

## Zum Ideal der Demokratie bei John Rawls, Jürgen Habermas und Jacques Derrida

---

MARKUS WOLF

„Die kommende Demokratie [...] ist [...] nicht auf eine  
Idee oder ein demokratisches Ideal reduzierbar.“<sup>1</sup>

*Jacques Derrida*

In seinen Beiträgen zur politischen Philosophie der Demokratie hat Jacques Derrida die Offenheit und Flüssigkeit ihres Begriffs und ihrer Formen herausgestellt. In *Schurken* verweist er darauf, dass die Demokratie eine autonome und reziproke Entscheidung darüber, welche gesellschaftliche Ordnung und rechtlichen Regeln sich ein Volk (*demos*) auferlegen will, erfordert.<sup>2</sup> Demokratie ist nur dann möglich, wenn die Bürgerinnen und Bürger als freie und gleiche an den wesentlichen politischen Entscheidungen beteiligt sind, die ihr Zusammenleben im Rahmen einer Gesellschaftsordnung betreffen. Allerdings, so Derridas These, setzt die Freiheit der Bürgerinnen und Bürger, „ohne die es weder Volk noch Macht, weder Gemeinwesen noch Gesetzeskraft gäbe, [...] dabei, [...] einen gewissen Spielraum von Unbestimmtheit und Unentscheidbarkeit *im Begriff* der Demokratie selbst, in der Interpretation des Demokratischen“<sup>3</sup> voraus. Damit ist zunächst einmal eine konstitutionelle Offenheit der demokratischen Staatsform für unterschiedliche Realisierungen des demokratischen Ideals in Form verschiedener Verfassungen gemeint.<sup>4</sup> Der Begriff der Demokratie bezeichnet nicht eine bestimmte institutionelle Formation, sondern den an ein politisches System adressierten Anspruch, die Bürgerinnen und Bürger nicht nach dem „Verdienst“, son-

---

1 Jacques Derrida: *Schurken*. Zwei Essays über die Vernunft, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2003, S. 61.

2 Vgl. exemplarisch ebd., S. 42-48.

3 Ebd., S. 45.

4 Ebd., S. 47.

dem „der Zahl nach“ in die in ihm ablaufenden Prozesse einzubeziehen.<sup>5</sup> Sie ist *per se* keine Staatsform, sondern ein normativer Bewertungsmaßstab, dem die politische Ordnung genügt.

Die politische Theorie der Demokratie bestimmt diesen Maßstab üblicherweise mit Hilfe einer Gerechtigkeitstheorie, die klärt, welche Grundprinzipien für demokratische Gesellschaften ganz allgemein „richtig“ oder „vernünftig“ sind. Diese Prinzipien dienen als handfeste Kriterien, um die Institutionen und Verfassungsbestimmungen eines demokratischen Gemeinwesens normativ zu beurteilen. Angesichts der von Derrida proklamierten „Unbestimmtheit und Unentscheidbarkeit *im Begriff* der Demokratie“ stellt sich die Frage, in welchem Sinn die fundamentalen normativen Gerechtigkeitsprinzipien in einem demokratischen Gemeinwesen gleichwohl einen Spielraum eröffnen, der dafür verantwortlich ist, dass eine demokratische Politik auf vielfältige Weise institutionalisiert werden kann.

Ich werde dieser Frage im Folgenden mit Hilfe eines Vergleichs von Derridas Position mit der liberalen Gerechtigkeitstheorie von John Rawls und der Diskurstheorie des Rechts von Jürgen Habermas nachgehen. Denn Derrida teilt mit Rawls und Habermas das Interesse an der für die politische Philosophie der Moderne zentralen Frage, wie die „soziale Einheit“ einer sich selbst regierenden demokratischen Gesellschaft verstanden werden muss, wenn eine solche Einheit doch scheinbar im Widerspruch zum faktischen und normativ geschützten Pluralismus von Weltanschauungen und Werten in modernen Gesellschaften steht. Im Anschluss an eine knappe Rekonstruktion von Rawls' Position (1) werde ich zeigen, wie sich das Verhältnis von „sozialer Einheit“ und „Pluralismus“ demokratischer Gesellschaften aus Derridas Perspektive darstellt (2). In diesem Zusammenhang werde ich eine dekonstruktive Interpretation von Rawls vorstellen, die unter Rückgriff auf Thesen Derridas eine Ergänzung von Rawls' Theorie vorschlägt. Anschließend werde ich mich mit einer Interpretation Derridas auseinandersetzen, die dessen Ansatz kritisch gegen Rawls und auch gegen die politische Theorie von Jürgen Habermas wendet (3). In diesem Zusammenhang werde ich Habermas' fallibilistische Metakritik an der dekonstruktiven Lesart des Liberalismus zurückweisen.

---

5 Vgl. ebd., S. 50. Grund der Einbeziehung der Bürgerinnen und Bürger in die autonome Gestaltung der Gesellschaft ist nicht ihr gleicher Wert, der in einer bestimmten ethischen Perspektive zu bestimmen wäre, sondern es ist ihre „numerische Gleichheit“, also einfach die Tatsache, *dass* sie Bürgerinnen und Bürger in einem demokratischen Gemeinwesen sind, die ihren gleichen Wert begründet. Derrida bezieht sich in diesem Zusammenhang auf Aristoteles (vgl. Aristoteles: Politik, V.1, 1301a-1302a). In einer anderen Passage fügt Derrida diesen beiden Gleichheiten mit der paradoxen „Gleichheit in der Freiheit“ eine dritte hinzu. Vgl. J. Derrida: Schurken, S. 75.

## 1. Der Begriff der freien und gleichen Person im politischen Liberalismus

Die normative politische Theorie beschäftigt sich in der Lesart von John Rawls mit der Suche nach den richtigen Grundprinzipien für die „Grundstruktur“ einer gerechten Gesellschaft.<sup>6</sup> Die Grundprinzipien legen die basalen Normen fest, die die Kooperation zwischen den Bürgerinnen und Bürgern in einer Gesellschaft regeln und die „Hintergrundgerechtigkeit“ für die verschiedenen Formen ihres Zusammenlebens bereitstellen sollen. Ihre Beachtung soll garantieren, dass die gemeinschaftlichen Lebensformen von sozialen Beziehungen und Praktiken frei bleiben, die der grundlegenden Anerkennung der Beteiligten als gleichberechtigten Gesellschaftsmitgliedern widersprechen.

Wie die gerechten Grundprinzipien einer demokratischen Gesellschaft aussehen, hängt unter anderem davon ab, in welcher Beschreibung die am sozialen Zusammenleben beteiligten Subjekte in die Reflexion über die Grundprinzipien eingehen. Eine solche Beschreibung gibt Rawls mit Hilfe des Begriffs der Gesellschaftsmitglieder als freier und gleicher Personen. Die Theorie der Gerechtigkeit, die er entwirft, erkennt zudem an, dass zumindest die modernen Gesellschaften des Westens durch einen Pluralismus kultureller Wertvorstellungen, Moralauffassungen und religiöser Weltbilder gekennzeichnet sind. Aus diesem Grund postuliert sie, dass die von ihr entworfenen Gerechtigkeitsprinzipien im Mittelpunkt eines „übergreifenden Konsenses“ stehen können, dem die Gesellschaftsmitglieder vom Standpunkt unterschiedlicher Moraltheorien und Werthaltungen zustimmen können.<sup>7</sup> Dies wiederum setzt voraus, dass der Personenbegriff so formuliert werden kann, dass er unabhängig von den divergenten moralischen, kulturellen und religiösen Auffassungen bleibt, die die Gesellschaftsmitglieder vertreten, ohne zu verleugnen, dass Überzeugungen dieser Art für die meisten Menschen eine sinnstiftende und orientierende Funktion besitzen, die ihr Selbstverständnis zutiefst prägt. Auf der anderen Seite darf der Personenbegriff aber nicht so gefasst werden, dass die gemeinsame Perspektive im Dunkeln bleibt, in der sich die Bürgerinnen und Bürger als Mitglieder eines Gemeinwesens bzw. einer politischen Gemeinschaft verstehen und beschreiben. Obwohl er abstrakt genug sein muss, um im Rahmen einander widersprechender moraltheoretischer, philosophischer, religiöser und kultureller Überzeugungssysteme verständlich und anschlussfähig zu sein, ist es nötig, dass der politische Liberalismus „vergleichsweise komplexe Konzeptionen der Person und der Gesellschaft

6 Ich setze im Folgenden voraus, dass sich die Institutionen und Normen der „Grundstruktur“ von solchen abgrenzen lassen, die nicht im Geltungsbereich der von Rawls identifizierten Gerechtigkeitsprinzipien liegen. Vgl. John Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1971, S. 23-27; ders.: Gerechtigkeit als Fairness. Ein Neuentwurf, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2003, S. 31-35; ders.: Politischer Liberalismus, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2003, 7. Vorlesung, S. 367-403.

7 J. Rawls: Politischer Liberalismus, S. 219-265.

verwendet, um seinen Konstruktionen Form und Struktur zu geben“.<sup>8</sup> Er muss von den lebensweltlichen ethischen Überzeugungen der Gesellschaftsmitglieder abstrahieren, ohne deswegen auf einen philosophisch reichhaltigen Personenbegriff zu verzichten, der zur Ausgangsbasis seiner normativen Erwägungen gehört.

