politik, insbesondere und nicht nur in einem bestimmten demokratischen Modell. Frauternalismus, Bruderschaft, Brüdergemeinschaft und verbrüdernde Gemeinschaft privilegieren die männliche Autorität des Bruders (der außerdem Sohn, Gatte, Vater ist), die Orientierung an Herkunft und Familie, Geburt, Bodenständigkeit und Nation.“ (RdS 86).

74 Auch wenn die Gestalt des Bruders „eine symbolische und spirituelle Figur“ sei, bleibe erklärungsbedürftig, „warum man an dieser Figur festhält und nicht eher derjenigen der Schwester, Kusine, Tochter, Gattin, des Fremden oder eines Beliebigen, eines beliebigen Jemand den Vorzug gibt.“ (RdS 86).

lichen Standpunkte und Interessen in diesen Auseinandersetzungen verschwimmen und werden mit dem Argument der Brüderlichkeit homogenisiert.

Wie problematisch die Ontologie der Verbrüderung sein kann, gesteht Derrida selbst zu, wenn er im Text darauf hinweist, damit quer zu der Meinung „einiger Hobbes- und Bodin-Experten“ zu stehen⁷⁵. Ohne auf inhaltliche Argumente einzugehen, beharrt er aber auf der Idee, dass die politische Theologie der Antike das Muster für die „moderne“ politische Theologie der monarchischen Souveränität“ bilde, aber auch für die „(nicht minder phallozentrische, phallo-pater-no-filio-fraterno-ipsozentrische) politische Theologie der Volkssouveränität – mit einem Wort der demokratischen Souveränität“⁷⁶. In knappen Worten: Dort, wo Brüderlichkeit zum Gesetz wird, herrscht Krieg und Diktatur.

„Es gibt Krieg und Gefahr für die kommende Demokratie immer nur dort, wo es Brüder gibt. Genauer gesagt: nicht wo es Brüder gibt (es wird sie immer geben, und nicht daran liegt es, daran liegt nichts), sondern dort, wo die Brüderlichkeit der Brüder zum Gesetz wird, dort, wo die politische Diktatur der Fraternokratie herrscht.“⁷⁷

Zweierlei wäre hier einzuwenden. Nicht nur lassen sich Bodin und Hobbes schwer in Kontinuität mit antiken Souveränitätskonzeptionen denken. Vielmehr umgeht Derrida auch eine Auseinandersetzung mit den wichtigsten Kritikern antiker Demokratie in der Aufklärungstradition, nämlich Kant und Rousseau. Durch den Verweis auf die Existenz einer immer wiederkehrenden Brüderbande, die Derrida als Fundament jeglicher Souveränität auffasst, umgeht er nicht nur eine inhaltliche Auseinandersetzung mit den Bruchlinien in der Antike selbst, die konstitutiv für die staatsrechtlichen Entwürfe seit der Neuzeit gewesen sind, sondern auch mit den historischen und sozioökonomischen Entwicklungen, die zur Herausbildung von Staatlichkeit in einer kapitalistischen Moderne geführt haben. Denn diesen Entwürfen lag nicht nur die Teilung der Gewalten und die Beschränkung und Kontrolle des Souveräns zugrunde, sondern es lässt sich in ihnen, etwa bei Rousseau, auch eine klare Absage an die herkömmliche Übertra-

75 RdS 36.

76 Ebd. Ein kleiner Hinweis auf eine Differenzierung findet sich in Derridas Anmerkung, dass die Revolutionäre von 1789 lange zögerten, „das Wort ‚Brüderlichkeit‘ in die Losung der Revolution aufzunehmen – ein Wort, das weder in der Erklärung der Menschenrechte, noch in der Verfassung von 1793, noch in der Charta von 1830, sondern einzig in einem Verfassungszusatz von 1791 auftaucht –, einfach wegen seiner unüberhörbar christlichen Konnotation.“ (RdS 86f.).

