

5 Staat, Demokratie, Gemeinschaft (Abensour, Derrida, Levinas)

Die vorigen Kapitel haben dargestellt, wie das Alteritätsdenken die Arbeit am Denkbild des Politischen angeht. Auf dieser Grundlage ist nun zu zeigen, dass damit auch eine Arbeit am Denkbild des Staates, der Demokratie und der Gemeinschaft verbunden ist. Dabei geht es stets um die Frage nach dem Verhältnis zwischen der Ordnung und ihrem Anderen. Die politische Ordnung muss sich aus der Verstrickung mit ihrem Anderen begreifen. Dazu schließe ich im Folgenden an die Ausführungen zur Aporie der Gerechtigkeit an und entfalte sie im Hinblick auf die Begriffe des Staates, der Demokratie und der Gemeinschaft. Was den Staat betrifft, beziehe ich mich auf Miguel Abensours Levinas-Lektüre und seinen Versuch, im Anschluss an Levinas eine Konzeption des „Staats der Gerechtigkeit“ zu entwerfen (5.1). Im Hinblick auf die Demokratie setze ich mich in erster Linie mit Derridas Idee einer „kommenden Demokratie“ auseinander (5.2). Im Kontext der Gemeinschaft knüpfe ich ebenfalls an Derrida an, insbesondere an seine Arbeiten zum Paradox politischer Gründung (5.3).

5.1 *Der Staat der Gerechtigkeit*

In *Jenseits des Seins* macht Levinas auf die Abgründigkeit und Distanz der Alterität gegenüber dem Souveränitätsmotiv aufmerksam.¹ Er bezeichnet die Alterität dort als die „Anarchie“ und das „Anarchische“, d.h. als das, was der Logik des (einfachen) Ursprungs und des (letzten) Grundes entgegensteht. Die „Anarchie“, schreibt Levinas, „kann nicht souverän sein wie die *archè*. Sie kann den Staat nur stören – allerdings auf radikale Weise und so, daß dadurch Momente der Negation *ohne irgendeine* Bejahung möglich werden. Der Staat kann sich so nicht zum Ganzen erheben.“ (Levinas 1974, 224, Anm. 3) In dieser Passage macht Levinas zunächst deutlich, dass die Alterität keinen eigenen Letztbegründungsstatus annehmen kann. Die Letztbegründung – die *archè* schlechthin – ist aus dieser Sicht nur eine weitere Figur der Souveränität. Gegen das, was absolut grundgelegt ist, wäre keinerlei Einspruch und keine Berufung mehr möglich. Die Alterität ist dagegen das Anarchische, sie verbürgt zunächst gerade nichts –

1 Eine frühere Version dieses Abschnitts wurde veröffentlicht in Seitz 2016, 193–197.

außer, negativ, die Brüchigkeit der vermeintlich letzten Fundamente. Damit durchkreuzt sie die Anmaßung ungebrochener Souveränität. So steht das Alteritätsdenken jeder staatlichen Totalisierung entgegen. Der Staat kann sich nicht mehr abschließen, er erweist sich als je schon auf sein Anderes, auf das Nichtstaatliche hin geöffnet. Indem das Anarchische die (staatliche) Souveränität infrage stellt, untergräbt es zwar nicht den Staat an sich, aber den Staat als geschlossene Totalität. Von hier aus muss es um die Frage gehen, wie sich das Staatliche alteritätsaffin denken lässt und wie er als nichtsoveränes Gebilde verstanden werden kann; kurz, zu klären ist, wie es möglich ist, „die Anarchie“ *im Staat* „zur Sprache zu bringen“ (Levinas 1974, 224, Anm. 3). Andreas Gelhard hat in diesem Zusammenhang im Anschluss an Levinas zu bedenken gegeben, dass staatliche Institutionen von sich aus eine Tendenz zur Schließung und Selbstimmunisierung aufweisen. Daher braucht es eine stete Infragestellung, Begrenzung und Gegenbewegung. Eine solche Begrenzung des institutionellen Zugriffs ist die Sache politischer Kultur, denn sie lässt sich „nicht institutionalisieren“, sondern nur „habitualisieren“ (Gelhard 2005, 112). Man kann hier an eine demokratische Lebensform, eine Kultur der Selbstinfragestellung denken. Eine solche demokratische Lebensform beherrscht Routinen und Praktiken, die regelmäßig die staatlichen Totalisierungstendenzen abfangen, aufbrechen oder ins Leere laufen lassen.

Darüber hinaus lässt sich allerdings fragen, ob das Anarchische – über die gesellschaftliche Habitualisierung an-archischer Praktiken hinaus – sich noch in einem anderen Sinn im Staat zur Sprache bringen lässt, sodass neben einem ungebärdigen Habitus staatlichen Institutionen gegenüber auch die Institutionen selbst eine an-archische Gestalt annehmen. Aus alteritätstheoretischer Sicht wäre die Aufgabe dann, staatliche Institutionen so zu denken, dass das Anarchische zum positiven Element ihrer eigenen Funktionsweise wird, sodass das Anarchische keine äußere, gleichsam bloß ‚exteriore‘ Störung mehr darstellt. Peter Anna Zeillinger argumentiert, dass ein solches Fragen nach den institutionellen Implikationen des Alteritätsdenkens dessen eigentliches politisches Gravitationszentrum bilden muss. Wenn das Alteritätsdenken nicht, wie Honneth vorschlägt, auf eine Erinnerung an die Relevanz von Fürsorge reduziert werden soll (s. oben Abschn. 4.3), dann ist, so Zeillinger, der eigentliche Ort der „Unbedingtheit des Anspruchs des oder der Anderen [...] innerhalb der heiklen Frage des Rechts und der Institutionentheorie“ (Zeillinger 2010, 246) zu suchen. Im Denkbild der Alterität müssen ein gerechter Staat und gerechte Institutionen sich ihrer Abkünstigkeit aus der ursprünglichen sin-

gular-pluralen Verantwortungsbeziehung bewusst bleiben. Das ist gerade der Sinn des „Gegen-Hobbes“ (Abensour 2005, 46), den Levinas schreibt: Der Staat kann sich im Rahmen des alteritätstheoretischen Gegennarrativs nicht als Resultat einer Begrenzung der Gewalt verstehen, sondern muss als Antwortdispositiv auf die Forderungen der Gerechtigkeit begriffen werden und diese Responsivität zum Ausdruck bringen. Miguel Abensour hat diesen Levinas'schen Grundgedanken unter dem Titel eines „Staats der Gerechtigkeit“ zu einer Krieteriologie gerechter Institutionen ausgearbeitet. Dabei setzt Abensour den „Staat der Gerechtigkeit“ mit Levinas dem Hobbes'schen „Staat des Rechts“ entgegen, den er zugleich als „Staat der Gewalt“ (Abensour 2006, 51) adressiert.² Der Staat der Gerechtigkeit zeichnet sich durch drei Merkmale aus: (1) eine kritische Öffnung, (2) ein Moment der Dezentrierung und (3) ein Streben zum Jenseits-des-Staates.