Rawls will diesen beiden gegenläufigen Anforderungen gerecht werden, indem er die Gesellschaftsmitglieder in drei verschiedenen Hinsichten als freie und gleiche Personen charakterisiert. Er versteht die Bürgerinnen und Bürger zum Ersten als Teilnehmer an einem System der sozialen Kooperation, an dem sie nicht freiwillig beteiligt sind (wie etwa in den Vereinigungen der Zivilgesellschaft), sondern in das sie durch Geburt eintreten und aus dem sie erst mit ihrem Tod wieder ausscheiden.<sup>9</sup> Er versteht die Gesellschaftsmitglieder zum Zweiten als mit einem „Gerechtigkeitssinn“ und einer spezifischen „Konzeption des Guten“ ausgestattet. Der Begriff des Gerechtigkeitssinns bezeichnet ihre spezifischen Auffassungen darüber, unter welchen Bedingungen die soziale Kooperation gerecht vollzogen wird. Unter dem Begriff ihrer „Konzeptionen des Guten“ ist der Horizont letzter Werte zu verstehen, an denen sich die Bürgerinnen und Bürger in ihrer persönlichen Lebensführung orientieren und deren Verwirklichung im sozialen Leben von ihnen erstrebt wird. Diese beiden Beschreibungen begründen den dritten Aspekt des Personseins, nämlich dass die institutionelle Gestalt der Grundstruktur mit Bezug auf die normativen Ansprüche zu legitimieren ist, die sich aus dem Interesse der Bürgerinnen und Bürger an fairen Kooperationsbedingungen und ihrem individuellen „Guten“ ergeben. Dass die Bürgerinnen und Bürger in diesem Sinne als „selbstbeglaubigende Quellen legitimer Ansprüche“ und damit als Adressaten der Rechtfertigung verstanden werden müssen, ist die quasi-moralphilosophische Grundintuition von Rawls' Gerechtigkeitstheorie.<sup>10</sup>

Rawls gelangt in seinen Ausführungen zu einer klaren Bestimmung des Begriffs der freien und gleichen Person. Er bestimmt den Status dieses Begriffs allerdings nicht ganz eindeutig.<sup>11</sup> Auf der einen Seite will er nicht ausschließen, dass sich die Idee der fairen sozialen Kooperation zwischen freien und gleichen Personen aus einer allgemeineren, moralphilosophischen Theorie ableiten lässt.

8 Ebd., S. 174.

9 Ebd., S. 111.

10 Ich nenne sie quasi-moralphilosophisch, weil es sich um eine moralische Idee handelt, die nicht an eine bestimmte Moraltheorie gekoppelt ist. Rawls schreibt beispielsweise: „Das Vernünftige wird als intuitive moralische Grundidee angesehen.“ (J. Rawls: *Gerechtigkeit als Fairness*, S. 134) Er verzichtet nicht aus Gründen der einfacheren Darstellung oder aufgrund anderer pragmatischer Erwägungen auf eine theoretische Ausarbeitung dieser Idee, sondern weil der politische Liberalismus anderenfalls keine Neutralität gegenüber den von den Bürgerinnen und Bürgern vertretenen Globallehren beanspruchen könnte.

11 Darauf weist Jürgen Habermas in einem Aufsatz über Rawls kritisch hin. Vgl. Jürgen Habermas: „Vernünftig‘ vs. ‚wahr‘ – oder die Moral der Weltbilder“, in: ders., *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1999, S. 95-127.

Zugleich behauptet er aber, dass die Grundideen seiner Theorie ohne weitere philosophische Untersuchung einfach „aus der politischen Kultur einer demokratischen Gesellschaft bekannt oder implizit in dieser Kultur enthalten sind.“<sup>12</sup> Aus diesem Grund glaubt Richard Rorty, dass der politische Liberalismus lediglich eine systematische Rekonstruktion der politischen Kultur westlicher Demokratien sei.<sup>13</sup> Dies trifft freilich nicht zu. Rawls wendet sich zwar ausdrücklich gegen das Vorhaben, die Beschreibung der Bürgerinnen und Bürger als freier und gleicher Personen aus einer vorgängigen Moraltheorie oder anderen philosophischen Auffassungen abzuleiten.<sup>14</sup> Diese Beschreibung gibt aber nicht einfach nur wieder, wofür wir uns in politischen Überlegungen normalerweise halten. Sie ist mehr und etwas anderes als eine quasi-soziologische Beobachtung unseres Selbstbildes, denn sie stellt dar, wie die Mitglieder einer demokratischen Gesellschaft, unabhängig davon, welche Werte ihnen zufälligerweise am Herzen liegen, beschrieben werden *sollten*.

Rawls' Theorie steht zwischen einer mehr oder weniger kantianischen Konzeption der normativen Grundlagen einer gerechten Gesellschaft einerseits, in der diese Grundlagen aus den moralischen Vermögen ihrer Mitglieder (Gerechtigkeitssinn und Konzeption des Guten, Vernunft und Verstand) entwickelt werden sowie einer kulturalistischen Deutung dieser Grundlagen andererseits, in der diese auf eine gemeinsame politische Kultur zurückgeführt werden.<sup>15</sup> Der „übergreifende Konsens“, den die Mitglieder eines funktionierenden demokratischen Gemeinwesens bezüglich des Personenbegriffs miteinander teilen, soll nicht als bloßer Kompromiss zwischen den Wertsystemen und Moralthorien verstanden werden, denen die Bürgerinnen und Bürger anhängen. Er ist mehr als ein Minimalkonsens, der der Schnittmenge der moralisch-politischen Überzeugungen der Gesellschaftsmitglieder entspricht, sondern geht aus moralphilosophischen Überlegungen darüber hervor, wie Personen als Teilnehmer an einem System der sozialen Kooperation vernünftigt zu beschreiben sind.<sup>16</sup> Er ist aber auch nicht aus einer bestimmten weitergehenden philosophischen oder metaphysischen Auffas-

12 J. Rawls: *Gerechtigkeit als Fairness*, S. 56.

13 Richard Rorty: „Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie“, in: ders., *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*, Stuttgart: Reclam 1988, S. 82-125.

14 Allerdings begrüßt Rawls solche Ableitungsversuche ausdrücklich, wenn sie dazu beitragen, den gesellschaftlichen Grundkonsens darüber zu vergrößern, dass wir uns in politischer Hinsicht am besten als Teilnehmer an einer gesellschaftsweiten sozialen Kooperation und als freie und gleiche Personen in seinem Sinne beschreiben sollten.

15 J. Rawls: *Politischer Liberalismus*, S. 85f. u. 185f. In einem anderen Abschnitt spricht Rawls davon, dass er deutlich machen will, „inwieweit eine prozedurale Deutung von Kants Auffassung innerhalb eines vernünftigen empiristischen Rahmens möglich ist“ (J. Rawls: *Politischer Liberalismus*, S. 399).

16 Sie ist mehr als ein bloßer „*modus vivendi*“ und wäre anderenfalls „in der falschen Weise politisch“. Vgl. J. Rawls: *Gerechtigkeit als Fairness*, § 56, S. 287-289; ders.: *Politischer Liberalismus*, S. 235-237.

sung über das Wesen vernünftiger Personen abgeleitet.<sup>17</sup> Er gibt weder bloß faktische Gemeinsamkeiten in einer pluralistischen politischen Kultur an, noch ist er das Resultat einer Ableitung dieser moralisch-politischen Grundsätze auf der Basis umfassender philosophischer oder theologischer Überlegungen. In diesem Sinne ist der Begriff der freien und gleichen Person der politischen Kultur einer Gesellschaft sowohl immanent wie auch transzendent. Er ist ihr immanent, weil er nichts anderes artikuliert als das, was die Bürgerinnen und Bürger im Kontext ihrer politischen Kultur für richtig halten. Er ist für sie transzendent, weil er einen normativen Maßstab ausdrückt, auf dessen Grundlage politische Überzeugungen im Rahmen dieser Kultur kritisiert werden können.

## 2. Dekonstruktion der politischen Gleichheit

In den folgenden beiden Abschnitten werde ich unter Rückgriff auf Jacques Derridas Überlegungen zur politischen Theorie zeigen, dass die Fundierung von Rawls' Theorie in einer „freischwebenden“ Moraltheorie einerseits und in der politischen Kultur einer Gesellschaft andererseits keine gefährliche Ambivalenz in dessen Theoriegebäude darstellt, wie etwa Jürgen Habermas meint.<sup>18</sup> Stattdessen soll deutlich werden, dass diese Ambivalenz sich als Strukturmerkmal der Demokratie verstehen lässt.

Derrida schließt an Aristoteles an, indem er den Begriff der politischen Gemeinschaft unter Bezugnahme auf verschiedene Konzepte der „Freundschaft“ diskutiert, die sowohl Formen der Nahbeziehung zwischen zwei Individuen wie auch Formen der politischen Gemeinschaft artikulieren.<sup>19</sup> Dieses Vorgehen dient der Darstellung einer eigenen, dekonstruktiven Auffassung der politischen Gemeinschaft.<sup>20</sup> Diese Auffassung wird auch in seiner Kritik an Carl Schmitts Theorie des Politischen sichtbar. Schmitts Theorie und Derridas Kritik an ihr sollen daher an dieser Stelle zunächst ganz knapp skizziert werden.