77 RdS 76.

gung von Verwandtschaftsbeziehungen auf das Feld des Politischen finden. Wie die französische Philosophin Geneviève Fraisse in ihrem Buch *Les deux gouvernements: la famille et la Cité* aufzeigt, disqualifiziert Rousseau in seinem *Contract Social* die Analogie zwischen Familie und Staat. Er bricht mit einer Idee, die noch bei Montesquieu zu finden ist, und lehnt die Gleichsetzung von Vater und Prinz als absurd ab. Sein Argument ist, dass sich die Stimme der Natur für den Prinzen oder Magistrat als falscher Führer erweise, der ihn gerade von seinen Pflichten abhalte, während für den Familienvater auf die Stimme der Natur zu achten ratsam sei.⁷⁸ Obwohl fast alle Demokratieentwürfe in der Nachfolge Rousseaus mit der Analogie von Familien- und Landesvater brechen, führt sie wie ein hartnäckiges Relikt noch heute ein Eigenleben, während die Trennung zwischen Öffentlichem und Privatem seit dem 18. Jahrhundert sich zu vertiefen scheint. Fraisse weist darauf hin, dass die Andersartigkeit und der private Charakter der Familiensphäre umso stärker betont wurden, je weiter sich Demokratisierungsprozesse und bürgerliche Rechte im politischen Bereich historisch durchsetzten. Die These des Familialismus steht auch im Widerspruch zu den Ergebnissen von interdisziplinären Forschungen, welche die historische Ausdifferenzierung des Politischen untersuchen und dabei eine Entsakralisierung von politischen Ordnungen und eine damit zusammenhängende Entfamiliarisierung von Politik feststellen.⁷⁹

2.2.2 Geschlechtsspezifische Stigmatisierung des *Roué*

Im herben Kontrast zu Derridas ahistorischer Vorstellung von Männlichkeit im Rahmen seiner philosophischen Dekonstruktion von Souveränität steht seine Analyse der Semantik des Wortes „roué“ (gerissen), die er mit der Sozial-, Rechts- und politischen Geschichte Frankreichs im Umfeld der Französischen Revolution verbindet. Derrida erinnert daran, dass die Figur des *Roué*, der als eine Art Schurke galt, ein „zweifelhaftes Subjekt“ beschrieb, das als „verdächtig, zweideutig, minderwertig, falsch, von minderem Wert“ bezeichnet wurde⁸⁰. Das Adjektiv „gerissen“ konnotiert eine Abweichung vom rechten Weg, welche Ausschließung oder Bestrafung nach sich zieht. Die Erscheinung des *Roué* kündigte nach Derrida den Niedergang des monarchischen Prinzips und eine „gewisse Demokratisierung der Souveränität“ an⁸¹. Der Schurke verkörperte den Übergang zur Demokratie, die „stets mit Zügellosigkeit, einem Zuviel an Freiheit, mit

78 Vgl. Fraisse 2000: 17.

79 Vgl. Klinger 2000: 34f.

80 RdS 100.

81 RdS 40.

Libertinage, Liberalismus beziehungsweise Perversion, Delinquenz, Vergehen und Gesetzesverstoß“ assoziiert wurde⁸². Ihre außerordentlich seltene weibliche Entsprechung finde sich, so Derrida, in dem Ausdruck „voyoute“ (Schurkin), der sich auf „eine befreite, emanzipierte Frau [...], die frei über ihren Körper verfügte und eine freizügige Sprache pflegte“, bezöge⁸³. In der Regel seien jedoch Schurken, so Derrida, Männer: „Es sind immer männliche Wesen, unseresgleichen, und fast immer Frauenhelden, um nicht zu sagen, Macker, Machos, Aufreißer“⁸⁴. Das Wort „Schurke“ rufe „nach der Ordnungsmacht“, es kündige eine Verhaftung beziehungsweise eine Vorladung an: „Der Schurke hat vor dem Gesetz zu erscheinen“⁸⁵. Derrida erinnert daran, dass derartige Konnotationen bereits in der Antike wirksam waren, denn Demokrat zu sein bedeutete „allgemeinen Niedergang, Autoritätsverlust, die Weigerung“⁸⁶. Die „jungen akolastoï“ wären buchstäblich für „nicht gezäumt, gezähmt, maßlos, zügellos, undiszipliniert, kriminell, verschwenderisch“ gehalten worden⁸⁷. In Platons *Politeia* sind, nach Derrida, Demokraten „schwelgerisch, zu leiblichen und geistigen Anstrengungen untüchtig, weichlich aber und träge“⁸⁸.