(1) *Kritische Öffnung*: Das erste Kriterium des Staats der Gerechtigkeit ist eine grundsätzliche Offenheit gegenüber Dissens. Die Ordnung und die Verhältnisse im Staat müssen sich umfassend befragen und zur Rechtfertigung zwingen lassen. Die Institutionen sind so zu gestalten, „dass nichts im Staat sich der Kontrolle der Verantwortung des einen für den anderen entziehen kann“ (Abensour 2005, 52). Im Sinne dieser kritischen Öffnung ist der Staat der Gerechtigkeit keine versöhnte Gemeinschaft, sondern Schauplatz von Konflikt. Insofern ist dem Staat der Gerechtigkeit, wie Abensour argumentiert, auch „eine gewisse Gewalt nicht fremd“, nämlich die „Gewalt für die Verteidigung des Anderen“ (Abensour 2005, 52). Man muss „gegen die Institutionen im Namen dessen revoltieren“ können, „was ihnen zur Geburt verholfen hat“ (Abensour 2005, 52), d.h. im Namen der Gerechtigkeitsansprüche, die im Rahmen des anti-Hobbes'schen Gegennarrativs am Ursprung politischer Ordnung stehen. Der Rückbezug auf die Grundsituation der pluralen Responsivität-Responsabilität ist, so Abensour, „der substanzielle Ort der Legitimität“ (Abensour 2005, 52). Dabei ist nicht nur an institutionell abgesicherte Spielräume der Befragung und Berufung zu denken, die es ermöglichen, die Gewalt des Status quo zu beeinspruchen. Ein Staat mit derartigen Institutionen wäre kein harmonisches Gebilde, in dem alles an seinem rechten Platz wäre, sondern ein Staat, der stete konflikthafte Prozesse der Neuverhandlung und Reinterpretation von Positionen, (Fest-)Stellungen, Normen und institutionellen Festlegungen bejaht

2 Abensour orientiert sich dabei an Levinas' eigener programmatischer Gegenüberstellung in dem Text „Der Staat Cäsars und der Staat Davids“ (Levinas 1982b) sowie an Levinas' Ausführungen in „Jenseits des Staates im Staat“ (Levinas 1996).

und in den eigenen institutionellen Prozeduren verankert. Offenkundig ist diese formale Bestimmung, wie Abensour ebenfalls anmerkt, das Ideal einer bestimmten „radikalen Demokratie“ (vgl. Abensour 2012).³ Dieses Denkbild des Staates priorisiert den Streit gegenüber der Harmonie, ohne den Polemos als Seinsgrundlage zu hypostasieren. Konflikt muss nicht deswegen immer wieder hervorbrechen, weil das Sein eben so verfasst ist, sondern weil nur eine kritische Öffnung auf Dissens die Möglichkeit verbürgt, die bestehenden Abläufe und Strukturen im Namen der Anderen in Frage zu stellen. Zudem impliziert die kritische Öffnung eine Durchdringung gesellschaftlicher Sphären und die Forderung, dass keine Sphäre der „Kontrolle der Verantwortung“ (Abensour 2005, 52) entzogen ist.⁴

(2) *Dezentrierung*: Die Institutionen des Staates der Gerechtigkeit vollziehen, so Abensour (2005, 55), eine „Dezentrierung des Staates“. In unserer Terminologie können wir sagen: Der Staat setzt die Aporie der Gerechtigkeit ins Werk und bringt die Spannung von Singulär-Pluralem und Universalem zum Ausdruck. Gerechtigkeit ist im Hinblick auf die institutionelle Struktur doppelt eingeschrieben; sie steht zugleich „im Dienste der vernünftigen Ordnung“ und fungiert als „Engel jenseits dieser Ordnung“

3 Anders als in seiner Levinas-Lektüre sieht Abensour im Rahmen seiner eigenen Demokratietheorie in der Demokratie stets einen diametralen Antagonisten des Staates (vgl. Abensour 2005, s. dazu unten die Fußn. 32 in diesem Kapitel).

4 Der Staat der Gerechtigkeit behält sich ein Einspruchs- und Kontrollpotential gegenüber der Ökonomie vor. Ist die Ökonomie – oder eine andere gesellschaftliche Sphäre – dem Staat und seinen Institutionen gänzlich transzendent, dann entzieht sie sich der Responsabilität. Der sich selbst überlassene Kapitalismus und der Minimalstaat, der sich als Hüter der Spielregeln des vermeintlich ‚freien‘ Marktes versteht, immunisiert die Ökonomie gegen politischen Dissens. Der Staat der Gerechtigkeit überlässt die Verteilung der Reichtümer nicht der blinden Willkür von Marktmechanismen. Der gerechte Staat ist egalitär, weswegen Levinas auch stets in einem Atemzug vom „egalitäre[n] und gerechte[n] Staat“ spricht (Levinas 1984, 148). Erinnerung sein in diesem Zusammenhang an Walter Benjamins pointierte Wendung, dass „die heutige Wirtschaft als Ganzes angesehen viel weniger einer Maschine vergleichbar ist, die stillsteht, wenn ihr Heizer sie verläßt, als einer Bestie, die rast, sobald ihr Bändiger ihr den Rücken gekehrt hat“ (Benjamin 1921, 195). In ihrer Analyse des Neoliberalismus in *Undoing the Demos* versucht Wendy Brown zu zeigen, dass sich der Neoliberalismus als politisch-ökonomisches Dispositiv gerade durch eine zunehmende Repression demokratischen Dissenses gegen den status quo der gegebenen Ordnung auszeichnet: „[M]ore than merely cutting away the flesh of liberal democracy, neoliberalism also cauterizes democracy’s more radical expressions, those erupting episodically across Euro-Atlantic modernity and contending for its future with more robust versions of freedom, equality, and popular rule than democracy’s liberal iteration is capable of featuring.“ (Brown 2015, 9)

(Abensour 2005, 54). Die Institutionen des Staats der Gerechtigkeit streben danach, den Staat „als geschlossene Totalität zu zerreißen und den ersten Pluralismus wieder auftauchen zu lassen“ (Abensour 2005, 55). Dezentrierung meint dabei nicht eine Art Selbstabwicklung oder Selbstbegrenzung des Staates im Sinne der liberalen Idee, staatliche Zwänge zugunsten der privaten Freiheit zurückzunehmen, sondern ein umfassendes Sich-Aussetzen gegenüber Einsprüchen im Namen der Responsabilität: „Tiefer und anders als im Liberalismus geht es [...] darum, den Staat aus seiner eigenen Gravitation, seiner Auto-Gravitation, herauszuziehen, den Staat, der sich um sich selbst dreht, der in gewisser Weise durch seine eigenen Gesetze fortgetragen wird und der, indem er dies tut, seinem eigenen Determinismus unterworfen ist.“ (Abensour 2005, 54) Dezentrierung bedeutet, dass „die politischen Institutionen den Kontrollinstanzen der Legitimität unterworfen werden“ (Abensour 2005, 55). Dieser Gedanke ist uns bereits in Derridas Überlegungen zum gerechten Urteilen und in Levinas' Ausführungen zur Billigkeit begegnet. Die Billigkeit, als das immanente Andere des Rechts, hat dem Unvermögen des universalistischen Rechtsdiskurses Rechnung zu tragen, Gerechtigkeit ins Werk zu setzen. Insofern braucht es die Möglichkeit der Infragestellung durch andere Sprachen und Diskursarten. Dezentrierung meint keine messianische Überwindung, sondern ein reflexives Zurückkommen auf die eigene Gewaltsamkeit. In Bezug auf das Recht heißt das, wie Christoph Menke (2012, 2015) gezeigt hat, dass es stets Freiräume nicht- und pararechtlicher Artikulation vorsehen muss. Entgegen seiner eigenen Tendenz zur Verabsolutierung muss sich der Staat nicht nur Grenzen setzen, sondern Formen und Prozeduren der Selbstinfragestellung und Selbstreflexion ausbilden.⁵