---

17 J. Rawls: Politischer Liberalismus, S. 72f., 79f., 267f.

18 Vgl. Jürgen Habermas: „Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch“, in: ders., Die Einbeziehung des Anderen, S. 65-94, bes. S. 77-87.

19 Die folgenden Ausführungen berücksichtigen aus nahe liegenden Gründen vor allem die Passagen, in denen Derrida politische Begriffe und Modelle der Freundschaft analysiert. Derrida weist darauf hin, dass die Freundschaft sich nach Aristoteles in einem „gerechten“ Verhalten gegenüber einem Individuum zeigt. Zudem besteht das normative Ziel politischen Handelns, so wie es von Aristoteles bestimmt wird, darin, „soviel Freundschaft wie möglich zu stiften“ (Jacques Derrida: Politik der Freundschaft, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002, S. 26f.).

20 Ich verzichte im Rahmen dieser Arbeit auf den Versuch, die komplexe Textur von Derridas Argumentation transparent zu machen und begnüge mich mit einer Interpretationsskizze.

Für Schmitt stellt die Unterscheidung von Freund und Feind die Leitdifferenz dar, an der sich das politische Handeln ausrichtet.<sup>21</sup> Die Kategorien des politischen Denkens und Handelns lassen sich seiner Auffassung nach auf eine Freund-Feind-Semantik zurückführen, durch die festgelegt wird, wer zur eigenen politischen Gemeinschaft gehört und wer nicht. Schmitt betont, dass die Leitunterscheidung von Freund und Feind öffentlich, d. h. für jedes Gemeinschaftsmitglied im Prinzip zugänglich und erfahrbar sein muss. Die Sphäre des Politischen wird auf dieser Grundlage von anderen gesellschaftlichen Sphären wie etwa moralischen Überzeugungen oder kulturellen Traditionen abgegrenzt. Dabei wird unterstellt, dass die Freund-Feind-Unterscheidung von den Mitgliedern der politischen Gemeinschaft implizit oder explizit nachvollzogen werden kann, ohne in ihren subjektiven Vorlieben und Überzeugungen verankert zu sein. Sie darf nicht auf Einstellungen oder Affekte zurückgehen, sondern muss auf die gemeinsame Gegnerschaft gegenüber einer feindlichen Gruppe zurückgeführt werden, die als „rein politischer“ Gegensatz von anderen Gegensätzen, etwa denen des privaten Hasses oder der ökonomischen Konkurrenz allenfalls überlagert, aber nicht auf sie reduziert werden kann. Der Freund-Feind-Gegensatz ist als *Formmerkmal* des Politischen demnach unabhängig davon, wer als Feind identifiziert wird. Letzteres ist Gegenstand empirischer Festlegungen, die als solche nicht zum *Begriff des Politischen* gehören.<sup>22</sup>

Derrida behauptet gegen Schmitt, dass an dieser Differenzierung zwischen dem Politischen und den nicht- oder vorpolitischen Sphären so nicht festgehalten werden kann. Er stellt die von Schmitt vehement proklamierte Autonomie der politischen Sphäre, ihre konzeptionelle Undurchlässigkeit gegenüber anderen gesellschaftlichen Teilsystemen und auch gegenüber empirischen, kulturellen oder natürlichen Differenzen, in Frage. Gegen Schmitt beharrt er darauf, dass empirische, nicht-politische Bestimmungen wesentliche Bedeutung für die Konstitution einer politischen Gemeinschaft haben.<sup>23</sup> Sein eigener Gemeinschaftsbegriff soll daher sowohl berücksichtigen, dass der Freund-Feind-Gegensatz eine formale Idee darstellt, als auch der Tatsache Rechnung tragen, dass die Festlegung, wer der eigenen Gemeinschaft angehört, eine empirische Referenz erfordert:

21 Carl Schmitt: *Der Begriff des Politischen*. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, unveränderter Nachdruck der 1963 erschienenen Auflage, Berlin: Duncker & Humblot 1987.

22 Folglich, schreibt Derrida, „erschöpft sich eine solche Dissoziation [zwischen Freund und Feind, M.W.] nicht in einer bloßen Differenz. Sie ist vielmehr ein genau bestimmter Gegensatz, der Gegensatz selbst. Die fragliche Bestimmung und Bestimmtheit setzt nichts anderes als den Gegensatz voraus“ (J. Derrida: *Politik der Freundschaft*, S. 126).

23 Dies ist auch unabhängig von Derrida vorgetragen worden: „Die Möglichkeit einer klaren Unterscheidung politischer und nichtpolitischer Gegensätze [...] erweist sich in der Quersumme dieser Textbefunde [aus der 2. Auflage von *Der Begriff des Politischen*, M.W.] als begriffliche Fiktion.“ (Norbert Axel Richter: *Grenzen der Ordnung. Bausteine einer Theorie des Politischen nach Plessner und Foucault*, Frankfurt/Main, New York: Campus-Verlag 2005, S. 24)

Sowenig sie sich jemals in Fragen der Sprache oder des Diskurses erschöpft, so wenig bleibt die je verschiedene Verwurzelung des Gegensatzes Freund/Feind in bestimmten Idiomen ihm äußerlich, so wenig läßt sie sich als ein Akzidentelles fassen. Sie gemahnt an die nur zu offenkundige Zugehörigkeit dieser Semantik zu einer Kultur, zu ethnischen, sozialen, politischen (etc.) Organisationsstrukturen, die sich von der Sprache nicht ablösen lassen.<sup>24</sup>

Derrida stützt diese Argumentation auf eine konkurrierende Interpretation der Passagen in Platons *Staat*, auf die sich Schmitt zum Beweis seiner These beruft, dass die Unterscheidung von Freund und Feind seit den Anfängen des politischen Denkens konstitutive Bedeutung für den Begriff der politischen Gemeinschaft hat.<sup>25</sup> Er gesteht Schmitt zunächst zu, dass die Unterscheidung zwischen politischem und privatem Feind (*polemios* vs. *echthros*) in Platons *Staat* auf der Unterscheidung zwischen Krieg mit fremden Familien oder Völkern (*polemos*) und Bürgerkrieg (*stasis*) aufruht. Allerdings wendet er in einem zweiten Schritt ein, dass Schmitt eine wichtige Dimension von Platons Diskurs über Krieg und Bürgerkrieg nicht berücksichtigt:

In eben dieser Reinheit gefaßt, impliziert aber die Unterscheidung *polemios/echthros* bereits einen Diskurs über die Natur (*physis*), von dem man sich fragt, wie Schmitt ihn, ohne eingehendere Betrachtung, seiner allgemeinen Theorie einfügen kann. [...] Ob im *polemos* oder in der *stasis*, die Natürlichkeit des Bandes, welches das griechische Volk oder die griechische Rasse (*Hellenikon genos*) eint, bleibt stets unangetastet. Die Einheit des griechischen *genos* (Geschlecht, Abstammung, Rasse, Familie, Volk etc.) wird durch Verwandtschaft und gemeinsame Herkunft gestiftet. [...] Wie in allen Rassismen, in allen Ethnozentrismen, genauer: in allen Nationalismen der Geschichte, regelt ein *Diskurs über* die Geburt und die Natur, eine *physis* der Genealogie (genauer gesagt: ein Diskurs oder ein Phantasma der genealogischen *physis*) die Bewegung der jeweiligen Gegensätze: Anziehung und Abstoßung, Widerstreit und Einmütigkeit, Krieg und Frieden, Haß und Freundschaft.<sup>26</sup>

Die Freund/Feind-Differenz, die Schmitt als primäre Leitunterscheidung, die den Raum des politischen Denkens und Handelns konstituiert, ansieht, erweist sich bei dessen Gewährsmann Platon als parasitär gegenüber einer kulturalistisch oder ethnozentristisch gefärbten Konzeption des sozialen Gefüges. Vielmehr wird es erst durch die Referenz auf eine gemeinschaftsstiftende ethnische Gleichheit möglich, zwischen Freund (*philos*) und Feind (*polemios*) zu unterscheiden. Allerdings ist diese These näher zu qualifizieren. Die der politischen Unterscheidung von Freund und Feind vorgängige „natürliche“ Verbundenheit in einer gemeinschaftsstiftenden ethnischen Zugehörigkeit erweist sich nämlich bei näherem Hinsehen als Effekt einer diskursiven Konstruktion:

24 J. Derrida: Politik der Freundschaft, S. 132.

25 C. Schmitt: Der Begriff des Politischen, S.29f.

26 J. Derrida: Politik der Freundschaft, S. 135f.

Denn ein genealogisches Band ist niemals durch und durch real; seine unterstellte Wirklichkeit ist keiner Anschauung je gegeben, sie ist gesetzt, konstruiert, induziert, sie impliziert bereits einen symbolischen Diskurseffekt, eine „legal fiction“, wie es bei Joyce, im *Ulysses*, von der Vaterschaft heißt. [...] Alle Politiken, alle politischen Diskurse, die sich auf „Geburt“ und „Abstammung“ berufen, treiben Mißbrauch mit dem, was nur ein in diese gesetzter Glaube sein kann, manche würden von einem bloßen Glauben, andere von einem Glaubensakt sprechen. Alles, was innerhalb des politischen Diskurses auf die Geburt, die Natur oder die Nation sich beruft – ja selbst auf die Nationen oder die universale Nation der menschlichen Brüderlichkeit –, dieser ganze Familiarismus besteht in einer Renaturalisierung jener „Fiktion“.<sup>27</sup>