Paradoxerweise zeigt gerade diese historische Analyse, dass Derridas Versuch, die liberale Demokratie als Nachfolge der phallokratischen Tradition antiker Brüderlichkeit zuzuordnen, nicht plausibel ist. Denn Demokraten beziehungsweise ihre antiken Vorläufer werden, wie wir sehen, von der Tradition der „unteilbaren“ Souveränität durch den Vorwurf, Träger einer ‚defekten Männlichkeit‘ zu sein, stigmatisiert und bekämpft. Die Heftigkeit dieser Auseinandersetzungen belegt wiederum, wie stark in dem Kampf um politische Herrschaft in der Regel auch Kämpfe um Männlichkeitsentwürfe auf dem Spiel stehen. Derridas Analyse fehlt jedoch an dieser Stelle eine Begrifflichkeit, die der widersprüchlichen Geschichte dieser Kämpfe Rechnung trägt.

Derridas Souveränitätsauffassung erlaubt es nicht, den historischen Einschnitt zu reflektieren, den die Formalisierung und Institutionalisierung des Rechts bedeutet und der eine komplexe Dynamik von Verrechtlichung und Entrechtlichung von Herrschaft mit sich gebracht hat. Ohne den Weg des formal einklag-

82 Ebd.

83 Ebd. 98f.

84 Ebd. 99.

85 Ebd. 94.

86 Ebd. 41.

87 Ebd.

88 Zit. n. RdS 41 (Pol. 555b).

baren Rechts wären die historischen Kämpfe (auch der Frauen) um Demokratisierungsprozesse nicht denkbar.

Auffällig an Derridas Theorem der phallogozentrischen Selbstheit als Gewalt ist zudem die ihm zugrunde liegende essentialistische beziehungsweise gegen Historisierung resistente Auffassung von Männlichkeit. Diese hat offenbar die Funktion, die politischen Differenzen und Gegensätze in den Herrschaftsformen, die Bestandteile der Theorien von Souveränität sind und auf die es in diesen Deutungskämpfen ankommt, zu glätten. Indem Männlichkeit beziehungsweise Brüderlichkeit bei Derrida den Status einer ontologischen Begründung von Herrschaft erhält, werden alle ihre Erscheinungen von Zeus bis zur Bush-Regierung als Variationen desselben Urgrunds gedeutet. In diesem Universum, in dem männliche Gewalt sich selbstreferenziell rechtfertigt, gibt es keinen Platz für Praktiken der Emanzipation. Derridas eigenem Projekt einer „kommenden Demokratie“, die selbst mit der Aufgabe einer stetigen Dekonstruktion politischer Herrschaft verknüpft ist,⁸⁹ steht eine derartige Ontologisierung eher im Wege. Sie verrät eine monozentrische, personalistische Macht- und Souveränitätstheorie, gegen die etwa Michel Foucault seine Theorie einer netzförmigen Machtausübung entwarf.

Derrida markiert zu Recht die männerzentrierte Dominanz des Politischen und die Abwesenheit von Frauen in den theoretischen Entwürfen politischen Denkens. Dabei gerät aber ein Sachverhalt aus dem Blick, der für Frauen weit aus nachteiliger ist, nämlich dass ohne ihre Einbindung als aktive Subjekte keine patriarchale Ordnung zu existieren vermag. Dies erfordert eine differenziertere Betrachtung der historischen Rolle der Frauen als Objekte und Subjekte patriarchaler Politik, wie sie die Gender-Forschung leistet. Diese Forschung, die paradoxerweise auch in der Nachfolge Derridas steht, belegt mit Eindringlichkeit, dass die historischen Männlichkeits- und Weiblichkeitskonstruktionen und ihre jeweilige Hegemonie nie gesichert sind und permanenter Aushandlungen bedürfen.⁹⁰ Was ein Gatte, ein Vater, ein Bruder und ihre weiblichen Entsprechungen jeweils historisch bedeuten, kann nicht als ein Kontinuum begriffen werden. Solche Bedeutungen, die soziale Praxen konstituieren, sind das Produkt von gesellschaftlichen Auseinandersetzungen mit und gegen patriarchale Traditionen. Zudem können die Vorgänge von Re-Maskulinisierung in historisch-spezi-

89 Vgl. RdS 123ff. Hier sei nur auf eine Stelle verwiesen: „Der Ausdruck ‚kommende Demokratie‘ steht zweifellos für eine kämpferische und schrankenlose politische Kritik oder verlangt doch danach. Als Waffe gegen die Feinde der Demokratie erhebt sie Widerspruch gegen jede naive oder politisch mißbräuchliche Rhetorik“ (ebd. 123).