5 Christoph Menke greift auf Walter Benjamins Begriff der „Entsetzung des Rechts“ (Benjamin 1921, 202) zurück, um das Moment der Selbstreflexivierung und Ver-Änderung des Rechts zu erläutern. Dabei wendet sich Benjamin, wie Menke aufzeigt, mit dem Begriff der Entsetzung gegen Carls Schmitts Theorie der Suspendierung des Rechts im Ausnahmezustand: „[D]er wahre Gegner von Benjamins Idee der ‚Entsetzung‘ des Rechts [ist] Carl Schmitts ideologisches Programm seiner ‚Suspendierung‘ [...]: ‚Entsetzung‘ ist das *Gegen*programm zur Forderung nach einer ‚Suspendierung‘ des Rechts. Unter ‚Suspendierung‘ des Rechts versteht Schmitt, dass ‚im Ausnahmefall die Norm vernichtet‘ wird. [...]. Die ‚Entsetzung‘ des Rechts, von der Benjamin spricht, ist dagegen die ‚Durchbrechung dieses Umlaufs‘ zwischen Rechtserhaltung und Rechtsetzung [...]. Während Schmitt durch Suspendierung des Rechts die rechtsetzende Gewalt von jeder Norm freisetzen will, sieht Benjamin genau darin, in der Wiederholung der rechtsetzenden Gewalt, die schicksalhafte Notwendigkeit, die das Recht regiert. Diesen mythischen Kreislauf, in den die Suspendierung des Rechts eingeschrieben ist, soll die Entsetzung des Rechts unterbrechen.“ (Menke 2012, 63f.)

(3) *Streben zum Jenseits-des-Staates*: Der Staat der Gerechtigkeit setzt nach Abensour „eine Bewegung in Gang [...], die in ein Jenseits des Staates führt, jenseits der im Zeichen der Synthese gedachten vernünftigen Politik“ (Abensour 2005, 55). Der Staat der Gerechtigkeit wäre demnach nicht nur ein anderer Staat – anders als Hobbes' Staat der Gewalt –, sondern eine Einrichtung, die sich selbst transformiert: „Der Staat wird andauernd durch eine Bewegung hin zu diesem Impliziten bearbeitet, das danach strebt, ihn als vernünftige Ordnung zu überschreiten.“ (Abensour 2005, 56) Damit ist keine teleologische Überwindung gemeint, denn das phantasmatische Telos einer Überwindung des Staates ist, wie Hegel wusste, die religiöse Gemeinschaft – eine Gemeinschaft, der jeder Konflikt ausgetrieben wäre. Bei Levinas ist daher von einem „Jenseits des Staates im Staat“ (Levinas 1996) die Rede, um zu unterstreichen, dass es eine immanente Andersheit ist, auf die hin sich der Staat permanent selbst überschreiten muss. Das Sagen der Gerechtigkeit muss sich *im* Gesagten des Rechts-Staates vernehmbar machen.

5.2 Die kommende Demokratie

Levinas versteht das Über-sich-Hinaus – das Hindrängen zu dem, was jenseits ihrer gegebenen, gegenwärtigen, geronnenen Form liegt – als das entscheidende Kennzeichen der Demokratie: „Das ist vielleicht [...] der eigentliche Vorzug der Demokratie, deren grundlegender Liberalismus dem ständigen Selbstzweifel der Gerechtigkeit entspricht: Nie vollendete Gesetzgebung, die immer wieder aufgenommen wird und für das Bessere offen ist.“ (Levinas 1988, 273) Die Transformierbarkeit sowie die Perfektibilität (vgl. Bankovsky 2012) der Ordnung und der politischen Verhältnisse sind für die Demokratie nicht einfach eine äußerliche Bedingung, sondern ihr eigenes Prinzip. Oder anders gesagt, das Demokratische liegt in einer ständigen Ver-Änderung, die nicht erlaubt, ein einmal gegebenes Fundament als nicht mehr befragbar und beeinspruchbar auszuzeichnen.

Während Levinas diesen Gedanken nicht weiter ausbuchstabiert, stellen Derridas späte politische Schriften, in denen der Begriff einer „kommenden Demokratie“ im Zentrum steht, einen Versuch dar, ein alteritätstheoretisches Verständnis von Demokratie zu entfalten und Demokratie von der Alterität her zu denken. Dabei lässt sich Derridas kommende Demokratie als Antwort auf die drei Kriterien des Staats der Gerechtigkeit (kritische Öffnung, Dezentrierung und Streben zum Jenseits-des-Staates) lesen: De-

mokratie impliziert (1) als kommende Demokratie eine kritische Öffnung im Sinne ständiger Befragbarkeit; es kann, so Derrida, „[k]eine Demokratie ohne Achtung vor der irreduziblen Singularität und Alterität“ (Derrida 2004, 47) geben. Darüber hinaus vollzieht die kommende Demokratie (2) eine Dezentrierung, indem sie sich von ihrem eigenen entzogenen, zukünftigen Anderen (dem ‚Kommenden‘) her begreift und in diesem Sinne (3) immer schon über sich hinaus strebt, in ein Jenseits ihrer gegenwärtigen Form. Aus diesem Grund ist, wie Derrida mehrfach betont, fraglich, ob sich Demokratie noch als eine *Staatsform* im klassischen Sinn fassen lässt. Er stellt die Gleichsetzung der Demokratie mit einem bestimmten Typus politischen Regimes in Frage: „Gewiß stellt sich dieselbe Frage angesichts jedes ‚politischen Regimes‘; sie ist aber zweifellos von besonderem Gewicht angesichts dessen, was man Demokratie nennt – gesetzt, und das bleibt bekanntlich eine stets problematische Voraussetzung, daß man diesen Namen noch als den eines Regimes begreift.“ (Derrida 2004, 11) Allerdings lässt sich die Demokratie genauso wenig vom Namen einer Staatsform ablösen, wie sie damit identifiziert werden kann. Die Demokratie bleibt eine *Kratie*, bleibt Machtanspruch, wie Derrida unterstreicht, auch wenn sie als *Demokratie* diesen Machtanspruch bricht und unterläuft, indem sie ihn pluralisiert und öffnet. Insofern scheint, so Derridas Analyse, die gleichzeitige Nähe und Distanz zur institutionellen Ordnung für den Demokratiebegriff charakteristisch zu sein.⁶ Die Rede von einer *kommenden*

6 In seiner eigenen Demokratietheorie scheint Abensour diesen Aspekt dagegen zu vereinseitigen, indem er davon ausgeht, dass Demokratie und Staat sich geradezu wechselseitig ausschließen. Wenn er eine *Demokratie gegen den Staat* (2012) entwirft, die sich in ständigem Protest und Aufbegehren gegen die bestehende staatliche Ordnung artikuliert, dann droht gerade der Impetus der Selbstinfragestellung und der immanenten kritischen Öffnung aus dem Blick zu geraten, der den „Staat der Gerechtigkeit“ in seiner früheren Arbeit in Anlehnung an Levinas auszeichnete (Abensour 2005). Dabei beschreibt Abensour sein Konzept einer „rebellierenden Demokratie“ mit Verweis auf Levinas’ Begriff des Anarchischen: „Die rebellierende Demokratie ist keine Spielart der streitbaren Demokratie, sondern deren exaktes Gegenteil. Während die streitbare Demokratie den Konflikt innerhalb des Staates austrägt, des demokratischen Staates, der sich schon von seinem Namen her als Vermeidung eines ursprünglichen Konfliktes präsentiert und gleichzeitig die Konflikthaftigkeit in einen permanenten Kompromiss umzubiegen versucht, siedelt die rebellierende Demokratie den Konflikt an einem anderen Ort an, außerhalb des Staates, gegen ihn, und weit davon entfernt, die Vermeidung des Hauptkonflikts zu praktizieren – die Demokratie gegen den Staat –, schreckt sie, wenn nötig, vor dem Bruch nicht zurück. Die rebellierende Demokratie wird aus dem Gefühl geboren, dass es keine wahre Demokratie geben kann, ohne den tiefgreifenden Reflex der Demokratie gegen jede Form von *arché* zu reaktivieren, einen anarchischen Reflex, der sich vorrangig gegen die klassische Ausdrucksform der *arché*

