

# Praktische Idee oder vernünftiger Glaube? Aporien moralisch-politischen Fortschritts und kommende Demokratie\*

---

JAMES D. INGRAM

Mehr noch als andere zergeht der Begriff Fortschritt mit  
der Spezifikation dessen, was nun eigentlich damit gemeint sei [...].  
Wer den Begriff präzisieren will, zerstört leicht, worauf er zielt.<sup>1</sup>

*Theodor W. Adorno*

I'm for progress. I'm a „progressiste“.<sup>2</sup>

*Jacques Derrida in Sydney, 1999*

Ist Fortschritt obsolet geworden? Auf jeden Fall scheint er aus der Mode gekommen zu sein. Zwar beschwören die Vertreter der heute herrschenden Ordnung, von der Weltbank bis hin zur liberalen Presse, tatsächlich eine Sicht der Dinge, die gut in das Viktorianische Zeitalter gepasst hätte: Sie nehmen nach wie vor an, dass Verbesserungen in Bildung, Wissenschaft, Technologie und Wohlstand miteinander zusammenhängen und ihrerseits an Demokratie, den Rechtsstaat, einen starken, aber in seiner Macht eingeschränkten Staat und einen freien Markt gebunden sind, dass diese Verbesserungen miteinander Hand in Hand ge-

---

\* Eine sehr viel frühere Version dieses Textes habe ich im Jahr 2005 auf dem deutsch-französischen Philosophiekolloquium von Evian vorgestellt. Ich möchte den Organisatoren und den TeilnehmerInnen dieses Kolloquiums danken. Gil Anidjar, Robin Celikates, Susan Ingram, Felix Koch, Markus Reisenleitner und Nermeen Shaikh danke ich für Kommentare und Hinweise sowie Markus Wolf für seine großzügige Einladung zu diesem Band und für seine vorbildliche Übersetzung.

1 Theodor W. Adorno: „Fortschritt“, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.2, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1977, S. 617-638, hier S. 617.

2 Jacques Derrida: „A Discussion with Jacques Derrida“, in: *theory & event* 5 (2001), §31. Es ist wichtig hervorzuheben, dass Derrida seine Bemerkungen auf Englisch improvisiert hat.

hen und zusammen einen unaufhaltsamen Fortschritt erzeugen, selbst wenn dieser jederzeit von „regressiven“ Elementen bedroht ist. Gleichzeitig scheint die allgemeine Stimmung jedoch von Besorgnis und bösen Vorahnungen geprägt zu sein. Es scheint, als würden populäre Kinofilme jeden Sommer aufs Neue Fredric Jamesons Beobachtung bestätigen, dass es heutzutage leichter ist, sich das Ende der Welt vorzustellen, als eine bedeutende Verbesserung ihres Zustands.<sup>3</sup> Besonders in den wohlhabenden Ländern hat sich, wie Herrmann Lübke schreibt, die Frage des Fortschritts in die Frage verwandelt, ob wir die von uns selbst in Gang gesetzten Veränderungen noch bewältigen können.<sup>4</sup> Man könnte gut mit Adorno schließen: „Heute spitzen derlei Reflexionen sich zu in der Besinnung darüber, ob die Menschheit die Katastrophe zu verhindern vermag.“<sup>5</sup>

Die Entzauberung des Fortschritts hat die Philosophie und die Geisteswissenschaften seit langem beschäftigt. In der Zeitspanne ungefähr von 1790 bis 1970, die als „Zeitalter des Fortschritts“ bezeichnet werden könnte, haben bedeutende Denker immer wieder dem Zeitgeist getrotzt: angefangen bei denen, die bemerkt haben, dass die Früchte der Moderne bitter schmecken können (Tocquevilles „sanfter Despotismus“, Webers „stahlhartes Gehäuse“, Freuds Unterminierung des rationalen Egos), über die, die die Werte in Frage gestellt haben, auf denen das Selbstvertrauen der Moderne beruhte (Nietzsches Kritik der Dekadenz), bis hin zu jenen, die ein ebenso unausweichliches Voranschreiten eingeräumt haben wie die Optimistischsten unter den Fortschrittsgläubigen, allerdings in die entgegengesetzte Richtung (die verschiedenen Verfallsgeschichten). Zwei jüngere Stationen der Fortschrittskritik verdienen dabei besondere Erwähnung: Nachkriegsdenker wie Hannah Arendt oder Karl Popper haben beklagt, dass der Fortschrittsgedanke die Menschheit an ein geschlossenes Geschichtsbild ausliefere, in dem Wahlfreiheit durch die Illusion eines unvermeidbaren Geschichtsprozesses ersetzt werde, die zu individueller und kollektiver Verantwortungslosigkeit und damit letztlich zum Totalitarismus führe, während der Fortschritt für „post-moderne“ Autoren wie Jean-François Lyotard und Zygmunt Bauman auch in seinen nicht-totalitären Formen einen Angriff auf Differenz und Pluralität darstellt. Für beide Strömungen ist er eine Last, von der wir uns befreien müssen.

