

# **Jenseits von Prozedur und Substanz.**

## **Jacques Derrida und die normative**

### **Demokratiethorie**

---

OLIVER FLÜGEL

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

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

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

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

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

- 
- 1 Vgl. beispielsweise Jürgen Habermas: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1994; ders.: Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1999.
  - 2 Charles Taylor: *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?* Aufsätze zur politischen Philosophie, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002. Neben den in dieser Aufsatzsammlung enthaltenen Schriften zu Fragen nach der Möglichkeit demokratischer Selbstbestimmung hat sich Taylor andernorts und an früheren Stellen seines Werkes der damit verbundenen Problemstellungen angenommen. Vgl. vor allem Charles Taylor: „Der Irrtum der negativen Freiheit“, in: ders., *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1992, S. 118-144; ders.: „Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus“, in: Axel Honneth (Hg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt/Main, New York: Campus-Verlag 1993; ders.: *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt/Main: Fischer-Verlag 1993.
  - 3 Isaiah Berlin: „Zwei Freiheitsbegriffe“, in: ders., *Freiheit. Vier Versuche*, Frankfurt/Main: Fischer-Verlag 1995, S. 197-256.

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

Taylors eigenes Modell schließt ideengeschichtlich an Alexis de Tocquevilles Überlegungen an. Dieser hatte in seiner Studie *Über die Demokratie in Amerika*<sup>7</sup> mit Nachdruck sowohl auf die Bedeutung geteilter Werte und Güter hingewiesen<sup>8</sup> als auch eine besondere konzeptuelle Sensibilität für die mit der demokratischen Regierungsform verbundenen Gefahren eines Despotismus entwickelt.<sup>9</sup> Diese (tocquevilleschen) Einsichten sind es, an die Taylor seine eigenen Überlegungen anschließt:

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

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

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

6 Ebd., S. 115.

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

8 Ebd., S. 219ff.

9 Ebd., S. 340ff.

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

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

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

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

---

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

11 Ebd.

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

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

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

15 Vgl. ebd., S. 50f.

16 Ebd., S. 55.

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

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

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

## 2. Demokratischer Prozeduralismus: Jürgen Habermas

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

17 Ebd., S. 57.

18 Ebd., S. 53.

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

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

der (politischen) Gerechtigkeit zu scheiden bedacht sind – zwar soll die Reflexion des guten Lebens keineswegs gänzlich verdrängt werden, doch wird eine von ihr unabhängige Begründung und Rechtfertigung der Perspektive der Gerechtigkeit gefordert. Habermas versucht durch seine diskurstheoretische Begründung des demokratischen Rechtsstaates<sup>21</sup> eine prozeduralistische Normativität demokratischen Selbstregierens zu denken, die ohne den Rückhalt durch eine gemeinschaftliche Ethik auszukommen vermag.<sup>22</sup>

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

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

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

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

Gedankengang in zwei aufeinander aufbauenden Argumentationsschritten konzipiert zusammen: In einem ersten Schritt bemüht er sich darum, die Idee der Volkssouveränität mit der Vorstellung von Menschenrechten zu verknüpfen. Sein Kerngedanke besteht darin, dass Menschenrechte unter modernen Bedingungen einer sich selbst regierenden politischen Gemeinschaft nicht von außen übergestülpt werden können, da Rechtsregelungen, mögen sie auch noch so basal sein, intern durch demokratische Verfahren<sup>24</sup> hervorgebracht werden müssen, insofern sie Legitimität genießen können sollen. Folgt man diesem Gedanken, dann wird deutlich, dass die Vermittlung von Menschenrechten und Volkssouveränität nur darin bestehen kann, beide als gleichursprünglich zu verstehen: Menschenrechte, verstanden als basale Freiheitsrechte, bilden das rechtliche Postament der Idee der Volkssouveränität – erst durch sie werden die gesellschaftlichen Subjekte in den Stand versetzt, sich am gemeinsamen Projekt demokratischen Selbstregierens beteiligen zu können. Gleichzeitig aber ist es eben jener Weg einer kollektiven Selbstbestimmung, durch den sich das Ingeltungsein von Menschenrechten erst zu legitimieren vermag: „Menschenrechte, die die Ausübung der Volkssouveränität *ermöglichen*, können dieser Praxis nicht von außen auferlegt werden.“<sup>25</sup>