Demokratie verweist auf eine Nicht-Gegenwart, eine Unverfügbarkeit, die die gegebenen politischen Verhältnisse der Befragung und Neuverhandlung aussetzt, ohne dabei ein utopisches Ideal als Blaupause festzuschreiben.⁷

Am ausführlichsten konturiert Derrida das Konzept der kommenden Demokratie in *Schurken* (2003) und in der *Politik der Freundschaft* (2004). Was die demokratietheoretischen Implikationen der *Politik der Freundschaft* betrifft, so lässt sie sich als ein Vorschlag verstehen, das demokratische Dispositiv – als den für die moderne Demokratie konstitutiven Normenkomplex von Freiheit, Gleichheit, Solidarität und Selbstregierung (vgl. Lefort/Gauchet 1990, Marchart 2015) – ausgehend von einer Phänomenologie der Freundschaft zu befragen und gewissermaßen neu zu schreiben. Die zentralen demokratischen Werte sollen von der Freundschaft her sowohl in einem neuen Licht erscheinen als auch allererst in ihrer eigentlich demokratischen Bedeutung erschlossen werden.

Für Derrida macht die Freundschaft, wie wir gesehen haben (Abschn. 4.4), die Aporie der Gerechtigkeit in ausgezeichnete Weise erfahrbar. Das Paradigma der Ur-Freundschaft diesseits der Freund-Feind-Unterscheidung liefert uns, so Derridas Überlegung, eine neue Perspektive

– zugleich Anfang und Gebot – richtet, nämlich den Staat. In diesem Sinne ist die Rebellion die lebendige Quelle der wahren Demokratie“ (Abensour 2012, 27f.). Damit aber wird die Demokratietheorie gänzlich von der Institutionentheorie abgelöst, sodass zwischen diesen Bereichen kaum mehr Vermittlungen möglich scheinen. Im Hinblick auf eine Politik der Alterität scheint es daher produktiver, an Abensours früheren Vorschlag anzuknüpfen und Demokratie mit Levinas und Derrida *auch* als eine Art „Staat der Gerechtigkeit“, d.h. als Horizont eines institutionellen Gefüges, zu denken, auch wenn ein wesentliches Kennzeichen dieses Horizonts sein stetes Über-sich-selbst-Hinausweisen darstellt, und zwar in zweierlei Hinsicht: Über-sich-Hinaus im Sinne eines Strebens hin zu einer anderen institutionellen Gestalt (Selbsttransformation) und Über-sich-Hinaus im Sinne einer Öffnung gegenüber den Nichtinstitutionellen (Dezentrierung).

- 7 Das wäre eine „Demokratie der Zukunft“, eine „*démocratie future*“, im Gegensatz zu einer „*démocratie à venir*“, einer kommenden Demokratie. In *Marx' Gespenster* grenzt Derrida die Idee einer kommenden Demokratie explizit von einer „zukünftigen“ Demokratie ab: „Es geht hier um den Begriff der Demokratie selbst als Begriff einer Verheißung, die nur aus einem solchen Abstand (Auseinanderklaffen, Scheitern, Unangemessenheit, Diskunktion, Trennung, „*out of joint*“-Sein) hervorgehen kann. Deswegen schlagen wir vor, von *kommender* Demokratie zu sprechen (*démocratie à venir*) und nicht von *zukünftiger* Demokratie (*démocratie future*), zukünftig im Sinn von ‚zukünftiger Gegenwart‘, und noch nicht einmal von einer regulativen Idee im Kantischen Sinne oder von einer Utopie – in dem Maß wenigstens, in dem noch deren Unzugänglichkeit die zeitliche Form einer *zukünftigen Gegenwart* bewahrte, einer zukünftigen Modalität der *lebendigen Gegenwart*.“ (Derrida 1993, 96)

auf die demokratischen Werte der Freiheit, der Gleichheit, der Solidarität und der Selbstregierung. (1) Freiheit wird nicht mehr als subjektive Willkürfreiheit begriffen, sondern von der Responsabilität her verstanden, die sie einsetzt.⁸ (2) Gleichheit kann sich nicht mehr auf eine natürliche Grundlage (wie die anthropologische Gattungsgleichheit) berufen, sondern erweist sich als Forderung im Angesicht der Pluralität der Anderen, und damit als eine Forderung, die stets noch ins Werk zu setzen ist. Gleichheit ist nie gegeben, sondern immer zu stiften. (3) Solidarität wird von der naturalisierenden Figur der Brüderlichkeit gelöst und damit von allen ‚identitären‘ Gestalten der Binnensolidarität unterschieden – in Richtung auf eine Solidarität, die der Alterität in jeder Bindung und jedem sozialen Bündnis Rechnung trägt. (4) Und die Selbstregierung wird als eine prekäre (Hetero-)Autonomie gedacht, die Souveränität als gebrochene kenntlich machen soll.

In Frage gestellt wird damit nicht zuletzt die traditionelle Hierarchie von Freiheit, Gleichheit, Solidarität und Selbstregierung. Klassischerweise nehmen dabei je nach Konzeption die Freiheit oder die Gleichheit den ersten Rang ein. Dagegen geht Derrida davon aus, dass der demokratische Wertekomplex sowohl historisch als auch systematisch subkutan von dem Moment der Solidarität organisiert wird. Historisch gibt es, so Derrida, kein Denken der Demokratie, das sich nicht auf ein Konzept von Brüderlichkeit stützt: „Die Demokratie hat selten eine Vorstellung von sich selbst gewonnen, die nicht zumindest die Möglichkeit [...] einer *Verbrüderung*“ (Derrida 2004, 11) einschloss. Dabei dient die Brüderlichkeit traditionell gerade dazu, das Entgrenzende und Subversive der Demokratie zu bändigen. Demokratie droht, die ‚natürlichen‘ Bande der Identität und Hierarchie zu zerschlagen. Die Brüderlichkeit, der Appell an verwandtschaftliche Bindung und Nähe, setzt sich dieser Entgrenzung entgegen. Eine radikale, entgrenzte Demokratie muss Solidarität von den naturalisierten Formen der Identität und des sozialen Bandes lösen, die sich in der Figur der Brüderlichkeit verkörpern. Soll Demokratie von der Alterität her gedacht werden, dann ist, so Derridas Überlegung, eine Dekonstruktion der Solidarität erforderlich. Der erste Schritt dieser Dekonstruktion ist eine „Denaturalisierung der brüderlichen Autorität“ (Derrida 2004, 220).⁹

8 Und zwar in dem Sinn, wie auch Levinas von einer „eingesetzten Freiheit“ (Levinas 1961, 116ff.) spricht: die Freiheit ist kein natürliches Recht, sondern antwortet auf eine ethisch-politische Forderung.