Allerdings scheint die Idee des Fortschritts in demselben Maße unvermeidbar zu sein, wie es schwer ist, sie sich anzueignen. Auch wenn sie von vielen Bedeutungsdimensionen gereinigt werden muss, die sie auf dem Gipfel ihrer Popularität im 19. Jahrhundert auszeichneten, bleibt sie in der Sphäre des Praktischen nichtsdestoweniger in derselben Weise lebendig, wie sie es für Kant gewesen ist: als Fundament, an dem sich unsere Hoffnungen und Handlungen orientieren. Um in der Gegenwart eine Entscheidung treffen zu können, brauchen wir eine Vor-

3 Vgl. Fredric Jameson: *The Cultural Turn*, London: Verso 1998, S. 42.

4 Vgl. Herrmann Lübke: „Evolutionäre Beschleunigung und historisches Bewußtsein“, in: ders., *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pragmatik der Historie*, Basel, Stuttgart: Schwabe & Co. 1977, S. 304-335.

5 Th. W. Adorno: „Fortschritt“, S. 617f.

stellung von der Zukunft oder der Richtung, die wir erreichen oder einschlagen wollen. Den Lesern von Jacques Derridas Ausflügen in die praktische Philosophie in den vergangenen beiden Jahrzehnten wird diese Figur von Notwendigkeit und Unmöglichkeit, von einem Begriff, den wir brauchen, über den wir aber nicht verfügen können, vertraut sein. Vielleicht mehr als jeder andere zeitgenössische Denker hat Derrida sich darum bemüht, sowohl die Unvermeidbarkeit der stärksten normativen Ansprüche als auch die extreme Schwierigkeit, ja sogar die Unmöglichkeit ihrer Einlösung hervorzuheben. An welchen Denker könnte man sich folglich besser wenden, wenn es darum geht eine Idee zu überdenken, die unverfügbar geworden zu sein scheint und dabei zugleich aber unverzichtbar geblieben ist?

Im Folgenden werde ich versuchen, Derrida in die jüngere Geschichte des Fortschrittsdenkens einzuordnen. Dabei werde ich zuerst die moderne Konzeption des Fortschritts betrachten und darstellen, wie moderne Vertreter der Fortschrittsidee sie in Antwort auf die Katastrophen unserer Geschichte transformiert haben (1). In der Folge werde ich mich der Idee zuwenden, die meiner Auffassung nach der beste politische Ausdruck des modernen Fortschrittsglaubens ist: der Idee der Demokratie. Hier werde ich zeigen, dass sie sogar noch in ihren radikalsten Formen einer Logik folgt, die von Kant entwickelt wurde (2). Erst danach werde ich den besonderen Beitrag betrachten, den Derrida für das Denken von Demokratie und Fortschritt geleistet hat, das er mit seiner originellen Konzeption der *démocratie à venir* zugleich bekräftigt und herausfordert (3). Denn selbst wenn Derrida, wie er in dem obigen Zitat sagt, den Fortschritt ebenso sehr „liebt“, wie davon ausgegangen werden kann, dass er die Demokratie liebt, erweist sich seine Liebe doch nicht als frei von Misstrauen und dem Wunsch das Geliebte zu verändern – und sei es nur (wie es in solchen Fällen so oft vorkommt), um dem zur Wirklichkeit zu verhelfen, was es immer schon gewesen sein wird.

## 1. Aspekte des Fortschritts

Es ist nicht allzu schwer zu verstehen, warum die Idee des „Fortschritts“ so sehr in Misskredit geraten ist, dass wir heutzutage geneigt sind, den für Kant oder Condorcet, Marx oder Mill noch zur Verfügung stehenden Optimismus für unmöglich zu halten. Angesichts des Kolonialismus, des totalen Kriegs, von Genoziden, des Totalitarismus, der Atombombe, der ökologischen Katastrophe u. a. m. klingt der Satz, dass der menschlichen Gestaltung keine Grenzen gesetzt sind, eher wie eine Drohung als ein Versprechen. Es ist viel sagend, dass „progressiv“<sup>6</sup> heute jene genannt werden, die diejenigen Tendenzen zu kontrollieren

---

6 Der Autor spielt hier auf die Selbstbezeichnung sozialdemokratischer und anderer linker Politikerinnen und Politiker in Nordamerika als „progressives“ an, die an die

oder zu begrenzen versuchen, die Sozialtheoretiker gewöhnlich für spezifisch modern gehalten haben: soziale Rationalisierung, ökonomische Expansion, technologische Entwicklung, Individualisierung etc. Gleichwohl überlebt die Fortschrittsidee nicht nur, um die Mächte und Prozesse, die unsere Welt formen, ideologisch zu legitimieren, obwohl sie diese Funktion natürlich ebenfalls hat, sondern auch als eine Idee, in deren Namen diese Mächte und Prozesse bekämpft werden können.