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

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

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

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

27 Vgl. ebd.

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

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

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

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

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

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

31 Vgl. ebd.

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

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

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



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

Scheint es nun im Lichte der diskurstheoretischen Konzeption, als könne den Schwierigkeiten einer substanziellen politischen Philosophie durch einen stärker formal und prozedural verfahrenen Zugriff begegnet werden, so macht sich gegen einen solchen Ausweg nicht nur das neoaristotelische Bedenken geltend, dass sich auch formale Konzeptionen stets einer dichterem Hintergrundüberzeugung verdanken, die dann allenfalls invisibilisiert oder, etwas weniger zurückhaltend formuliert: verdrängt werden kann. Gegen den aristotelischen Substanzialismus und den kantischen Formalismus wird von einer durch Nietzsches Denken informierten Warte aus vielmehr eine Bewegung des Aufwühlens in Gang gesetzt, die die Postamente eines substanzialistischen Aristotelismus wie auch eines formalistischen Kantianismus untergräbt. Ein solches Verständnis zeitdiagnostisch orientierten Philosophierens hält etwa Michel Foucault unter Rekurs auf Nietzsche fest<sup>36</sup> und betont dabei dessen paralysierenden Grundzug:

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

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

### 3. Jenseits von Prozedur und Substanz: Jacques Derrida

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

43 Ebd., S. 10.

44 Ebd.

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

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

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

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

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

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

eines das kategoriale Postament abgebenden Grundes hinfällig werden, indem es sich vom Begehren nach Aneignung abwendet und sich dem Zukünftigen, dem Nichteinholbaren überlässt. Dadurch ist es vorbereitendes Denken, ein messianischer Glaubensakt, der – auf eine recht undurchsichtige und dadurch nicht gerade unproblematische Weise – gleichwohl nicht religiös zu sein beansprucht.<sup>49</sup> Doch indem es an der Unbedingtheit festhält und mit den Vorstellungen der Ableitung und der Verfügung bricht, bleibt es auch nicht einfach wirkungslos: Womöglich hinterlässt es Spuren in „der künftigen Politik, der künftigen Ethik oder dem künftigen Recht“.<sup>50</sup> Seine Programmatik deuten die ausleitenden Passagen des Vorworts an; der letzte Satz lässt sich als eine Anspielung auf den im vorliegenden Zusammenhang keineswegs bedeutungslosen Emmanuel Levinas<sup>51</sup> lesen: Ergehen soll ein Ruf,

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

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

49 Ebd., S. 12.

50 Ebd., S. 13.

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

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

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

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

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

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

55 Ebd., S. 22.

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

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

58 Ebd., S. 13.

59 Vgl. Ebd., S. 19.

60 Ebd., S. 20.

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

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

wie Derrida nicht allein in *Schurken* immer wieder betont, von Vorstellungen wie der kantischen regulativen Idee.<sup>63</sup> Gegen eine solche Figur macht Derrida in *Schurken* drei Vorbehalte geltend, an denen sich die Idee einer *démocratie à venir ex negativo* exponieren lässt<sup>64</sup> und die zugleich Derridas Kritik kantischer Rationalitätsvorstellungen, aber auch das zutiefst Problematische seines eigenen messianischen Denkens hervortreten lassen: *Erstens* impliziert die kantische Figur einen Verweis auf die Autonomie, die Derrida zufolge mit souveränen Verfügungen verknüpft ist, gegen die er im Namen des „Un-möglichen“<sup>65</sup> opponiert. Der normative Sinn der Demokratie besteht ja gerade in der Unmöglichkeit einer autonomen Verfügung über einen festen Sinn. Darum sind Demokratie und Autonomie ebenso voneinander abzulösen, wie Unbedingtheit und Souveränität – das freilich ist, wie Derrida sogleich hervorhebt, eine Unmöglichkeit.<sup>66</sup> Eine Unmöglichkeit jedoch, die selbst wiederum zur Bedingung der Möglichkeit von Demokratie avanciert: Denn Demokratie wird allein dadurch möglich, dass es ihr unmöglich ist, sich semantisch zu schließen. *Zweitens* hält Kant mit der Vorstellung regulativer Ideen an, wenngleich in den Horizont des Denkens verschobenen, Normen und Regeln fest, die dem Projekt einer *démocratie à venir* zutiefst widerstreiten: Eine Dimension demokratischer Verantwortung erschließt sich nur dann, wenn kein geregeltes Programm einfach berechnend operationalisiert werden kann. Wo immer die Möglichkeit der Kalkulation besteht, ist für Gerechtigkeit und Verantwortung kein Raum mehr.<sup>67</sup> Ein *dritter* Vorbehalt schließlich bezieht sich auf die Idee des Horizontes selbst: Diese kann, wie Derrida in *Schurken* erneut betont, der unbedingten Dringlichkeit der Demokratie nicht gerecht werden, der sich Derrida selbst auch nur paradox anzunähern vermag:

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

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

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

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

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

66 Vgl. ebd.

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

68 Ebd., S. 123f.

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

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

Ein solches Denken der Demokratie erfordert ein anderes Denken der Vernunft. Dieses bereitet Derrida vom Inneren des metaphysischen Diskurses aus vor, indem er den Vernunftbegriff der Metaphysik von innen her befragt und ihn mit seinen „selbstdekonstruktiven Tendenzen“<sup>70</sup> konfrontiert. Im Vollzug einer solchen Strategie wird zweierlei deutlich. Einmal die abendländische Amalgamierung der Souveränität und der Unbedingtheit im Begriff der Vernunft selbst. Sie aufzulösen markiert, wie gesagt, das zentrale Erfordernis eines anderen Denkens der Vernunft. Ihm kommt, so die zweite Einsicht, die selbstdekonstruktive Tendenz des okzidental Vernunftdiskurses entgegen: „Die Rationalität des Rationalen hat sich, auch wenn man versucht hat, uns vom Gegenteil zu überzeugen, niemals auf Kalkulierbarkeit, auf die Vernunft als Kalkül, als *ratio* – berechnen, Rechenschaft geben, Bericht erstatten – beschränkt“.<sup>71</sup> Darum kann Derrida sein eigenes Denken als unbedingten Rationalismus apostrophieren,<sup>72</sup> der das kardinale Anliegen der Aufklärung entschieden weiterverfolgt: mit Schließungen zu brechen, um dem öffnenden Denken Raum zu öffnen. Diese Überlegungen verwehren sich gegen jede Form des Relativismus und halten am Unbedingten und dem Universellen fest,<sup>73</sup> die sie gegen die Idee einer berechnenden Vernunft konturieren. Allerdings sehen sie sich hierbei darauf verwiesen, auf messianische Denkfiguren zurückzugreifen, deren argumentativer Status nicht immer ganz klar wird. Zwar will Derrida, folgt man seinem eigenen Bekunden, sein Messianisches keinesfalls als ein religiöses verstanden wissen<sup>74</sup> – allerdings ist die entscheidende Frage, ob er das auch kann. Wirklich sicher scheint er sich selbst keineswegs zu sein, wie sich an der mäandernden Stellungnahme zum Komplex des Messianischen in einer seiner letzten Veröffentlichungen – *Marx & Sons* – ablesen lässt. Dort versucht er zunächst seine Verwendung des Wortes ‚messianisch‘ als „relativ willkürlich oder äußerlich“<sup>75</sup> zu kennzeichnen; sie habe einen bloß „rhetorischen oder pädagogischen Wert“.<sup>76</sup> Trotzdem gesteht er weni-

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

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

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

72 Vgl. ebd., S. 190.

73 Vgl. ebd., S. 199.

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

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

76 Ebd.

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

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

77 Ebd., S. 89.

78 Ebd.

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

80 Ebd., Hervorhebung im Original.



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

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

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

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

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

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

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

86 Ebd., S. 132.

87 Ebd., S. 139.

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

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

---

88 Ebd., S. 124.

89 Ebd., S. 143.

90 Ebd., S. 142.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## Literatur

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

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

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