9 Derrida geht dabei von einer besonderen Nähe zwischen Demokratie und Dekonstruktion aus: „Man muß sich [...] vor Augen führen, daß es schon die Forderung einer

Nach Derrida zeigt die Geschichte der Solidarität, dass das Motiv der Brüderlichkeit als politische Kategorie immer schon Effekt macht- und gewaltgesättigter Naturalisierungs- und Entpolitisierungsprozesse war: „Der Bruder ist niemals ein Faktum. Sowenig wie irgendeine Verwandtschaftsbeziehung.“ (Derrida 2004, 220) Schon am Ursprung der Brüderlichkeit als politischer Kategorie liegt ein gewaltsamer Ausschluss, was an den offensichtlich andro- und phallozentrischen Implikaten der Brüderlichkeit deutlich wird. Insofern ist, wie Derrida formuliert, die „Denaturalisierung [...] schon in der Ausbildung der Brüderlichkeit selbst am Werk“ (Derrida 2004, 220). Indem sie zum politischen Wert wird, tut die Brüderlichkeit letztlich genau das Gegenteil dessen, was sie bezweckt. Während sie die politischen Verhältnisse in natürlichen Verwandtschaftsverhältnissen grundlegen möchte, untergräbt sie die natürlichen Grundlagen der Verwandtschaft. Derrida denkt die Solidarität *gegen* die Brüderlichkeit, gegen die naturalisierenden, identitären Bestimmungen von Zugehörigkeit und wechselseitiger Verpflichtung. Lesen wir dazu eine längere Passage gegen Ende der *Politik der Freundschaft*:

Ist es möglich, die Demokratie oder das, was weiterhin auf den alten Namen Demokratie hört, zu denken und ins Werk zu setzen, indem man sämtliche Formen der Brüderlichkeit, nämlich der Familie oder der androzentrischen Ethnie entwurzelt [...]? Ist es möglich, indem man ein gewisses treues Gedächtnis der demokratischen Vernunft [...] in sich wachhält [...], sie nicht etwa zu gründen oder zu begründen, sondern

kommenden Demokratie selbst ist, die eine solche Dekonstruktion“ des identitären Schemas der Brüderlichkeit „möglich macht. Sie [die Demokratie] ist das Am-Werksein der Dekonstruktion.“ (Derrida 2004, 220) Obwohl die Demokratie historisch eng an den Denkhorizont naturalisierter Brüderlichkeit geknüpft ist, ist es nach Derrida zugleich die Demokratie, in deren Namen diese Bindung aufzulösen ist. Die Demokratie gibt der Dekonstruktion ihrer eigenen Grundlagen, ihrer Genealogie und ihrer ideologischen Selbstbeschreibung Raum. Das verdeutlicht auch eine hochgradig paradoxe Definition der Demokratie, die Derrida vorschlägt: „Demokratie: das einzige Nomen, das für historische Transformationen nahezu beliebig offen und flexibel ist, das seine innere Formbarkeit und Fähigkeit zu unendlicher Selbstkritik, man könnte sogar sagen: zur unendlichen Begriffsanalyse, bereitwillig akzeptiert“ (Derrida 2003, 46). Die Demokratie könnte sich demnach nicht gegen die (Möglichkeit der) Dekonstruktion verschließen, ohne ihren demokratischen Charakter aufzugeben. Die Demokratie muss die Möglichkeit der Dekonstruktion einräumen, und umgekehrt gibt es keine Dekonstruktion, die nicht – sei es latent, sei es implizit – einen gewissen Vorgriff aufs Demokratische miteinschließt. Damit erweisen sich aus Derridas Warte Demokratie und Dekonstruktion aufs Engste verschlungen: „[K]eine Dekonstruktion ohne Demokratie, keine Demokratie ohne Dekonstruktion“ (Derrida 2004, 156).

zu öffnen und offenzuhalten, dort, wo es zweifellos nicht mehr um eine *Gründung* und *Grundlegung* geht, sondern um die Offenheit für die Zukunft oder vielmehr für das ‚Komm‘ einer bestimmten Demokratie? Denn die Demokratie bleibt künftig, bleibt im Kommen, bleibt, indem sie kommt, das ist ihr Wesen, sofern sie bleibt: Sie wird nicht allein unbegrenzt vervollkommnungsfähig, also stets unzulänglich und zukünftig sein; der Zeit des Versprechens angehörend, wird sie vielmehr stets, in jeder ihrer künftigen Zeiten, künftig und im Kommen bleiben: Selbst wenn es die Demokratie gibt – sie existiert nicht, sie ist nie gegenwärtig, sie bleibt das Thema eines nicht darstellbaren und nicht zur Anwesenheit zu bringenden Begriffs. Ist es möglich, die Offenheit für das ‚Komm‘ einer bestimmten Demokratie zu eröffnen und offenzuhalten, die nicht länger ein Hohn auf jene Freundschaft wäre, die wir jenseits des homo-fraternalistischen und phallogozentrischen Schemas zu denken versucht haben? (Derrida 2004, 409)

Derrida unterstreicht hier zunächst, dass die Demokratie in ihrer Genese nicht denkbar ist ohne jenes „homo-fraternalistische[] und phallogozentrische[] Schema“ der Brüderlichkeit. Allerdings verspricht die Demokratie zugleich – als *kommende* Demokratie – eine andere Ordnung, ein Regime, das mit diesen Beschränkungen bricht. Folgt man Derridas Beschreibung, dann ist die Demokratie immer schon in Autodekonstruktion begriffen; sie ist das Regime, das ständig zulassen muss, seine eigenen Grundlagen zur Disposition zu stellen und neu auszuhandeln. Insofern kann es bei dem Konzept einer kommenden Demokratie nicht um eine Grundlegung der Demokratie gehen, sondern um eine kritische Selbstreflexion und Befragung des Gründungsereignisses.¹⁰ Derrida trägt dem Rechnung, indem er die Demokratie von der Struktur eines Versprechens her denkt. Die Temporalität der Demokratie ist die Temporalität des Versprechens. Das Versprechen steht für den Verweis auf eine Zukunft, die im Hier und Jetzt zu realisieren ist. Die Demokratie ist zugleich das, was nie gegenwärtig ist, wie das, was nicht aufgeschoben werden kann.¹¹

10 Die zentrale Problematik der Gründung des Gemeinwesens erörtere ich eingehender im folgenden Abschnitt in Auseinandersetzung mit Derridas Text „Unabhängigkeits-erklärungen“ (1976).

11 Insofern ist die Temporalität der Demokratie auch der Temporalität der Gerechtigkeit analog, die Derrida in *Gesetzeskraft* ebenfalls mit dem Schema des Futur II analysiert: Die Gerechtigkeit ist einerseits immer aufgeschoben, sie ist nie schlechterdings als solche gegenwärtig: „[M]an [kann] nicht *unmittelbar, auf direkte Weise* von der Gerechtigkeit sprechen [...]: man kann nicht sagen ‚dies ist gerecht‘, ohne bereits