Ich werde mit Reinhart Kosellecks und Christian Meiers Darstellung der Entwicklung der Fortschrittsidee in der Moderne beginnen. Darin argumentieren die beiden Autoren, dass sich die spezifisch moderne Konzeption des Fortschritts von anderen Konzeptionen durch zwei Merkmale unterscheidet.<sup>7</sup> Der Fortschritt ist erstens im Prinzip unbegrenzt. Anders als in früheren, zyklischen oder apokalyptischen Konzeptionen lässt sich in der Moderne nicht mehr sagen, wie weit der Fortschritt geht und wo er enden wird. Zweitens hängt der Fortschritt entscheidend (wenn auch selten vollständig) vom menschlichen Handeln ab. Die basale Triebfeder der Entwicklung ist weder Gott noch die Natur, sondern die zunehmend selbstbewusste Aktivität der Menschen.<sup>8</sup> Aus der Darstellung von Koselleck und Meier lassen sich drei zentrale Aspekte moderner Fortschrittskonzeptionen herausdestillieren:<sup>9</sup>

- *Wissenschaft und Technologie*: Der vielleicht dominante Aspekt verzeichnet eine Entwicklung von Wissenschaft, Technologie und Konsum, d. h. *Wissen, Macht und Wohlstand*. Für Francis Bacon, dem diese Idee oft, klassisch etwa bei Adorno und Horkheimer, zugeschrieben wird, hängen diese drei Bereiche eng zusammen. Ein ehrgeiziges wissenschaftliches Forschungsprogramm vergrößert unsere Macht über die Natur und ermöglicht so eine Steigerung der Bequemlichkeit und Sicherheit unseres Lebens. Diese Auffassung hat den Vorteil, dass der Fortschritt leicht gemessen werden kann (in Veröffentlichungen, technologischen Errungenschaften, Pro-Kopf-Einkommen) und stellt die Grundlage dar, auf der „fortgeschrittene“ von „weniger fortgeschrittenen“ oder „sich entwickelnden“ Gesellschaften unterschieden werden. Allerdings ist diese Art der Entwicklung, wie Kritiker von den Romantikern über die Frankfurter Schule bis hin zu den Postmodernen immer wieder bemerkt haben, insofern höchst ambivalent, als sie in einem immer größeren

---

Stelle der als diskreditiert wahrgenommenen Bezeichnung als „liberals“ getreten ist. – Anm. d. Ü.

7 Vgl. Reinhart Koselleck/Christian Meier: „Fortschritt“, in: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 2, Stuttgart: Ernst Klett 1975, S. 351-423, hier: S. 390-403.

8 Diese ist das Hauptthema des Buchs von Hans Blumenberg: *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1966.

9 Sie untersuchen auch den Fortschritt in der Kunst und konzentrieren sich dabei auf die *querelle des anciens et des modernes*, was ich hier vernachlässige.

Ausmaß mit Herrschaft und Zerstörung der Natur, anderer Menschen und schließlich unserer selbst einhergeht.

- *Moral:* Die Aufklärung setzte darauf, dass der Fortschritt in der Wissenschaft und insbesondere im Handel die Menschen „weicher“, offener in ihren Sympathien, kooperativer und feinsinniger sowie weniger aggressiv machen würde. Im 18. Jahrhundert wurde jedoch einigen deutlich, dass weder der kulturelle noch der materielle Fortschritt die Menschen besser oder glücklicher zu machen scheint. Insbesondere Rousseaus „Diskurse“ haben dem Verdacht ein Denkmal gesetzt, dass uns der Fortschritt schlechter macht, indem er uns der Welt, den anderen und uns selbst entfremdet, uns kälter, selbstsüchtiger, oberflächlicher, kalkulierender werden lässt. Auch Kant sah in den Errungenschaften seiner Zeit „nichts als lauter Schein und schimmerndes Elend“, die nur durch eine noch in ferner Zukunft liegende moralische Vervollkommenung überwunden werden könnten.<sup>10</sup> Die Hoffnung auf einen moralischen Fortschritt besteht nichtsdestoweniger fort und kann heute vielleicht am besten als wachsende Sensibilität und Offenheit für diverse „Andere“ gefasst werden.
- *Politik:* Gerade weil der moralische Fortschritt einen so flüchtigen Charakter hat, haben sich viele Denker seit dem 18. Jahrhundert stattdessen der Politik und der Organisation der Gesellschaft zugewandt. Wenn die Menschen nicht „besser“ gemacht werden können, so ihre Vermutung, kann vielleicht die Gesellschaft gerechter oder zumindest weniger ungerecht gemacht werden – ein Problem, von dem Kant glaubte, dass es „selbst für ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben) auflösbar“<sup>11</sup> sei. Hier findet sich ein Spektrum teilweise miteinander überlappender Ansichten, das sich vom liberalen Primat der Verhinderung von Grausamkeit und willkürlicher Machtausübung (von Montesquieu bis Rorty) bis hin zum demokratischen oder demokratisch-sozialistischen Projekt erstreckt, die gleiche Freiheit und Würde aller zu befördern (von Kant über Marx bis hin zur gegenwärtigen „emanzipatorischen“ Politik). Diesen Auffassungen zufolge sind unsere Institutionen unendlich verbesserbar oder „perfektibel“ (Rousseau), selbst wenn es die Menschen nicht sind. Es ist diese Art von Verbesserung, auf die auch heutzutage eine „progressive“ Politik abzielen sollte.

Die meisten positiven Bezugnahmen auf die Idee des Fortschritts sind nach wie vor durch das wissenschaftlich-technische, das moralische und das politische Register geprägt. Unter ihnen ist der wissenschaftlich-technische Fortschritt am leichtesten zu erfassen, aber auch am fragwürdigsten. An ihnen entzündet sich

10 Immanuel Kant: „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“, in: ders., Werke, Bd. 8, hg. v. der königlich-preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Verlag Georg Reimer 1912, S. 15-32, hier: S. 26.