Die politische Gleichheit besteht somit weder *rein begrifflich*, etwa im Sinne von Schmitts Unterscheidung von Freund und Feind, noch besteht sie *bloß empirisch* als Referenz auf gegebene, natürliche oder kulturelle Tatsachen. Sie wird diskursiv als scheinbar empirisch gegebenes soziales Band konstruiert und fungiert zudem als normatives Ideal, an dem sich dessen empirische Exemplifizierungen wie an einem Maßstab messen lassen.<sup>28</sup> Die Idee der Gleichheit erfordert eine empirische Bezugnahme auf etwas, das doch in „keiner Anschauung je gegeben“ werden kann.<sup>29</sup>

Im Folgenden will ich mich einigen Implikationen dieser empirisch-transzendentalen Konzeption der politischen Gleichheit zuwenden. Eine wichtige Frage ist dabei zunächst, ob sich Derridas Deutung des Gemeinschaftsbegriffs überhaupt mit der Idee einer Gemeinschaft von miteinander kooperierenden Individuen in Verbindung bringen lässt, auf die Rawls seine Gerechtigkeitstheorie aufbaut. Auf den ersten Blick scheinen Rawls' Überlegungen mit der Behauptung Derridas, dass sich die Gleichheit der Bürgerinnen und Bürger in einem politischen Gemeinwesen einer naturalisierten und zugleich a priori konstruierten Homogenität verdankt, unvereinbar zu sein. Die „soziale Einheit“, die eine politi-

---

27 Ebd., S. 138.

28 Ebd., S. 135.

29 Vgl. Jacques Derrida: „Die *différance*“, in: ders., *Randgänge der Philosophie*, 2. Aufl., Wien: Passagen-Verlag 1999, S. 31-56. Der Begriff einer politischen Gemeinschaft, die dem Ideal der „universellen Brüderlichkeit“ genügt und andere Grundbegriffe der praktischen Philosophie (wie „Demokratie“ und „Gerechtigkeit“) unterscheiden sich in logischer Hinsicht nicht von der Kategorie des Phonems, die Derrida in diesem Text zur Darstellung seiner metaphysikkritischen Auffassungen heranzieht. Sie bezeichnen Konzepte, deren Unabhängigkeit von aller Erfahrung einerseits vorausgesetzt werden muss und die andererseits ohne jeden Inhalt wären, wenn sie sich nicht in Anschauungen manifestieren würden. Als solche schweben diese Ideen und Ideale nicht „platonistisch“ über ihren Manifestationen in der empirischen Wirklichkeit, sondern können nur durch den differentiellen und zeitlichen Verweis einzelner Exemplifizierungen aufeinander erfasst werden. Es handelt sich weder um bloße Abstraktionen von empirischen Gegebenheiten, noch um reine „Gedankendinge“, die unabhängig von konkreten Exemplifizierungen bestehen könnten.

sche Gemeinschaft kennzeichnet, hat Rawls zufolge nämlich den von ihren Mitgliedern geteilten Personenbegriff zur Grundlage:

Die soziale Einheit wird nicht länger auf eine durch einen gemeinsamen religiösen Glauben oder eine gemeinsame philosophische Lehre vorgegebene Konzeption des Guten gegründet, sondern auf eine gemeinsame öffentliche Gerechtigkeitskonzeption, die der Konzeption des Bürgers als freier und gleicher Person in einem demokratischen Staat entspricht.<sup>30</sup>

Im Laufe der bisherigen Ausführungen dürfte deutlich geworden sein, dass Rawls zwei mögliche Weisen verwirft, die soziale Einheit einer demokratischen Gesellschaft auf den Begriff der freien und gleichen Person zu gründen. Es ist weder eine vorgebliche natürliche oder kulturelle Gemeinsamkeit, die die Bürgerinnen und Bürger als freie und gleiche Personen miteinander verbindet, noch eine Gleichheit hinsichtlich einer bestimmten moralischen Eigenschaft oder Qualität, die ihnen aufgrund ihrer Zugehörigkeit zur menschlichen Gattung oder als schlechthin vernünftigen Wesen zukäme.<sup>31</sup> Eine überraschende Verbindung zu Derridas Auffassung ergibt sich bezüglich des Status des Personenbegriffs. Rawls' Konzeption der Bürgerinnen und Bürger ist mit dem Anspruch verbunden, dass sie gleichermaßen in einer geteilten politischen Kultur wie in den verschiedenen, einander teilweise widersprechenden „umfassenden Lehren“ verankert sein soll. Sie soll unabhängig von einer bestimmten religiös oder moralphilosophisch begründeten Beschreibung der Gesellschaftsmitglieder gelten. Und sie soll unabhängig von weitergehenden Auffassungen darüber sein, welche gesellschaftlichen Grundprinzipien für alle Bürgerinnen und Bürger gut und richtig sind. Zugleich soll der Begriff der freien und gleichen Person aber „unvernünftige“ Lehren und Ansprüche ausschließen. Diese sind dadurch bestimmt, dass sie das „liberale Legitimitätsprinzip“ verletzen oder auf irrationalen Erwartungen beruhen.<sup>32</sup>

Das liberale Legitimitätsprinzip besagt, „daß die Ausübung politischer Macht nur dann angemessen und zu rechtfertigen ist, wenn sie in Übereinstimmung mit einer Verfassung geschieht, von der wir vernünftigerweise erwarten können, daß

30 J. Rawls: *Politischer Liberalismus*, S. 421.

31 Für Rawls ist es zwar wichtig festzuhalten, dass die Bürgerinnen und Bürger sich grundsätzlich in einem bestimmten Staat wiederfinden. Gerechtigkeitsrelevant ist aber nur die Tatsache, dass sie in diese Gemeinschaft nicht freiwillig ein- und austreten können und nicht etwa, dass diese Zugehörigkeit eine bestimmte genealogische oder „transzendente“ Verbundenheit bedeuten würde.

32 Als irrational gelten Ansprüche und Forderungen, die Güter und Ressourcen zur Erreichung persönlicher Ziele verlangen, die über das hinausgehen, was die Gesellschaft im Rahmen fairer Kooperationsverhältnisse zur Verfügung stellen kann. Deswegen wird in der gerechten Grundstruktur nur der faire Wert der politischen Freiheiten, nicht aber der faire Wert der übrigen Freiheiten durch entsprechende Ressourcenallokation garantiert. Vgl. J. Rawls: *Gerechtigkeit als Fairness*, S. 234f.

alle Bürger sie im Lichte der von ihnen bejahten Grundsätze und Ideale anerkennen.<sup>33</sup> Für die soziale Einheit einer demokratischen Gesellschaft ist dieses Prinzip von grundlegender Bedeutung, denn es legt fest, unter welchen Bedingungen die politischen Subjekte eine politische Ordnung als Resultat ihrer eigenen Selbstbestimmung ansehen können. Dies ist der Fall, wenn die in der Verfassung niedergelegten verbindlichen Normen durch alle Bürgerinnen und Bürger anerkannt werden können, wobei diese in ihren Anerkennungsakten wiederum berücksichtigen müssen, dass die getroffenen Regelungen nicht nur für sie selbst rational, sondern auch aus der Perspektive der anderen vertretbar sind.

Diese Reziprozitätsforderung kann klarerweise noch nicht als *Kriterium* verstanden werden, das zu entscheiden erlaubt, *welche* Normen rational akzeptiert werden können. In der von Rawls modellierten fiktiven Situation der Entscheidung über die Grundprinzipien einer gerechten Gesellschaft benötigen die Bürgerinnen und Bürger aber ein solches Kriterium, das ihre Entscheidungen anleitet und bestimmen kann.<sup>34</sup> Aus diesem Grund operationalisiert Rawls das liberale Legitimitätsprinzip mit Hilfe der hypothetischen Konstruktion eines „Urzustandes“, der es möglich macht zu erkennen, von welchen politisch-philosophischen Grundsätzen sich die Bürgerinnen und Bürger bei der Einigung über eine Verfassung leiten lassen.