Die Struktur des Versprechens erlaubt Derrida auch, die kommende Demokratie von der naheliegenden Analogie zu Kants Konzept einer regulativen Idee zu differenzieren. Die kommende Demokratie ist keine regulative Idee, insofern sie weder empirisch noch strukturell auf eine Zukunft hin verlagt werden kann: „[D]as demokratische Gebot verbietet, die Demokratie auf später zu verschieben oder sich von einem Ideal oder einer regulativen Idee bestimmen, beruhigen, abspesen oder trösten zu lassen.“ (Derrida 2003, 151) Fasste man die kommende Demokratie als regulative Idee, dann wäre damit die missverständliche Vorstellung verbunden, dass es anginge, „die Erfahrung der Demokratie oder gar das Gebot zur Demokratie aufzuschieben“ (Derrida 2003, 50). Dagegen ist die „Zukunft [à-venir] der Demokratie [...] das *Hic et nunc* der Dringlichkeit, des Gebots als absoluter Dringlichkeit“ (Derrida 2003, 50).¹² Durch die Momente der Vor-Zukunft, des Kommenden und des Ereignisses wird die Alterität ins Denken der Demokratie eingeschrieben. Die kommende Demokratie ist die Demokratie, wie sie im Denkbild der Alterität in den Blick kommt: „Es handelt sich hier, wie beim Kommen jedes Ereignisses, das seines Namens würdig ist, um eine unvorhersehbare Ankunft des anderen, eine Heteronomie, das vom anderen her kommende Gesetz, um die Verantwortung und die Entscheidung des anderen“ (Derrida 2003, 120). Die Alterität durchkreuzt das identitäre Imaginäre der naturalisierten Brüderlichkeit, das aus Derridas Sicht den heimlichen Knotenpunkt in der Genealogie des demokratischen Dispositivs bildet. Wenn sich zeigen lässt, so Derridas Überlegung, dass dieses Imaginäre von Anfang an in Autodekonstruktion begriffen ist, dann

die Gerechtigkeit [...] zu verraten“ (Derrida 1991, 21). Andererseits kennzeichnet die Forderung der Gerechtigkeit eine wesentliche Dringlichkeit. Die Gerechtigkeit ist das, was nicht warten kann, sie muss immer *jetzt* ins Werk gesetzt werden: „So wenig sie sich auch vergegenwärtigen, präsentieren, darstellen läßt: die Gerechtigkeit wartet nicht. Sie ist jenes, was nicht warten darf, was nicht warten muß. [...] Eine gerechte, angemessene Entscheidung ist immer sofort, *unmittelbar* erforderlich, ‚right away‘. Sie kann sich nicht zuerst eine unendliche Information besorgen, das grenzenlose Wissen um die Bedingungen, die Regeln, die hypothetischen Imperative, die sie rechtfertigen könnten.“ (Derrida 1991, 53f.)

- 12 Analog distanziert sich Derrida auch in *Das andere Kap* (1992) von einer Lesart der kommenden Demokratie als regulativer Idee: „Ihr Rang ist nicht einmal der einer regulativen Idee im Sinne Kants; eher ist diese Idee der Demokratie etwas, was noch gedacht werden muß und was noch *im Kommen bleibt*, womit wiederum nicht behauptet werden soll, daß sie morgen uns mit Sicherheit erreichen wird, so als ginge es bloß um eine *in der Zukunft gegenwärtige* [...] Demokratie. Gemeint ist eine Demokratie, die sich durch die Struktur des Versprechens ausweisen muß – und folglich durch das Gedächtnis dessen, was hier und jetzt zukunftsfruchtig ist.“ (Derrida 1992, 57)

wird sich nicht nur ein neues Bild der Solidarität abzeichnen, sondern auch die anderen Werte des demokratischen Dispositivs werden sich neu lesen lassen.

Emphatisch macht das Derrida am Begriff der Gleichheit geltend. Gleichheit lässt sich nicht mehr nach dem Modell einer gattungsmäßigen Selbigkeit denken. Derrida fasst einen Gleichheitsbegriff ins Auge, der die Alterität innerhalb der Gleichheit zur Geltung bringt: „Eine kommende und im Kommen bleibende Demokratie müsste eine Gleichheit zu denken aufgeben, die mit einer bestimmten Asymmetrie, mit der Heterogenität und der absoluten Singularität nicht bloß nicht unvereinbar ist, sondern sie vielmehr erfordert, uns an sie bindet, uns zu ihnen aufbrechen lässt“ (Derrida 2004, 443). Dabei ist diese Idee von alteritätssensibler Gleichheit nicht als eine nachträgliche Bestimmung zu verstehen, als handle es sich um einen Einfall, den Derrida von außen in einen bestehenden demokratischen Horizont einbringen möchte. Vielmehr macht Derrida geltend, dass die Geschichte der Demokratie durchaus vertraut ist mit einer Gleichheit, die die Alterität nicht verdrängt, sondern als Bedingung anerkennt. Die Gleichheit im Sinne identitätslogischer Selbigkeit ist nur die eine Seite der Medaille im Rahmen eines janusgesichtigen historischen Bedeutungshorizonts der Demokratie. Zwar beruft sich die Demokratie traditionell auf „die Selbstheit des Einen, das *autos* der Autonomie, die Symmetrie, das Homogene, das Eigene, das Gleiche“, aber in eins damit auf „das, was mit einer anderen Wahrheit des Demokratischen nicht zu vereinbaren ist, sich mit ihr nicht verträgt, der Wahrheit des anderen, Heterogenen, Heteronomen, Asymmetrischen, der disseminalen Vielheit, des anonymen ‚Beliebigen‘, des ‚beliebigen Jemand‘, des unbestimmten ‚ein jeder‘.“ (Derrida 2003, 32) Das unbestimmte „Ein Jeder“ lässt sich als Figur demokratischer Alterität lesen. In Derridas Worten heißt „die Demokratie denken“ nichts anderes als „den erstbesten‘ denken: irgendwen, einen beliebigen, an der – nebenbei gesagt – durchlässigen Grenze zwischen dem ‚Wer‘ und dem ‚Was‘ [...]. Der erstbeste, ist das nicht die beste Übersetzung für ‚den ersten, der kommen soll‘, ‚den kommenden ersten‘“ (Derrida 2003, 123). In Derridas Überlegungen zum Subjekt der Demokratie kommt dem „Erstbesten“ – man könnte auch sagen: dem „Irgendwer“ – großes Gewicht zu: Wenn Demokratie seit der Antike mit der Figur eines *unqualifizierten* Anderen – weder der Beste noch der von Geburt her Bevorrechtigte noch der Reiche – in Verbindung gebracht wird, dann hat die Demokratie letztlich – ohne sich über alle Konsequenzen dessen im Klaren zu sein – immer schon ausgesprochen, dass wahre Gleichheit nur um den Preis der Andersheit zu

haben ist, der wesentlichen Indetermination des Anderen.¹³ Die Demokratie wäre die politische Form, in der „jeder in gleicher Weise ganz anders ist“ (Derrida 2004, 48), wo mithin die Alterität in den Dispositiven der Gleichheit ihre Achtung findet. In diesem Sinn geht es Derrida darum, „eine Alterität ohne hierarchische Differenz am Ursprung der Demokratie zu denken“, wobei „diese Demokratie eine bestimmte Interpretation der Gleichheit im Zuge ihrer Freistellung vom phallogozentrischen Schema der Brüderlichkeit allererst hervortreten ließe“ (Derrida 2004, 311f.).

Nicht anders als im Hinblick auf den Begriff der Solidarität zielt Derrida auch in Bezug auf die Gleichheit darauf ab, ihn der „Geschichte der Autochthonie oder der *eugeneia*“ (Derrida 2004, 153, Anm. 22) – im Sinne eines aristokratischen Vorrechts – zu entreißen. Die Politik der Freundschaft versucht, die oben in Auseinandersetzung mit Honneth explizierte alteritätstheoretische Einsicht demokratiethoretisch umzusetzen, dass das politische Denken nicht ohne weiteres einen substanziellen Begriff politischer Subjektivität voraussetzen kann. Demokratische Gleichheit von der radikalen bzw. radikal unbestimmten Figur des „Irgendwer“ her zu denken bedeutet, die Stelle des politischen Subjekts freizuhalten, ohne den Begriff eines politischen Subjekts aufzugeben, und damit die Aufteilung des Sinnlichen, um mit Rancière zu sprechen, für Repolitisierungen offen zu halten. In Anspielung auf Lefort ließe sich folglich auch davon sprechen, dass in der Demokratie nicht nur der Ort der Macht leer zu halten ist, sondern immer auch der Ort möglicher politischer Subjektivität zumindest zum Teil leer und für zu-künftige Besetzungen offen bleiben muss.