11 Immanuel Kant: „Zum ewigen Frieden“, in: ders., Werke, Bd. 8, S. 341-386, hier: S. 366.

die Besorgnis über Entfremdung, Gewalt, soziale Desintegration, Umweltzerstörung etc., die die Reflexion der Moderne von Beginn an begleitet hat. Selbst wenn die Vorteile eines breiteren Wissens sowie größerer Bequemlichkeit und Sicherheit schwer zu leugnen sind, so scheinen diese doch intern mit den dunklen Seiten der Moderne zusammenzuhängen. Die selben prometheischen Kräfte, die es uns ermöglichen, Hunger und Krankheit ein Ende zu setzen und andere wahre Wunder zu bewirken, machen es uns auch möglich, die Erde zu verwüsten und unsere Mitmenschen zu vernichten. Demgegenüber scheint der moralische und politische Fortschritt in seinen verschiedenen Bedeutungen weniger ambivalent zu sein. Obwohl er ebenfalls mit anderen, weniger attraktiven Dingen vermischt oder verbunden sein kann, wenn Demokratie beispielsweise mit einer mörderischen Form der Solidarität einhergeht,<sup>12</sup> so scheinen diese doch nicht *notwendig* mit den positiven Phänomenen, die sie begleiten, zusammenzuhängen. Es ist schwer vorstellbar, dass man eine größere Sensibilität gegenüber anderen, ein geringeres Ausmaß an Gewalt, Herrschaft und Diskriminierung, mehr Freiheit, Gleichheit und Inklusion *nicht* willkommen heißen wird. Sie sind *ceteris paribus* an sich gut.

Auch wenn viele zumindest in der letzten, moralisch-politischen Hinsicht Anhänger der Aufklärung geblieben sind, so lässt sich doch nicht bezweifeln, dass die ambitionierteren Varianten des Fortschritts inzwischen zurechtgestutzt worden sind. Eine nützliche Übersicht über den nüchternen Fortschrittsglauben von heute findet sich am Ende der ideengeschichtlichen Untersuchung von Pierre-André Taguieff. Fortschritt, so Taguieff, kann und sollte gedacht werden ohne:

- „den Glauben an einen automatischen Fortschritt“,<sup>13</sup> d. h. ohne die Idee, dass der Fortschritt *notwendig* oder *unausweichlich* ist. Statt durch Gott, den „doux commerce“ (der heutzutage in sein Gegenteil umzuschlagen scheint), Kants „gesellige Ungeselligkeit“, Hegels „List der Vernunft“, Marx' Klassenkampf etc. garantiert zu werden, müssen wir ihn als kontingent, zerbrechlich und jederzeit von Rückschritten bedroht ansehen;
- „den Glauben, dass alle Arten des Fortschritts sich notwendig und harmonisch auseinander ergeben (der moralische und politische aus dem technischen und wissenschaftlichen Fortschritt)“. <sup>14</sup> Das macht es nicht nur notwendig, den „kantischen“ (moralisch-politischen) von dem „baconianischen“ (wissenschaftlich-technischen) Fortschritt abzulösen. Es bedeutet auch, die „naive Überzeugung, dass alle ‚guten Dinge‘ zusammenpassen und sich gemeinsam miteinander verbessern“, d. h., dass der Fortschritt ein kostenloses, reines Gut sein kann, aufzugeben.

12 Vgl. Michael Mann: The Dark Side of Democracy. Explaining Ethnic Cleansing, New York: Cambridge University Press 2004.

13 Pierre-André Taguieff: Du progrès. Biographie d'une utopie moderne, Paris: Librio 2001, S. 179-80.

14 Ebd.

Am Ende, so Taguieff, bleibt die Überzeugung, dass wir die Verhältnisse in der moralisch-politischen Sphäre verbessern können und sollten, selbst wenn dies nur in bestimmten Hinsichten gelingen mag – eine Ansicht, die er *Meliorismus* („méliorisme“) nennt. Ihr würden sich, wie ich denke, heutzutage viele, vielleicht sogar die meisten „Progressiven“ anschließen. Als bescheidene Konzeption scheint sie der Fortschrittskritik der Nachkriegszeit und der Postmoderne zu entgehen, indem sie den Fortschritt vom Gedanken der Unausweichlichkeit und Totalität befreit. Wenn wir uns nun zuerst einigen spezifischer demokratischen Fortschrittskonzeptionen und schließlich ihrer Radikalisierung durch Derrida zuwenden, wird sich allerdings auch zeigen, dass der Meliorismus weder der Schwierigkeit des Fortschrittsbegriffs noch dem mit ihm verbundenen Versprechen vollkommen gerecht wird.

## 2. Demokratischer Fortschritt

Ich werde mich nun der Demokratie als dem zentralen politischen Ort des modernen Fortschritts zuwenden. Demokratie ist bekanntlich auf die unterschiedlichsten Weisen definiert worden, angefangen beim Hinweis auf regelmäßige Wahlen bis hin zur universellen Emanzipation der Menschen. Aber fast alle diese Definitionen gehen auf die klassische Konzeption der „Herrschaft des *demos*“, des Volks, zurück. An dieser Stelle werde ich drei Merkmale der Demokratie genauer betrachten, die besonders gut zur Moderne und ihrer Konzeption des Fortschritts passen.