Zu den einschränkenden Bedingungen des Urzustandes gehört, dass die fiktiven Vertreter der Bürgerinnen und Bürger in der Entscheidungssituation in Unkenntnis darüber urteilen, *welche* Individuen sie vertreten und *wie deren* „Konzeptionen des Guten“ konkret aussehen. Stattdessen teilen sie allgemeine philosophische Überzeugungen darüber, welche Eigenschaften vernünftige und rationale Individuen aufweisen, die sich auf eine gerechte Grundordnung zu einigen vermögen. Zum Urzustand gehören, schreibt Rawls,

verschiedene allgemeine Annahmen über menschliche Wünsche und Fähigkeiten, über charakteristische Phasen und Erfordernisse der menschlichen Frühentwicklung, über gegenseitige soziale Abhängigkeit und über vieles andere mehr. Wir benötigen zumindest ein ungefähres Verständnis rationaler Lebenspläne, das erklärt, warum diese normalerweise eine bestimmte Struktur haben und inwiefern ihre Entstehung, Veränderung und Verwirklichung von den Grundgütern abhängig ist.<sup>35</sup>

33 J. Rawls: Politischer Liberalismus, S. 317. Durch die so bestimmte Beschränkung auf das „Vernünftige“ unterscheidet sich die politische Gleichheit von der bloß „formalen Gleichheit“. Diese fordert lediglich, gleiche Fälle gleich und ungleiche Fälle ungleich zu behandeln, impliziert aber keine darüber hinausgehenden Aussagen über die Vernünftigkeit und Legitimität von Gerechtigkeitsprinzipien. Vgl. dazu Stefan Gosepath: Gleiche Gerechtigkeit. Grundlagen eines liberalen Egalitarismus, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2004, S. 119-124.

34 Vgl. J. Rawls: Gerechtigkeit als Fairness, S. 136 und die revidierte Fassung der beiden Gerechtigkeitsprinzipien ebd., S. 78 sowie ders.: Politischer Liberalismus, S. 329 u. S. 422.

35 J. Rawls: Politischer Liberalismus, S. 425.

Die für das liberale Legitimitätsprinzip grundlegende Idee der reziproken Rechtfertigung lässt dagegen weitgehend offen, wie die Subjekte zu beschreiben sind, die Proponenten und Adressaten im Prozess der Rechtfertigung darstellen. In der Konstruktion des „Urzustandes“, die das Legitimitätsprinzip konkretisiert, sind sie dagegen schon durch die von Rawls vorgeschlagenen „allgemeinen Annahmen“ näher bestimmt.<sup>36</sup>

Dass die Bürgerinnen und Bürger für die Zwecke der Gerechtigkeitstheorie so zu beschreiben sind, wie es die soeben zitierte Passage andeutet, ist eine Voraussetzung, die unter der Annahme gerechtfertigt ist, dass die Gesellschaftsmitglieder sie auf der Basis einer im Rahmen eines „übergreifenden Konsenses“ geteilten politischen Kultur akzeptieren können.<sup>37</sup> Der Begriff der Bürgerinnen und Bürger als freier und gleicher Personen unterliegt somit derselben Logik, wie die Ideale der „politischen Freundschaft“ und der „universellen Brüderlichkeit“, deren Konzeptualisierung Derrida in *Politik der Freundschaft* untersucht. Die „allgemeinen Annahmen“ darüber, wie die Gesellschaftsmitglieder als gleiche Personen empirisch zu beschreiben sind, sind notwendig exklusiver als das a priori konstruierte „Ideal des Staatsbürgers“. Erst diese Diskrepanz macht es möglich, diese Rechtsnormen und die mit ihnen verbundenen Unterstellungen als legitim zu rechtfertigen oder sie als illegitim abzulehnen und gegebenenfalls zu korrigieren.<sup>38</sup> Sie erzeugt einen „übermäßigen“ Gerechtigkeitsanspruch des liberalen Legitimitätsprinzips, der die in Verfassungsgrundsätze und Gesetze investierten „allgemeinen Annahmen“ reflexiv zu korrigieren erlaubt.<sup>39</sup>

36 Vgl. ebd., S. 317, wo Rawls im Zusammenhang mit dem Legitimitätsprinzip vom „Ideal des Staatsbürgers“ spricht.

37 Rawls bringt den Zusammenhang zwischen empirischen und normativen Elementen in seiner methodischen Konzeption eines „Überlegungsgleichgewichts“ zwischen umfassenden, theoretisch konstruierten Prinzipien und durch moralische Intuitionen und Traditionen geprägten Einzelurteilen zum Ausdruck. Vgl. dazu J. Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit, S. 65-73 und ders.: Gerechtigkeit als Fairness, § 10, S. 59-63.

38 Rawls bezeichnet dies als eine „Pflicht zur Bürgerlichkeit“: „Da nun die Ausübung politischer Macht legitim sein muß, wird uns durch das Ideal des Staatsbürgers eine moralische (keine rechtliche) Pflicht auferlegt – die Pflicht zur Bürgerlichkeit [*civility*] –, in der Lage zu sein, anderen zu erklären, inwiefern die von uns in grundlegenden Fragen vertretenen politischen Grundsätze und politischen Vorhaben von politischen Werten der öffentlichen Vernunft getragen werden. Zu dieser Pflicht gehört auch die Bereitschaft, anderen zuzuhören, und eine faire Gesinnung, wenn es darum geht, zu entscheiden, wann man vernünftigerweise Zugeständnisse an die Auffassungen anderer machen sollte.“ (J. Rawls: Politischer Liberalismus, S. 317f.)

39 Vgl. Jacques Derrida: Gesetzeskraft. Der ‚mystische Grund der Autorität‘, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2001, S. 57. Jürgen Habermas interpretiert Rawls’ Theorie dagegen als eine statische Auffassung, die ein für allemal gültige Prinzipien für eine demokratische Verfassung und Gesetzgebung darlegen will und daher nicht genügend Raum für zivilgesellschaftliche Aktivitäten zur Verbesserung der demokratischen Inklusion lässt. Vgl. dazu J. Habermas: „Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch“, S. 179 u. 191. Rawls hat diese Kritik in seiner Erwiderung zurückgewiesen. Vgl. John Rawls: „Erwiderung auf Habermas“, in: Wilfried Hinsch (Hg.),

Folgt man dieser Argumentation, dann könnte man Derridas Position so verstehen, dass Derrida darauf aufmerksam macht, dass der politische Liberalismus in seiner Darstellung des demokratischen Ideals um eine Logik der reflexiven Selbstkorrektur demokratischer Institutionen ergänzt werden muss. Eine Konsequenz dieser Ergänzung ist ein Begriff des Politischen, der sich deutlich von dem der liberalen Tradition unterscheidet, ihm aber nicht unbedingt widerspricht. Derrida fasst das Politische nicht als Diskurs- und Handlungssphäre, in denen die Regeln und Institutionen des gemeinschaftlichen Zusammenlebens festgelegt werden, sondern als geschichtlichen Prozess, in dem sich die empirische Konkretisierung und der normative Anspruch des Ideals der Demokratie wechselseitig aufeinander beziehen.<sup>40</sup> Seine Theorie des Politischen widerstreitet in dieser Lesart dem politischen Liberalismus nicht, sondern sie hebt seine dynamisch-prozessualen Aspekte hervor, die bei Rawls kaum zur Sprache kommen.<sup>41</sup>

### 3. Korrektur der liberalen Theorie

Diese Interpretation von Derridas politischer Philosophie ist von einer Deutung zu unterscheiden, in der Derrida als *Kritiker* der liberalen politischen Theorie erscheint.<sup>42</sup> So ist unter Rückgriff auf Derrida gegen den politischen Liberalismus

---

Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1997, S. 196-262, bes. S. 218-222.

40 Dies kommt u. a. in den Ausführungen zum Verhältnis von Recht und Politik auf den letzten Seiten des ersten Teils von *Gesetzeskraft* und in der Darstellung des Verhältnisses von Politischem und Geschichte in *Marx' Gespenster* zum Ausdruck. Vgl. J. Derrida: *Gesetzeskraft*, S. 57f. und ders.: *Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2004, S. 109.

41 Zu diesem Ergebnis gelangt auch Torsten Hitz in seiner aufschlussreichen Studie über Derridas politische Philosophie. Vgl. Torsten Hitz: *Jacques Derridas praktische Philosophie*, Paderborn, München: Wilhelm Fink Verlag 2005, S. 73-87 u. 148-165. Wie mir scheint, geht Hitz aber zu einseitig davon aus, dass es Derrida letztlich darum geht, gegen die aristotelische Tradition der praktischen Philosophie geltend zu machen, dass das Streben nach Gerechtigkeit einen „unbedingten Wahrheitsanspruch“ (ebd., S. 164) voraussetzt. Mir scheint es wichtig, daneben auch zu berücksichtigen, dass Derrida immer wieder auf die unaufhebbare Kontingenz und Immanenz von Wahrheits- und Richtigkeitskriterien in unserer ethisch-politischen Praxis verweist. Mindestens ebenso sehr, wie Derrida als „ein Platoniker, der im Peripatos beharrlich seine Fragen stellt“ (ebd., S. 180) angesehen werden kann, ist er als Anti-Platoniker zu verstehen, der der „platonischen“ Forderung nach sicherem Wissen über das normativ Richtige mit skrupulösen Vorbehalten begegnet. Die hermeneutischen Schwierigkeiten, denen die Derrida-Exegese nach wie vor gegenüber steht, hängen auf symptomatische Weise mit der Schwierigkeit zusammen, dass sich seine Philosophie scheinbar unvereinbaren theoretischen Haltungen und Traditionen zuordnen lässt. Dies ist nicht nur mit Blick auf Platon und Aristoteles, sondern auch mit Blick auf Kant und Hegel der Fall.