Ein Kennzeichen der Demokratie ist damit das Moment der stets möglichen und offenzuhaltenden Repolitisierung. Es zeigt sich in seiner ganzen Ambivalenz an dem bedeutenden Phänomenkomplex, den Derrida als die *Autoimmunität* der Demokratie bezeichnet. Unter diesem Stichwort verhandelt Derrida den folgenreichen Umstand, dass die Demokratie auf einzigartige Weise in der Gefahr steht, mit ihren eigenen Mitteln abgeschafft zu werden. Die Demokratie ist das einzige Regime, das nicht gänzlich die Möglichkeit bannen kann, nach seinen eigenen Regeln – auf demokratische Weise – durch eine nicht-demokratische Ordnung ersetzt zu werden. Demokratien reagieren auf diese Gefahr mit Immunisierungsdispositiven, d.h.

13 Insofern trifft sich der Identifizierungsvorbehalt des Alteritätsdenkens – der, wie wir oben (4.5) gesehen haben, Honneths Gleichsetzung des Anderen mit dem „hilfsbedürftigen Einzelsubjekt“ (Honneth 1994, 135) unterläuft – mit dem Identifizierungsvorbehalt, der nach Derrida der Demokratie eigen ist und in der zentralen demokratischen Figur des „Erstbesten“ zum Ausdruck kommt.

mit Vorkehrungen, die verhindern, dass die Demokratie unter Berufung auf (wirklich oder vermeintlich) Demokratisches – auf den eigentlichen Volkswillen u.dgl. – abgeschafft wird. Derrida spricht in diesem Zusammenhang von einem „Selbstmord der Demokratie“ (Derrida 2003, 55), der sich im Kampf ums Fortbestehen der Demokratie ereignet. Die „Demokratie ist immer suizidär gewesen“ (Derrida 2003, 55). Die radikale Offenheit der Demokratie, ihr Sich-Aussetzen gegenüber Kritik und Dissens, beinhaltet zwei spiegelbildliche Risiken: einerseits die stete Gefahr einer demokratischen Abschaffung der Demokratie und andererseits eine strukturelle „Pervertierbarkeit der Demokratie zu ihrem vermeintlichen Schutz“ (Derrida 2003, 56). Die Demokratie scheint in einem Dilemma gefangen zu sein. Entweder liefert sie sich schutzlos der demokratischen Abschaffung aus oder sie setzt Schutzdispositive ein, die dem demokratischen Charakter der Ordnung entgegenstehen. Denn „[w]enn sie die zahlenmäßige Mehrheit hinter sich wissen, können sich die schlimmsten Feinde der demokratischen Freiheit mit der Hilfe eines plausiblen rhetorischen Trugbilds [...] als die allergrößten Demokraten darstellen. Das ist einer der vielen perversen Autoimmunisierungseffekte“ der Demokratie (Derrida 2003, 56). Aus diesem Dilemma gibt es keinen ‚technischen‘ Ausweg in dem Sinne, dass man nur ein institutionelles Rahmenmodell („wehrhafte“ Demokratie) entwerfen müsste, das diese Autoimmunisierungseffekte abfängt. Vielmehr zeigt die Problematik der Autoimmunität, dass die Demokratie immer ein prekäres Wagnis bleiben wird. Neben allen institutionellen Vorkehrungen gilt es diesen Wagnischarakter ernst zu nehmen: „Die Demokratie ist das einzige System, das einzige Verfassungsmodell, in dem man prinzipiell das Recht hat oder sich nimmt, alles öffentlich zu kritisieren, einschließlich der Idee der Demokratie, ihres Begriffs, ihrer Geschichte und ihres Namens. Einschließlich der Idee des Verfassungsmodells und der absoluten Autorität des Rechts. Also das einzige universalisierbare, und darin liegt seine Chance und seine Zerbrechlichkeit.“ (Derrida 2003, 124)

Angesichts der unvermeidlichen Autoimmunität kann fraglich werden, ob wir am Diskurs der Demokratie überhaupt festhalten sollten. Derrida antizipiert diesen Einwand und die Bedenken hinsichtlich des Vorhabens, die „Dekonstruktion eines weithin herrschenden Begriffs der Demokratie ihrerseits noch im Namen der Demokratie [...] in Angriff [zu] nehmen“ (Derrida 2004, 153f.). Führt man sich all die Ambiguitäten und problematischen historischen Sedimente vor Augen, dann erscheint es verlockend, so Derrida, den Demokratiebegriff fallenzulassen und den demokratischen Horizont im Namen einer ‚eigentlichen‘, weniger zweideutigen politischen

Form hinter sich zu lassen.¹⁴ Derrida verwehrt sich allerdings entschieden dagegen, einem solchen antidemokratischen Reflex nachzugeben. Der demokratische Horizont lässt sich aus Derridas Sicht nicht sinnvoll, oder nur um den Preis der Entfesselung von Gewalt, überschreiten. Genauso wenig wie sich die Begriffe der Metaphysik einfach zum alten Eisen werfen lassen (vgl. Derrida 1971, 211), lässt sich die Demokratie und das Netzwerk damit verbundener Begriffe abstreifen, insbesondere dann, wenn man wirkungsvoll politische Kritik üben möchte. Vor diesem Hintergrund ist der Begriff der „kommenden Demokratie“ auch als der Versuch zu verstehen, das kritische Potential des Demokratiebegriffs zu mobilisieren: „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, die als gegenwärtige oder faktisch bestehende Demokratie ausgibt, was dem demokratischen Anspruch [...] unangemessen bleibt“ (Derrida 2003, 123).

5.3 Das abwesende Volk oder die Aporie der Gemeinschaft

Die kommende Demokratie soll die Alterität im demokratischen Dispositiv lesbar machen. Das gilt nicht nur für Freiheit, Gleichheit und Solidarität, sondern auch für das demokratiethoretisch entscheidende Moment der Selbstregierung im Sinne dessen, was klassisch Volkssouveränität genannt wird. Weit davon entfernt, den Gedanken der Selbstregierung zu verabschieden, wird das mit dem Imaginären identitärer Brüderlichkeit verknüpfte Ideal eines konsistenten Volkes zurückgewiesen. Es gibt kein (bruchloser Selbstidentifikation fähiges) Volk, sondern jede Gemeinschaft erweist sich als von Alterität durchwirkt.