- Die *Grundlage* der Demokratie ist wesentlich unbestimmt. Die Idee der Volksherrschaft hat, zumindest in ihren modernen Varianten, keine notwendigen Konsequenzen, die bestimmen, *wie* oder auf welcher Grundlage regiert werden sollte. Anders als in früheren Regimes, in denen die politisch-soziale Ordnung auf einer metaphysischen Grundlage basierte, einem umfassenden Sinnhorizont, der den Menschen mit dem Kosmos verband, beruht die moderne Demokratie gerade auf dem Fehlen eines solchen Prinzips.<sup>15</sup> Nach Claude Lefort ist die Demokratie die Gesellschaftsform, die allein auf der allgegenwärtigen Möglichkeit des Konflikts darüber beruht, wer die Herrschaft wie und auf welcher Grundlage ausüben soll. Jede Lösung dieses Konflikts ist vorläufig und angreifbar. Die Demokratie beruht nach dieser Sichtweise auf dem paradoxen Prinzip der An-Archie, dem Fehlen eines letzten Prinzips oder einer letzten Grundlage (*arché*).<sup>16</sup>

15 Vgl. Claude Lefort: „Die Frage der Demokratie“, in: Ulrich Rödel (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2000, S. 281-297.

16 Vgl. die Ausarbeitung von Leforts Demokratietheorie durch Miguel Abensour: „*Démocratie sauvage et principe d'anarchie*“ in: ders., *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Paris: Félin 2004, S. 161-190.

- In derselben Weise ist das *Subjekt* der Demokratie, „das Volk“, wesentlich unbestimmt. Demokratietheoretiker bezeichnen als das „demokratische Paradox“ die Idee, dass es keinen demokratischen Weg gibt, das demokratische „Volk“ abzugrenzen, weil eine demokratische Entscheidung darüber gerade eine solche Abgrenzung bereits voraussetzt.<sup>17</sup> Eine Möglichkeit, auf dieses Paradox zu reagieren, besteht darin zu sagen, dass „das Volk“ *jeden* einschließt. Es ist prinzipiell universell. Jacques Rancière treibt diese Logik einen Schritt weiter, indem er Demokratie nicht nur als Herrschaft eines *jeden*, sondern *jedes beliebigen* (*n'importe qui*) versteht.<sup>18</sup> Die Demokratie ist folglich ein Prinzip, das den Herrschaftsanspruch jeder spezifischen Person oder Gruppe erschüttert. Mehr als ein bloßes Unbestimmtheitsprinzip wird sie damit zu einer Figur der Unterbrechung, auf deren Grundlage jede Hierarchie oder Ausschließung angegriffen werden kann. Sie ist ein Mittel im Kampf für die Einschließung der Ausgeschlossenen.
- Schließlich ist der *Inhalt* der Demokratie, sind die Prädikate, die ihr als unbegrenzt ausdehnbarem Subjekt zugesprochen werden können, ebenso wesentlich unbestimmt. Das wurde von Etienne Balibar gezeigt, der zwei Ideen untersuchte, mit deren Hilfe die moderne Demokratie üblicherweise definiert wird: Freiheit und Gleichheit. Balibar zufolge sind sie im Unterschied zur herkömmlichen Sichtweise, die eine unaufhebbare Spannung zwischen diesen beiden Ideen ausmacht, in der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte der Französischen Revolution wechselseitig voneinander abhängig und verstärken einander: Eine Einschränkung der einen bedeutet, die andere ebenfalls einzuschränken, während sich die eine nur ausweiten lässt, wenn die andere ebenfalls ausgeweitet wird. Beide bilden letztlich ein einziges universelles Prinzip, *égalité*, das intern unbegrenzt ist.<sup>19</sup> Für Balibar steckt dieses Prinzip den Rahmen für eine moderne, emanzipatorische Politik ab, die als ein unaufhörliches Bemühen darum verstanden wird, Freiheit und Gleichheit durch die Überwindung partikularer Einschränkungen ihrer Tiefe und Reichweite zu erweitern.

Diese drei Elemente der modernen Demokratie – ihre Vorläufigkeit, ihr unbegrenztes Subjekt und die unbegrenzte gleiche Freiheit, die dieses Subjekt verwirklichen sollte – haben zur Folge, dass sie sowohl in sich selbst ohne Fundament als auch grenzenlos ausdehnbar ist. Es ist diese Eigenschaft, so meine These, die sie zum politischen Gegenstück der modernen Konzeption des Fortschritts macht: Sie schreibt eine Bewegung in Richtung immer größerer Freiheit, Gleich-

17 Vgl. Chantal Mouffe: *The Democratic Paradox*, London: Verso 2000.

18 Vgl. Jacques Rancière: *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002, Kap. 1 und 2.

19 Vgl. Etienne Balibar: „Droits de l'homme‘ et ‚droits du citoyen‘: La dialectique moderne de l'égalité et de la liberté“, in: ders., *Les frontières de la démocratie*, Paris: La Découverte 1992, S. 124-150.

heit und Einbeziehung vor, die keinen bestimmaren Endpunkt hat. Obwohl die eben diskutierten Beiträge zur Demokratietheorie aus einem Bereich stammen, der üblicherweise als „poststrukturalistisch“ bezeichnet wird, gehören sie doch nicht weniger zum Erbe der Aufklärung. Bereits das kantische Rechtsprinzip, das besagt, dass die Freiheit eines jeden nur durch die gleiche Freiheit der anderen beschränkt werden darf,<sup>20</sup> ist zumindest in seinen Implikationen mit der Forderung nach unbegrenzter *égalité* identisch. In diesem Sinne eröffnet der demokratische Fortschritt einen Horizont und eine Aufgabe, deren Grenzen, wie Adorno in unserem Motto schreibt, nicht genau umrissen werden können, ohne zugleich ihr zukünftiges Potential einzuschränken. Derrida eignet sich diesen unbegrenzten Horizont und diese Aufgabe an, ohne ihre beunruhigende Kraft zu verschweigen.