42 Für diese Deutung und zum Folgenden vgl. Christoph Menke: *Spiegelungen der Gleichheit*, erw. Taschenbuchausgabe, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2004.

eingewandt worden, dass dessen Begriff der politischen Gleichheit zu kurz greift, weil sie vom konkreten Inhalt des Gerechtigkeitsinns sowie den individuellen „Konzeptionen des Guten“ der Bürgerinnen und Bürger abstrahiert. Mit Derrida, so der Einwand, ließe sich dagegen geltend machen, dass das normative Ideal einer demokratischen Gesellschaft sich nicht darin erschöpft, jedem die gleichen Rechte und Ansprüche unabhängig von seiner konkreten Auffassung des für ihn Guten zuzugestehen. Vielmehr sollen die Bürgerinnen und Bürger auch mit Blick auf ihr je individuelles Streben nach einem gelungenen Leben und einer gerechten Gesellschaft als „selbstbeglaubigende Quellen legitimer Ansprüche“ aufgefasst werden. Diese Anforderung wird in *Politik der Freundschaft* in einer Passage formuliert, in der Derrida, wie bereits am Ende des ersten Teils von *Gesetzeskraft*, davon spricht, dass die Idee der Gerechtigkeit ein „politisches Begehren“ auf den Plan ruft, das danach strebt, die moralischen Ansprüche, die von den Individuen als Einzelnen ausgehen, in einen Gleichheitsbegriff zu integrieren, der diesen Ansprüchen Rechnung trägt:

Keine Demokratie ohne Achtung vor der irreduziblen Singularität und Alterität. Aber auch keine Demokratie ohne „Gemeinschaft der Freunde“ (*koina ta philon*), ohne Berechnung und Errechnung der Mehrheiten, ohne identifizierbare, feststellbare, stabilisierbare, vorstellbare, repräsentierbare und untereinander gleiche Subjekte. Diese beiden Gesetze lassen sich nicht aufeinander reduzieren; sie sind in tragischer und auf immer verletzender Weise unversöhnbar. Die Verletzung bricht zugleich mit der Notwendigkeit auf, seine Freunde zählen, die anderen abzählen, mit den Seinen haushalten, sie einer Ökonomie unterwerfen zu müssen – dort, wo jeder andere ganz anders ist. Dort, wo indessen jeder in *gleicher* Weise ganz anders ist. Schwerwiegender als ein Widerspruch, hält die Kluft zwischen diesen beiden Gesetzen auf immer das politische Begehren wach.<sup>43</sup>

In demokratischen Gesellschaften ist demnach die adäquate Entfaltung des Gleichheitsideals mit Blick auf die heterogenen sittlichen Einstellungen der Bürgerinnen und Bürger der eigentliche Gegenstand politischer Prozesse. Das „politische Begehren“ richtet sich, wie Derrida an der gleichen Stelle sagt, auf die kognitiven und normativen „Schemata“, die der politischen Gleichheit zugrunde liegen.<sup>44</sup> Die von Rawls vorgeschlagene Konzeption der politischen Gleichheit lässt sich als ein solches „Schema“ verstehen, weil in ihrem Rahmen jede Person als „in gleicher Weise ganz anders“, nämlich als vernünftig und rational aufgefasst wird. Dem stellt Derrida eine Konzeption des demokratischen Ideals gegenüber, derzufolge die Individuen in der demokratischen Politik in ihrer Einzigartigkeit („dort, wo jeder andere ganz anders ist“<sup>45</sup>) zu berücksichtigen sind. Mit

43 J. Derrida: *Politik der Freundschaft*, S. 47.

44 Ebd.

45 Derrida greift damit eine mehrdeutige Formel von Levinas („*tout autre est tout autre*“) auf.

Derrida könnte gegen Rawls geltend gemacht werden, dass das Ideal der Einbeziehung und Berücksichtigung nicht nur in einer primären Gleichheit der Individuen als Teilnehmern an der sozialen Kooperation gründet, sondern ebenso Einzelne als Träger einer (zumindest potentiell) unendlichen Vielzahl von Ansprüchen voraussetzt, die von Person zu Person differieren und in den „Schemata“ der politischen Gleichheit nur ungenügend berücksichtigt werden können.

In dieser Lesart macht die Dekonstruktion gegen das Gleichheitsverständnis des politischen Liberalismus eine „tragische“ Logik unvereinbarer Anforderungen oder Ansprüche geltend, die in das liberale Legitimitätsprinzip eingeschrieben ist. Sie formuliert eine unauflösbare Spannung zwischen den je individuellen Ansprüchen und den „allgemeinen Annahmen“, die die politische Gleichheit unvermeidbarerweise impliziert. Rawls' Theorie wäre folglich nicht nur um eine historisch-prozessuale Komponente zu ergänzen, sondern auch für ihren unzulänglichen Gleichheitsbegriff zu kritisieren, weil dieser von der Besonderheit der Bürgerinnen und Bürger als einzigartigen Individuen auf problematische Weise abstrahiert.

Wie bis hierhin deutlich wurde, kann das individuelle Gute entgegen der Auffassung des politischen Liberalismus nicht ohne weiteres mit dem gemeinschaftlichen Guten, das den Werten entspricht, die der politischen Grundordnung einer Gesellschaft zugrunde liegen, versöhnt werden. Wie Rawls vorschlägt, kann der Liberalismus zwar verlangen, dass die individuellen „Konzeptionen des Guten“ der Individuen hinter die gemeinschaftlichen Werte zurücktreten, wenn sie nicht Teil des übergreifenden Wertehorizontes sind, der den gesellschaftlichen Konsens über die der Grundordnung zugrunde liegenden Grundwerte trägt. Aber gerade aus diesem Grund kann sein Ansatz eben nicht ausschließen, dass berechtigte Anliegen von Individuen, seien sie nun als Staatsbürger anerkannt oder nicht, übersehen und entwertet werden, weil sie aufgrund des dominierenden „Schemas“ der Gleichheit nicht als relevant anerkannt werden. Ebenso wie die Praxis richterlicher Entscheidung, die Derrida in *Gesetzeskraft* als extremes Beispiel analysiert, ist die demokratische Politik auf freie Urteile angewiesen, deren Verfasstheit verhindert, dass das politische System der Demokratie aus sich selbst heraus sicherstellen kann, dass die in diesen Urteilen vorgenommene „Schematisierung“ politischer Ansprüche oder verfassungsmäßig garantierter gleicher Rechte in der richtigen Weise erfolgt.<sup>46</sup>

Jürgen Habermas hat gegen diese dekonstruktive Korrektur des politischen Liberalismus eingewandt, dass die im demokratischen Rechtsstaat wirksame „Verschränkung“ zwischen den politischen Aushandlungsprozessen und der Rechtsform legitimer Verfassungs- und Verfahrensgrundsätze die Einbeziehung der Ausgeschlossenen prinzipiell ermöglicht. Die Fehlbarkeit der rechtlich-politischen „Schematisierung“ von Gleichheitsnormen führt demnach nicht zu

46 Zur Interpretation von *Gesetzeskraft* vgl. den Beitrag von Christoph Menke in diesem Band.

einem „tragischen“ Gegensatz zwischen den individuellen Vorstellungen vom Guten sowie den gleichen Rechten und Pflichten der Bürgerinnen und Bürger, sondern nur zu einer vorübergehenden Diskrepanz zwischen den im öffentlichen politischen Diskurs faktisch anerkannten Themen und Werten sowie den Anliegen derjenigen Individuen, die *de facto* von diesem Diskurs ausgeschlossen sind oder nicht hinreichend Gehör finden. Die Erfahrung des Scheiterns demokratischer Berücksichtigung kann in dieser Perspektive gerade nicht auf die Logik demokratischer Prozesse und Institutionen zurückgeführt werden, sondern muss ein ihnen äußerliches Versagen darstellen.<sup>47</sup>

Habermas und Derrida stimmen darin überein, dass die Erklärung dieses Scheiterns sich „auf die Semantik des weltanschaulichen Hintergrundes erstrecken [muss], der die Interpretation von Gleichheitsnormen zu Gunsten herrschender Wertvorstellungen präjudiziert.“<sup>48</sup> Beide sind zudem der Meinung, dass in demokratischen Prozessen universalistische Geltungsansprüche eine Rolle spielen, die im Rahmen eines kulturell imprägnierten Vorverständnisses interpretiert werden, das die „allgemeinen Annahmen“ bzw. „Schemata“ der Gleichheit prägt, die in den demokratischen Institutionen und Entscheidungen zur Entfaltung kommen. Dissens besteht hinsichtlich der Tragweite dieser Erklärung. Im Gegensatz zur dekonstruktiven Lesart des Liberalismus begründet die Möglichkeit einer weltanschaulich bedingten Verzerrung des Gleichheitsideals in Habermas' Deutung lediglich ein „fallibilistische[s] Bewusstsein“, das sich darüber klar ist, dass „ihrer grammatischen Form nach universell[e] Sätze [...] auf der semantischen Ebene gegen die partikularistische Deutung der darin verwendeten Grundbegriffe – wie ‚Person‘ oder ‚Mensch‘ – keineswegs immun sind.“<sup>49</sup> Die historische Erfahrung, dass auf Universalisierung angelegte Begriffe und Sätze „partikularistisch“ verzerrt wurden, erlaubt nicht zu schließen, dass die Fehldeutung ihres universellen Sinns eine Möglichkeit darstellt, mit der die demokratische Praxis der Einbeziehung und Berücksichtigung unaufhörlich konfrontiert ist. Denn mit der Idee des Gerechten im Unterschied zur Idee des Guten verfügen die Bürgerinnen und Bürger über einen unabhängigen Maßstab, auf den sie zurückgreifen können, um festzustellen, ob die vom individuellen Guten gespeisten An-

47 Derrida schreibt in der oben auszugsweise zitierten Passage über das Hin und Her zwischen Bedingtem und Unbedingtem, das demokratische Prozesse in seinen Augen beherrscht, dass die Demokratie „das *autos* dieser dekonstruktiven Auto-Delimitation“ (J. Derrida: Politik der Freundschaft, S. 156) sei. Es liegt gewissermaßen im Wesen der Demokratie, partikularistische Verzerrungen, die von den in demokratischen Systemen wirksamen Schemata der Gleichheit ausgehen, zu korrigieren. Die inhaltliche Füllung des formalen Ideals der Einbeziehung und Berücksichtigung ist von vornherein ein selbstbezügliches Unterfangen.