In dem Vortrag „Unabhängigkeitserklärungen“ (1976) erläutert Derrida den konstitutiven Mangel der Selbstidentität des Volkes anhand der US-

14 So beinhaltet das Erbe der Demokratie „unweigerlich auch [...] das Gesetz der Geburt und Abstammung [...], das natürliche oder ‚nationale‘ Gesetz, [...] das Gesetz der Homophilie und des Autochthonen, und [...] jene staatsbürgerliche Gleichheit (die Isonomie), die sich auf die Gleichheit der Geburt (die Isogonie) gründet, auf die Gleichheit der Abstammung als Bedingung einer Berechnung der Einwilligung und also der Aristokratie der Tugend und der Weisheit“ (Derrida 2004, 153f.).

amerikanischen Unabhängigkeitserklärung.¹⁵ Dabei arbeitet er die Aporie der Gründung heraus. Einerseits unterzeichnet das Volk, repräsentiert durch seine Vertreter:innen, die Unabhängigkeitserklärung, andererseits wird das Volk erst durch den Akt der Unterzeichnung *als* (freies, unabhängiges) Volk hervorgebracht. Das „Volk verpflichtet sich [...], wenn es selber seine Erklärung unterzeichnet. Das Wir, das in der Erklärung spricht, spricht ‚im Namen des Volkes‘. Aber dieses Volk existiert nicht, nicht vor dieser Erklärung, nicht als solches. Durch jene Unterzeichnung bringt es sich als freies und unabhängiges Subjekt, als möglicher Unterzeichner zur Welt. Die Unterschrift erfindet den Unterzeichner.“ (Derrida 1976, 14) Die Existenz des amerikanischen Volkes als freie und unabhängige Gemeinschaft wird durch die Erklärung sowohl als gegeben vorausgesetzt als auch allererst ins Leben gerufen. Wir haben es mit einer Unentscheidbarkeit der Deklaration zu tun. Die Existenz des Volkes wird durch die Erklärung (voraus-)gesetzt. Die Unabhängigkeitserklärung steht, wie Derrida aufzeigt, unaufhebbar in einer Spannung zwischen einem konstativen und einem performativen Moment. Konstativ wird eine Tatsache beschrieben, die bereits besteht (die Existenz des amerikanischen Volkes), performativ wird diese Tatsache aber erst durch die Erklärung geschaffen: durch die Erklärung konstituiert sich das amerikanische Volk als unabhängiges und eigenständiges Volk. Wie Derrida argumentiert, hängt das Funktionieren der Erklärung von der Spannung zwischen dem Konstativen und dem Performativen ab. Das lässt sich verallgemeinern, sodass es ohne die Überblendung des Konstativen und des Performativen keine Institution, kein Volk und keine Gemeinschaft bzw. politische Kultur gäbe: „Diese Unklarheit, diese Unentscheidbarkeit zwischen [...] einer performativen und einer konstativen Struktur ist notwendig, um die gesuchte Wirkung zu erzeugen“ (Derrida 1976, 13), d.h. um das Volk *als* Volk zu konstituieren. Jeder Akt kollektiver Selbstkonstitution ist auf die Konstativ-Performativ-Aporie an-

15 Dabei handelt es sich um eine recht kurze Gelegenheitsarbeit, die rezeptionsgeschichtlich insofern von Bedeutung ist, als der Vortrag zu den „Unabhängigkeitserklärungen“, den Derrida 1976 an der Universität Virginia in Charlottesville hält, einen der ersten Texte Derridas darstellt, der sich dezidiert Fragen des Politischen widmete. Derrida kündigt entsprechend eingangs an, an der Lektüre der US-amerikanischen Unabhängigkeitserklärung „begriffliche Hebel zu erproben, die anderswo brauchbar gewesen waren“ – nämlich in dem Vorhaben der Dekonstruktion der abendländischen Metaphysik – und „auf dieses Beispiel einige Fragen zu[zus]spitz[en], die anderswo und an anscheinend weniger politischen Korpora erarbeitet wurden“ (Derrida 1976, 10). Eine instruktive Lektüre, die Derridas Ausführungen mit Hannah Arendts Überlegungen zur Unabhängigkeitserklärung engführt, liefert Bonnie Honig (1991).

gewiesen, die man, parallel zur Aporie der Gerechtigkeit, die *Aporie der Gemeinschaft* nennen könnte.

Die Aporie der Gemeinschaft spielt im Register der Temporalität. Die Tempusform der verfassungsgebenden Versammlung, die das Volk hervorbringt, ist das Futur II: Wir werden ein Volk gewesen sein. Im Moment der Deklaration zeichnet sich eine Struktur der Nachträglichkeit ab und es kommt zu einer Verdichtung der Zeitebenen. Für die Selbstkonstitution des Volkes als Subjekt der Unabhängigkeitserklärung ist im Hier und Jetzt ein Ausgriff auf die Vergangenheit und auf die Zukunft erforderlich: „Unterzeichnend sagt das Volk – und tut, was es zu tun sagt [...]: Fortan habe ich das Recht zu unterzeichnen, mithin werde ich es schon gehabt haben, da ich es mir ja gegeben habe. Ich habe mir einen Namen und eine Unterschriftsvollmacht gegeben. Doch dieses futurum exactum, die für diesen Rechtsstreich (so wie man Gewaltstreich sagt) passende Zeitform, darf nicht erklärt, erwähnt, in Rechnung gestellt werden. Es ist, als existiere es nicht.“ (Derrida 1976, 14) Die Unabhängigkeitserklärung macht deutlich, dass jede Gemeinschaft auf Stiftungsakte zurückgeht, die hervorbringen, was sie benennen. Zugleich ist die Gründungs-Versammlung kein einfacher Ursprung. Am ‚Ursprung‘ einer Institution, und sei es die Institution des Volkes bzw. der Gemeinschaft, im Herzen ihres Stiftungsakts, steht ein komplexes Geflecht von Verweisungen, Repräsentationsverhältnissen und Wiederholungen (vgl. Flatscher 2020, Bedorf 2020). Das ist zugleich, wie Derrida in *Schurken* schreibt, „die Aporie der Demokratie selbst, genauer gesagt: des *demos* selbst“ (Derrida 2003, 74).

Die Aporie der Gemeinschaft zieht dem Phantasma eines vorgegebenen Volkes den Boden unter den Füßen weg. Das Selbst der Selbstregierung ist sich wesentlich entzogen oder steht in Differenz zu sich. Politische Handlungsfähigkeit wird so von der Souveränität als Selbstpräsenz entkoppelt. Weit davon entfernt, die Gründung als souveräne Geste der Selbstsetzung zu verstehen, setzt jeder Akt, und nur umso mehr der kollektive Akt der Gründung, einen gewissen Mangel, eine gewisse Nichtsouveränität voraus. Der Selbstbezug der Gemeinschaft ist immer auch Selbstentzug. Auf diesen Zusammenhang zwischen Selbstentzug und Handlungsmacht hat Judith Butler im Anschluss an Derrida aufmerksam gemacht. Die „Ablösung des Sprechakts vom souveränen Subjekt begründet einen anderen Begriff der Handlungsmacht und letztlich der Verantwortung, der stärker in Rechnung stellt, daß die Sprache das Subjekt konstituiert und daß sich das, was das Subjekt erschafft, zugleich von etwas anderem herleitet. Während einige Theoretiker die Kritik der Souveränität als Zerstörung der Handlungs-

macht mißverstehen, setzt meiner Ansicht nach die Handlungsmacht gerade dort ein, wo die Souveränität schwindet.“ (Butler 1997, 32) Butler zeigt auf, dass die Zurückweisung des klassischen Souveränitätsmotivs nicht zu einer Absage an Akteurschaft führt, sondern allererst ermöglicht, Handlungsfähigkeit konsistent zu denken.¹⁶ (Kollektives) Handeln und Entscheiden werden durch das Schwinden der Souveränität nicht bedroht, sondern ermöglicht. Entsprechend argumentiert Butler auch, dass jede Handlung und jede Entscheidung etwas voraussetzen, das sich „unserer Kontrolle entzieht“ (Butler 1997, 31). Man könnte von einer responsiven und postsouveränen Konzeption der Handlungsfähigkeit sprechen: Die Stiftung von Subjektivität und Gemeinschaft ist ein Akt, der nur dank der Verstrickung ins Andere – einer ursprünglichen Enteignung, eines wesentlichen Sich-selbst-Entzogenseins – zustande kommen kann.

16 Dieser Gedanke stellt, wie wir in Kap. 2 gesehen haben, auch eines der Hauptmotive von Levinas' Totalitätskritik dar.