### 3. Fortschritt und kommende Demokratie

Ein bemerkenswertes Merkmal von Derridas wichtigstem Beitrag zur politischen Theorie, seinem Begriff der kommenden Demokratie (*démocratie à venir*), besteht darin, dass er sie an keiner Stelle mit Hilfe des Begriffs der „Herrschaft des Volkes“ definiert. In der Tat hat er es seit seiner ersten Verwendung dieses Begriffs im Jahr 1990 in der Regel vermieden, ihn überhaupt zu definieren. Statt dessen hat er ihn konsistent mit Hilfe jener doppelten Geste entfaltet, die für seine Behandlung aller affirmativen Begriffe – angefangen beim Begriff der Gerechtigkeit über den Begriff der Vergebung bis hin zur Gastfreundschaft – charakteristisch ist, die er seit der so genannten (und häufig bestrittenen<sup>21</sup>) „ethischen Wende“ der 1980er Jahre entwickelt hat. Auf der einen Seite übernimmt Derrida die ererbte Bedeutung dieser Begriffe und untersucht ihren Gebrauch in der westlichen philosophischen Tradition, um die uneingestanden Einschränkungen und Qualifizierungen aufzuzeigen, mit denen sie belastet sind. Als Einschränkungen und Qualifizierungen erscheinen sie freilich erst vor dem Hintergrund einer „reinen“, unbedingten Version der zugrunde liegenden Idee, die nirgendwo ausbuchstabiert wird, obwohl sie in jedem einzelnen Fall intuitiv plausibel zu sein scheint.

Diesen doppelten, zugleich kritischen wie affirmativen Bezug auf die Demokratie hebt Derrida in *Politik der Freundschaft* ausdrücklich hervor:

Soll man die Dekonstruktion eines weithin herrschenden Begriffs der Demokratie ihrerseits noch im Namen der Demokratie, einer kommenden und im Kommen bleibenden Demokratie in Angriff nehmen? Die Dekonstruktion all der Prädikate, die in jenem Be-

20 Vgl. Immanuel Kant: Die Metaphysik der Sitten, in: ders., Werke, Bd. 6, hg. v. der königlich-preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Verlag Georg Reimer 1907, S. 203-493, hier: S. 230-231.

21 Derrida bestreitet, dass es eine solche Wende gegeben hat.

griff zusammentreten, unter dessen Hinterlassenschaften man unweigerlich auch auf das Gesetz der Geburt und Abstammung stößt, auf das natürliche oder „nationale“ Gesetz, auf das Gesetz der Homophilie und des Autochthonen und auf jene staatsbürgerliche Gleichheit (die Isonomie), die sich auf die Gleichheit der Geburt (die Isogonie) gründet, auf die Gleichheit der Abstammung als Bedingung einer Berechnung der Einwilligung und also der Aristokratie der Tugend und der Weisheit, etc.<sup>22</sup>

Dass Derrida diese Frage positiv beantwortet, macht sichtbar, dass er einen positiven Bezug auf die Demokratie nur deswegen beibehält, um sich *gegen* die real existierenden Demokratien auf sie zu berufen, die jede für sich die Prinzipien der Inklusion, Freiheit und Gleichheit gefährden. Die Demokratie bleibt „im Kommen“, insofern die Wirklichkeit der Demokratie ihrer Idee immer schon unangemessen war und bleiben wird. Wie ich allerdings vor allem mit Blick auf die spätere Verteidigung und Verdeutlichung dieser Idee in *Schurken*<sup>23</sup> zeigen möchte, besteht diese Unangemessenheit in verschiedenen Dimensionen, von denen einige in der Tradition der modernen, kantischen Konzeption des Fortschritts stehen (1), während andere sie erweitern (2) und einige, wie ich argumentieren werde, nicht nur sie, sondern ebenso die moderne Konzeption des Politischen insgesamt in Frage stellen (3).