48 Jürgen Habermas: „Kulturelle Gleichbehandlung – und die Grenzen des postmodernen Liberalismus“, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 51 (2003), S. 367-394, hier: S. 377.

49 Ebd.

sprüche und politischen Ideen berechtigt sind.<sup>50</sup> Explizit gemacht wird dieser Maßstab durch das in *Faktizität und Geltung* entwickelte „Demokratieprinzip“, das als adäquate Konkretisierung des Gerechten für den Bereich der Politischen erlaubt, die Gültigkeit von Verfassungsgrundsätzen, Gesetzen und politischen Entscheidungen zu beurteilen.<sup>51</sup>

Dem „semantischen“ Argument, dass das Schema der Gleichheit „ein abstrakt Allgemeines ist, das dem individuellen Leben einzelner Personen Gewalt antun muss“,<sup>52</sup> stellt Habermas einen „pragmatischen Sinn der ‚Allgemeinheit‘ von demokratisch gerechtfertigten Normen“<sup>53</sup> gegenüber, der darauf zurückgeht, dass die Bürgerinnen und Bürger als *Teilnehmer* an politischen Meinungs- und Willensbildungsprozessen partizipieren. Dies bewirkt, dass sie in die öffentlichen politischen Diskurse als Individuen, „die ihre individuellen Lebensziele nicht auf existenziell unzumutbare Weise einschränken lassen wollen, auch in die Perspektive der Gerechtigkeit Eingang finden.“<sup>54</sup> Als gleichberechtigte Teilnehmer an einem demokratischen Willensbildungsprozess können sie die Zumutungen, die die Forderung nach gleicher Berücksichtigung aller für ihre Konzeptionen des Guten bereithält, als Einschränkungen erkennen, die ihnen mit Gründen auferlegt wurden, denen sie frei zustimmen können. Das ist der Fall, weil die Zumutungen, die das normative Primat der Gleichheit für die ethischen Auffassungen jedes Einzelnen bedeutet, in den demokratischen Willensbildungsprozessen selbst reflektiert werden.<sup>55</sup> Ein „Schema“ der Gleichheit, dem sie sich unterwerfen, wäre folglich keine heteronome Doktrin, sondern Ausdruck ihrer autonomen Selbstbestimmung. Habermas glaubt schlussfolgern zu dürfen, dass die „beiden opponierenden Perspektiven der Gerechtigkeit und des ‚guten Lebens‘ [...] aus guten normativen Gründen auf asymmetrische Weise [nämlich zugunsten eines Vorrangs des Gerechten vor dem individuellen Guten, statt eines unauflöslichen Widerstreits zwischen beiden, M.W.] miteinander verschränkt [bleiben]“.<sup>56</sup>

Im Unterschied zur in dieser Hinsicht eher quietistischen Position von Rawls will Habermas mit Derrida auf der einen Seite am universalistischen Charakter

---

50 „Selektive Lesarten universalistischer Grundsätze sind symptomatisch für die unvollständige Differenzierung zwischen dem ‚Gerechten‘ und dem ‚Guten‘. Aber die historische Erfahrung, dass wir in dieser Hinsicht glücklicherweise *auch* lernen können, belegt nicht die paradoxe Natur des *Projekts*, überhaupt gleiche ethische Freiheiten für alle zu gewährleisten.“ (ebd.)

51 Die abstrakte, gegenüber den Sphären der Moral und des Politischen noch neutrale Idee der Gerechtigkeit artikuliert Habermas mit Hilfe des Diskursprinzips, aus dem er das Demokratieprinzip durch Hinzufügung einschränkender Bedingungen ableitet. Vgl. Jürgen Habermas: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1998, Kap. III, S. 109-165.

52 J. Habermas: „Kulturelle Gleichbehandlung“, S. 378.

53 Ebd., S. 379.

54 Ebd.

55 Vgl. ebd., S. 380.

56 Ebd.

der normativen Imperative festhalten, aus denen sich die Forderung nach Berücksichtigung und Beteiligung in demokratischen Prozessen speist. Auf der anderen Seite besteht er im Kontext seiner Theorie der demokratischen Willensbildung darauf, die mit diesen Imperativen verbundenen Geltungsansprüche pragmatisch umzudeuten, um die Spannung zu entschärfen, die Derridas Kritik an Rawls sichtbar gemacht hat. Er deflationiert die normativen Ansprüche, die mit der leitenden Idee der Einbeziehung und Berücksichtigung der Betroffenen verbunden sind. Dass die Bürgerinnen und Bürger ihre Anliegen in einer demokratischen Öffentlichkeit artikulieren und in die diskursiven Kanäle der parlamentarischen Institutionen einspeisen können, löst demnach die Spannung zwischen den „allgemeinen Annahmen“, die mit der vorherrschenden Konzeption der politischen Gleichheit verbunden sind, und den heterogenen Werten, mit denen sie sich identifizieren.

Allerdings ist dieses Argument wenig überzeugend, denn die *pragmatische* Deflationierung des Prinzips der gleichen Berücksichtigung entschärft die Spannung nicht, die das demokratische Gleichheitsideal *semantisch* erzeugt. Zwar mag es wahr sein, dass „die allgemeinen Normen, die nach diskursiver Berücksichtigung der antizipierten Ausgrenzungen und Einschränkungen allgemeine Zustimmung gefunden haben“ den „performativ“ eingestellten Betroffenen „nicht mehr – vor allem: nicht wegen ihrer Gleichheit verbürgenden Allgemeinheit – als fremde, ihr individuelles Leben verstümmelnde Gewalt“<sup>57</sup> gegenüberreten, weil sie sich diese „Gewalt“ selbst als Teilnehmer an demokratischen Willensbildungsprozessen zurechnen können. Und es ist richtig, dass diese allgemeinen Normen nicht aufgrund ihrer logisch-semantischen Eigenschaften legitim sind, sondern weil die Vermutung „rationaler Akzeptabilität“ für sie spricht.<sup>58</sup> Aber damit wird die Spannung nicht aufgelöst, die daraus resultiert, dass die Vermutung, dass die von bestimmten Rechtsnormen und politischen Entscheidungen Betroffenen diesen mit guten Gründen zustimmen können, einem Ideal entspringt, dessen Erfüllung in der politischen Praxis nur angezielt, aber nicht garantiert werden kann. Die „Fallibilität“ der Interpretationen des „Gerechten“, die auf den Einfluss des „weltanschaulichen Hintergrunds“ zurückgeht, mit dem alle Aneignungsversuche verwoben sind, spricht nicht für, sondern gerade gegen den Vorschlag, die normativen Ansprüche zu ermäßigen, die die Mitglieder eines demokratischen Gemeinwesens an es herantragen.

Habermas postuliert, dass legitime Rechtsnormen den Filter des Demokratieprinzips passieren müssen, welches besagt, dass nur jene Rechtsnormen gültig sind, „die in einem ihrerseits rechtlich verfaßten diskursiven Rechtsetzungsprozeß die Zustimmung aller Rechtsgenossen finden können.“<sup>59</sup> Auch das Demokratieprinzip formuliert zunächst einmal nur einen idealen Maßstab, der ohne wei-