90 Vgl. Connell 1995.

fischen Entwürfen der politischen Theorie gerade als eine Reaktion auf das historische Eingreifen von Frauen in Umbruchzeiten interpretiert werden.

LITERATUR

- Butler, Judith/Laclau, Ernesto/Žižek, Slavoj (2000): *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, London.
- Connell, Robert W. (1995): *Masculinities*, Cambridge.
- Derrida, Jacques (1994): *Politiques de l'amitié*, Paris.
- Ders. (2002): *Politik der Freundschaft*, 2. Auflage, Frankfurt a. M. (= PDF).
- Ders. (2003): *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*, aus dem Französischen von Horst Brühmann, Frankfurt a. M.
- Ders. (2003): Das Recht des Stärkeren (Gibt es Schurkenstaaten?), in: ders., *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*, aus dem Französischen von Horst Brühmann, Frankfurt a. M., S. 15-158 (= RdS).
- Fraisse, Genèviève (2000): *Les deux gouvernements: la famille et la Cité*, Paris.
- Hofmann, Hasso (1972): Stichworte „Dezision“, „Dezisionismus“, in: Joachim Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 3, Basel/Stuttgart, S. 160f.
- Klinger Cornelia (1994): Eine Fallstudie zum Thema postmoderne Philosophie der Weiblichkeit: Jacques Derrida, Sporen: die Stile Nietzsches, in: Nathalie Amstutz/Martina Kuoni (Hg.), *Theorie – Geschlecht – Fiktion*, Frankfurt a. M., S. 205-234.
- Dies. (2000): Die Ordnung der Geschlechter und die Ambivalenz der Moderne, in: Sybille Becker et al. (Hg.), *Das Geschlecht der Zukunft. Zwischen Frauenemanzipation und Geschlechtervielfalt*, Stuttgart, S. 29-63.
- Lombardo, Emanuela/Meier, Petra /Verloo, Mieke (2009): *The Discursive Politics of Gender Equality: Stretching, Bending and Policy-Making*, London.
- Nancy, Jean-Luc (1988): *L'Expérience de la liberté*, Paris.
- Nussbaum, Martha (2006): *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge.
- Orozco, Teresa (1999): „Brüder im Geiste“. Zur Politik der Männlichkeit bei Carl Schmitt, in: *Zeitschrift für Frauenforschung* 17, Sonderheft 2: *Philosophie, Politik und Geschlecht. Probleme feministischer Theoriebildung*, S. 43-58.
- Dies. (2004): „Totaler Staat aus Schwäche“. Männlichkeitskonstruktionen im Denken Carl Schmitts, in: Brigitte Doetsch (Hg.), *Philosophinnen im dritten Jahrtausend. Ein Einblick in aktuelle Forschungsfelder*, Bielefeld, S. 69-90.

- Dies. (2010): Der katholische Ordnungsgedanke und der Preis seiner Säkularisierung. Carl Schmitt als Leser Donoso Cortés, in: Detlef Georgia Schulze/Sabine Berghahn/Frieder Otto Wolf (Hg.), *Rechtsstaat statt Revolution, Verrechtlichung statt Demokratie? – Transdisziplinäre Analysen zum deutschen und spanischen Weg in die Moderne*, Teilband 1, Münster, S. 302-312.
- Rosenblum, Darren (2009): Queer Legal Victories. Intersectionality Revisited, in: Scott Barclay/Mary Bernstein/Anna-Maria Marshall (Hg.), *Queer Mobilizations: LGBT Activists Confront the Law*, New York, S. 37-51.
- Schmitt, Carl (1993, zuerst 1922): *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, 6. Auflage, Berlin.
- Ders. (1995, zuerst 1963): *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, 4. Auflage, Berlin.
- Ders. (1996, zuerst 1932): *Der Begriff des Politischen. Mit einer Rede über das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*, 6. Auflage, München/Leipzig.
- Squires, Judith (1999): *Gender in Political Theory*, Cambridge.
- Walby, Sylvia (2009): *Globalization and Inequalities: Complexity and Contested Modernities*, London.
- Young, Iris Marion (2007): *Global Challenges: War, Self-Determination and Responsibility for Justice*, Cambridge.