(1) Derridas doppelte Entfaltung der Idee der Demokratie kann zunächst mit den drei Aspekten der oben dargestellten fortschrittlichen Auffassung der Demokratie in Verbindung gebracht werden. Dies geht aus der Erläuterung hervor, die Matthias Fritsch von ihr gibt, derzufolge sie auf der „normativen Bekräftigung der Offenheit der Zukunft beruht“. Fritsch konzentriert sich auf drei Aspekte dieses Gedankens:<sup>24</sup>

- „Wenn man die Demokratie kritisiert“, schreibt Fritsch, „geschieht dies im Namen der Demokratie.“ Wie in Leforts an-archischer Konzeption berücksichtigt, Derrida zufolge, „der Ausdruck ‚kommende Demokratie‘ die absolute und intrinsische Historizität des einzigen Systems, welches das Recht auf Selbstkritik und Perfektibilität – die Formel einer Autoimmunität – in sich, in seinen Begriff, aufnimmt.“<sup>25</sup> Demokratie kann immer im Namen der Demokratie kritisiert werden. In diesem Sinne, so Derrida, „[steht] [d]er Ausdruck ‚kommende Demokratie‘ für eine kämpferische und schrankenlose Kritik“ und fungiert „[a]ls Waffe gegen die Feinde der Demokratie“,<sup>26</sup> während er zugleich verhindert, dass die Demokratie zum Alibi oder zur Entschuldigung

22 Jacques Derrida: *Politik der Freundschaft*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002, S. 153f.

23 Vgl. Jacques Derrida: *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2003.

24 Matthias Fritsch: „Derrida’s Democracy to Come“, in: *Constellations* 9 (2002), S. 574–597, hier: 577–580. Ich habe die Reihenfolge von Fritschs Punkten verändert, um sie an die des vorhergehenden Abschnitts anzupassen.

25 J. Derrida: *Schurken*, S. 124.

26 Ebd., S. 123.

ihrer undemokratischen Aspekte verkommt. Insofern sie Selbstbefragung und Selbstkritik nicht nur erlaubt, sondern auf ihnen basiert, ist die Demokratie schon aufgrund der ihr eigenen Gestalt auf unbegrenzte Selbstkorrektur und -verbesserung ausgerichtet.

- Die „Offenheit“ der Demokratie, fährt Fritsch fort, „erstreckt sich auch auf die Subjekte“ der Demokratie. Hier nähert sich Derridas Konzeption derjenigen Rancières. Demokratie, schreibt Derrida, ist „das einzige universalisierbare [Verfassungsmodell], und darin liegt seine Chance und seine Zerbrechlichkeit“.<sup>27</sup> Die Rechte, die die Demokratie verleiht, gelten prinzipiell für *jeden beliebigen (n'importe qui)*, „vor jeder metaphysischen Bestimmung des ‚Irgendwer‘ als Subjekt, menschliche Person, Bewußtsein, vor jeder rechtlichen Festlegung als Gleicher, Landsmann, Artgenosse, Bruder, Nächster, Glaubensbruder oder Mitbürger.“<sup>28</sup> Das Subjekt der Demokratie kann unbegrenzt ausgedehnt werden. Es ermöglicht eine „Ausweitung des Demokratischen über die nationalstaatliche Souveränität, über die Staatsbürgerschaft hinaus“<sup>29</sup>, bis hin an die Grenzen der menschlichen Gattung.<sup>30</sup>
- Schlussendlich, so Fritsch, „gesteht die Demokratie ihre eigene konstitutive Unvollständigkeit“, eine „notwendige Unangemessenheit von Ideal und Wirklichkeit“ ein. Sie ermöglicht, „dass sich für die Perfektionierbarkeit Gelegenheiten eröffnen“. Wie bei Balibar erscheinen diese Gelegenheiten, die Demokratie auszudehnen, für Derrida zunächst einmal negativ, als Negationen partikularer, unsichtbarer oder als selbstverständlich vorausgesetzter Verweigerungen der *égalité*. Jede Verweigerung demokratischer Universalität – die Abgeschlossenheit der Autochthonie; das Modell der Familie, speziell des Bruders auf Kosten der Schwester; die Beschränkung des Bürgerstatus auf eine Aristokratie der tugendhaften und weisen Menschen – enthält die Chance der Einbeziehung und Gleichstellung. Die Perfektibilität der Demokratie passt ebenso wie die Arbeit der Selbstkritik und der Erweiterung des demokratischen Subjekts hervorragend in den Rahmen des modernen Fortschrittsdenkens: Obwohl die Verleugnungen des demokratischen Gedankens möglicherweise nie ein Ende haben werden, liefert uns die Idee der Demokratie gleichwohl eine Aufgabe sowie eine Bahn, entlang der wir sie verfolgen können, indem sie uns dazu anhält, unaufhörlich gegen willkürliche Einschränkungen des Prinzips der Demokratie zu kämpfen.

(2) Derridas Konzeption von Demokratie scheint bis hierher in der kantischen, progressivistischen Tradition zu stehen: Die kommende Demokratie wäre eine unabgeschlossene, vielleicht unendliche Aufgabe, die unsere Anstrengungen aber nichtsdestoweniger orientieren kann. Allerdings hat Derrida von Beginn an Vor-

27 Ebd., S. 124.

28 Ebd., S. 123.

29 Ebd., S. 124f.

30 Vgl. Jacques Derrida: *L'Animal que donc je suis*, Paris: Galilée 2006.

behalte – die, wie er warnend hinzufügt, keine Einwände darstellen – gegen diese kantische Konzeption zum Ausdruck gebracht. Obwohl er zugibt, dass „die regulative Idee in Ermangelung eines Besseren [...] vielleicht ein letzter Rückhalt bleibt“<sup>31</sup>, hat er ihrer Anziehungskraft doch widerstanden. Er besteht darauf, dass die kommende Demokratie „weder die Idee im Kantischen Sinne noch den heutigen, determinierten, begrenzten Demokratiebegriff, sondern die Demokratie als Erbe eines Versprechens“<sup>32</sup> meint. Wie aber unterscheidet sich dieses „Erbe eines Versprechens“ dann von der kantischen regulativen Idee? Und was bedeutet dies für unser Verständnis von Fortschritt?