57 Ebd., S. 380.

58 Vgl. J. Habermas: Faktizität und Geltung, S. 133.

59 Ebd., S. 141.

tergehende Qualifizierung offen lässt, *welchen* Normen *alle* Rechtsgenossen zustimmen können.<sup>60</sup> Wie Habermas ganz zu Recht betont, muss darüber in einem Diskurs entschieden werden, in dem sich die Teilnehmer „in performativer Einstellung“ über ihre Positionen und Argumente verständigen. Nun mag es, wie Habermas in seiner Reaktion auf die dekonstruktive Lesart des rawlsschen Liberalismus ausführt, tatsächlich zu den Merkmalen einer demokratischen Politik gehören, dass sie die eigenen Voraussetzungen, also die Frage, wer in welchem Sinne als freie und gleiche Person anerkannt wird, deren Beiträge relevant sind, selbstreflexiv zum Thema machen kann. Wie Habermas selbst sieht, bedeutet dies nicht zugleich, dass die demokratische Politik von partikularistischen Verzerrungen endgültig gereinigt werden kann.<sup>61</sup> Denn der öffentliche Diskurs über eine gemeinsame politische Gerechtigkeitskonzeption bleibt hinter den kontrafaktischen Bedingungen zurück, die das Diskursprinzip als abstraktes Gerechtigkeitsprinzip artikuliert. Das gilt auch dann, wenn er im demokratischen Rechtsstaat durch Partizipationsrechte ermöglicht und geschützt wird. Das demokratische Ideal, das durch das Demokratieprinzip ausgedrückt wird, kann nicht als eine Meta-Norm verstanden werden, deren Realisierung in bestimmten Rechtsnormen zumindest so lange gewiss sein kann, bis gute Argumente für eine partikularistische Verzerrung auftauchen. Das demokratische Ideal muss vielmehr als konkrafaktischer Maßstab gedeutet werden, den zu erfüllen sich eine demokratische Politik nie gewiss sein kann. Gerade weil dieser Maßstab über jeden faktischen Konsens hinausreicht, verleiht er dem Austausch von Argumenten die Kraft, schematisch unterstellte und rechtlich fixierte Anerkennungen „performativ“ zu verflüssigen.<sup>62</sup> Die dekonstruktive Interpretation des Liberalismus will letztlich diesen Zusammenhang deutlich machen, wenn sie behauptet, dass die liberale Idee der Staatsbürgerschaft nach einer Übereinkunft verlangt, die nicht absolut realisiert werden kann, aber nichtsdestoweniger an einem solchen absoluten Maßstab gemessen werden muss. Es ist gerade die Absolutheit und Uneinlösbarkeit der Idee der Gerechtigkeit, die erklärt, warum sich die Geschichte der demo-

60 Darin gleicht es dem liberalen Legitimitätsprinzip von Rawls.

61 Christoph Menke reagiert auf die habermassche Kritik an seiner Position, indem er bestreitet, dass der Universalisierungsgrundsatz, wie Habermas in einem anderen Aufsatz schreibt, „wie ein Messer“ funktionieren kann, das erlaubt, die öffentliche Gerechtigkeitskonzeption einer Gesellschaft scharf von den geteilten Konzeptionen des Guten ihrer Mitglieder zu trennen. Vgl. Ch. Menke: Spiegelungen der Gleichheit, S. 253f. (Fn. 2), 262f. (Fn. 8), 265f. (Fn. 10) u. 268.

62 Dies ist der Sinn der eingangs zitierten Äußerung Derridas, dass die Demokratie gerade keine „Idee“ und kein „Ideal“ im platonischen Sinne ist. Was Demokratie ist und welche institutionelle Gestalt sie annehmen kann, wird durch den Maßstab der Einbeziehung und Berücksichtigung nicht bestimmt, weil dieser nicht aus sich heraus festlegt, *wer in welcher Weise* einzubeziehen und zu berücksichtigen ist. Habermas und Derrida sind sich wohl darin einig, dass die Bestimmung der Idee bzw. des Ideals in der Moderne politischen Prozessen überlassen werden muss, deren Ergebnisse sich aus der philosophischen Beobachterperspektive nicht vorhersagen lassen.

kratischen Gesellschaften seit der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte, wie Habermas und Derrida in überraschender Einmütigkeit feststellen, im Sinne „eines sich selbst korrigierenden Lernprozesses“<sup>63</sup> darstellen lässt. Die Spannung zwischen den unvermeidbar partikularen ethischen Wertvorstellungen und den gemeinsam anerkannten Werten sorgt dafür, dass Gerechtigkeit in liberalen Gesellschaften nicht nur als Ziel, sondern auch als Antrieb „für eine Verwandlung, eine Umgestaltung oder eine Neu(be)gründung des Rechts und der Politik“<sup>64</sup> wirksam ist.

Die Rede von einer „Unbestimmtheit und Unentscheidbarkeit“, die Derrida mit dem Begriff der Demokratie verbindet, behauptet eine historische Prozessualität und Offenheit der Voraussetzungen, die in die Grundlagen einer demokratischen Politik investiert sind. Sie verdankt sich einer für die demokratische Politik typischen dynamischen Spannung zwischen den „allgemeinen Annahmen“, die sich in demokratischen Verfassungen und deren Interpretation niederschlagen und dem kontrafaktischen Ideal der absoluten Einbeziehung und Berücksichtigung der Ansprüche, die von den Individuen als unverwechselbaren Einzelnen ausgehen. Die historische Dynamik der demokratischen Inklusion bleibt unverstanden, wenn diese Ansprüche so gedeutet werden, dass sie schon durch die rechtlich gesicherte Chance, an öffentlichen Diskursen und Entscheidungsprozessen zu partizipieren, eingelöst werden. Die „Unbestimmtheit und Unentscheidbarkeit“ im Begriff der Demokratie ist nämlich nicht bloß im Sinne einer rechtlich geregelten Prozessualität *in* den demokratischen Institutionen, sondern ebenso sehr als geschichtliche Prozessualität *der* demokratischen Institutionen selbst zu verstehen.<sup>65</sup> Sie begründet eine „essentielle Geschichtlichkeit der Demokratie“,<sup>66</sup> die Derrida in seinem Begriff einer „kommenden Demokratie“ (*démocratie à venir*) artikuliert.<sup>67</sup> Es ist noch immer ein Desiderat der deutschsprachigen Derrida-Rezeption, die Logik dieser Prozessualität im Verhältnis zu einer Theorie politischer Institutionen zu entfalten.<sup>68</sup>

63 J. Habermas: „Kulturelle Gleichbehandlung“, S. 376. Vgl. auch die Bemerkung zum Prozess der „Politisierung“ in J. Derrida: Gesetzeskraft, S. 58.

64 J. Derrida: Gesetzeskraft, S. 56.

65 Vgl. dazu den Beitrag von James Ingram in diesem Band.

66 J. Derrida: Schurken, S. 45.

67 Vgl. J. Derrida: Marx' Gespenster, S. 88f. u. 96f. Die Figur der „kommenden Demokratie“ und das geschichtsphilosophische Theorem einer „aus den Fugen“ geratenen Zeit entsprechen funktional dem von Habermas beobachteten „lebensweltlich“ wirksamen Rationalisierungspotential, das von den zugleich immanenten wie transzendenten kontrafaktischen Unterstellungen des kommunikativen Handelns ausgeht.

68 Vgl. Andreas Niederberger: „Zwischen Ethik und Kosmopolitik: Gibt es eine politische Philosophie in den Schriften Jacques Derridas?“, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 27 (2002), S. 149-170. Erste Schritte, um dieses Desiderat einzulösen, unternimmt Oliver Flügel in seinem Beitrag in diesem Band.

## Literatur

- Aristoteles: Politik, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Eugen Rolfes, 4. Aufl., Hamburg: Felix Meiner Verlag 1981
- Derrida, Jacques: „Die différance“, in: ders., Randgänge der Philosophie, 2. Aufl., Wien: Passagen-Verlag 1999, S. 31-56
- Derrida, Jacques: Gesetzeskraft. Der ‚mystische Grund der Autorität‘, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2001
- Derrida, Jacques: Politik der Freundschaft, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002
- Derrida, Jacques: Schurken. Zwei Essays über die Vernunft, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2003
- Derrida, Jacques: Marx’ Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2004
- Gosepath, Stefan: Gleiche Gerechtigkeit. Grundlagen eines liberalen Egalitarismus, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2004
- Habermas, Jürgen: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1998
- Habermas, Jürgen: Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1999
- Habermas, Jürgen: „‚Vernünftig‘ vs. ‚wahr‘ – oder die Moral der Weltbilder“, in: ders., Die Einbeziehung des Anderen, S. 95-127
- Habermas, Jürgen: „Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch“, in: ders., Die Einbeziehung des Anderen, S. 65-94
- Habermas, Jürgen: „Kulturelle Gleichbehandlung – und die Grenzen des post-modernen Liberalismus“, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 51 (2003), S. 367-394
- Hitz, Torsten: Jacques Derridas praktische Philosophie, Paderborn, München: Wilhelm Fink Verlag 2005
- Menke, Christoph: Spiegelungen der Gleichheit, erw. Taschenbuchausgabe, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2004
- Niederberger, Andreas: „Zwischen Ethik und Kosmopolitik: Gibt es eine politische Philosophie in den Schriften Jacques Derridas?“, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 27 (2002), S. 149-170
- Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1971
- Rawls, John: „Erwiderung auf Habermas“, in: Wilfried Hinsch (Hg.), Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1997, S. 196-262
- Rawls, John: Gerechtigkeit als Fairness. Ein Neuentwurf, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2003
- Rawls, John: Politischer Liberalismus, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2003

- Richter, Norbert Axel: Grenzen der Ordnung. Bausteine einer Theorie des Politischen nach Plessner und Foucault, Frankfurt/Main, New York: Campus-Verlag 2005
- Rorty, Richard: „Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie“, in: ders., Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays, Stuttgart: Reclam 1988, S. 82-125
- Schmitt, Carl: Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, unveränderter Nachdruck der 1963 erschienenen Auflage, Berlin: Duncker & Humblot 1987