Derridas erster Einwand gegen die regulative Idee lautet, dass „die regulative Idee in der Ordnung des Möglichen (verbleibt), [...] ein zweifellos mögliches, wenngleich ins Unendliche aufgeschobenes Ideal“<sup>33</sup> darstellt. Für ihn gilt dagegen:

[D]ie Demokratie bleibt künftig, bleibt im Kommen, bleibt, indem sie kommt, das ist ihr Wesen, sofern sie bleibt: Sie wird nicht allein unbegrenzt vervollkommnungsfähig, also stets unzulänglich und zukünftig sein; der Zeit des Versprechens angehörend, wird sie vielmehr stets, in jeder ihrer künftigen Zeiten, künftig und im Kommen bleiben: Selbst wenn es Demokratie gibt – sie existiert nicht, sie ist nie gegenwärtig, sie bleibt das Thema eines nicht darstellbaren und nicht zur Anwesenheit zu bringenden Begriffs.<sup>34</sup>

Das heißt, „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>35</sup> Nun kann auch eine kantische Idee nicht als Gegenstand der Erfahrung existieren, allerdings nur aus dem Grund, weil es keinen empirischen Zirkel geben darf: Die Idee ist eine Abstraktion, der in der Welt nichts entsprechen kann. Was Derrida im Sinn hat, kann dagegen aus internen Gründen nicht einmal *als Idee* existieren.

Die Demokratie hat zum Teil deswegen eine aporetische Struktur, weil sie sich aus heterogenen, ja sogar inkommensurablen Elementen zusammensetzt. Nehmen wir zum Beispiel Freiheit und Gleichheit: Während diese beiden Werte nach Balibar miteinander verträglich sind und sich sogar gegenseitig verstärken, sagt Derrida, „daß die Gleichheit Maß und Kalkül (also Bedingtheit) dort einzuführen strebt, wo die Freiheit ihrem Wesen nach unbedingt, unteilbar, jedem Kalkül und Maß fremd ist.“<sup>36</sup> Sich die Versöhnung dieser beiden unvereinbaren Elemente vorzustellen, würde bedeuten, den Motor des demokratischen Fortschritts zum Stillstand zu bringen, denn es würde verlangen, dass wir das aktuelle

31 J. Derrida: Schurken, S. 119.

32 Jacques Derrida: „Außer dem Namen (Post-Scriptum)“, in: ders., Über den Namen. Drei Essays, Wien: Passagen-Verlag 2000, S. 63-122, hier: S. 113.

33 Ebd.

34 J. Derrida: Politik der Freundschaft, S. 409.

35 J. Derrida: Schurken, S. 123f.

36 Ebd., S. 73f.

Verständnis ihrer wechselseitigen Begrenzung akzeptieren. Wenn wir aber das, was heutzutage möglich scheint, akzeptieren – oder umgekehrt, wenn wir es unterlassen auf dem zu bestehen, was *un*-möglich erscheint –, akzeptieren wir die Grenzen, die heutzutage die demokratische Praxis und das demokratische Ideal einschränken. Das Unmögliche als solches anzuerkennen ist daher die Bedingung der Möglichkeit dafür, über das, was heute möglich scheint, hinauszugehen.<sup>37</sup> Nur durch das Streben nach dem Unmöglichen können wir neue Möglichkeiten möglich machen.

Ein weiterer Einwand gegen die regulative Idee hängt mit Derridas Phänomenologie der praktischen Erfahrung und insbesondere mit seiner Konzeption der Zeit zusammen.<sup>38</sup> Eine Grundlage des Verlangens nach zukünftigem Fortschritt und die Quelle, aus der dieser Fortschritt entspringen kann, ist, wie er in *Marx' Gespenster* hervorhebt, das uneingelöste Vermächtnis der Vergangenheit, das die Gegenwart heimsucht.<sup>39</sup> In einer der frühesten Bezugnahmen auf diese Idee erklärt er: „Gemeint ist eine Demokratie, die sich durch die Struktur des Versprechens ausweisen muß – und folglich durch das Gedächtnis dessen, was hier und jetzt zukunftssträchtig ist.“<sup>40</sup> Obwohl der Impuls der Idee der Demokratie aus der Vergangenheit kommt, entfaltet er seine Wirkung doch in der Gegenwart. Es wäre folglich ein Fehler, die kommende Demokratie in kantischen Begriffen als zukünftig oder ideal zu begreifen, denn wir erfahren sie jetzt: „[E]s [das Unmögliche der kommenden Demokratie, M.W.] eilt mir voraus und erfährt mich hier und jetzt auf nicht virtualisierbare Weise, *in actu* und nicht *in potentia*. [...] Dieses Un-mögliche ist also keine (regulative) *Idee* und kein (regulierendes) *Ideal*. Es ist das, was obendrein unbestreitbar *real* ist. Und sinnlich. Wie der andere.“<sup>41</sup>

Die andere Hälfte dieser Darstellung praktischer Erfahrung legt den Fokus auf die Entscheidung. Nach Derrida beruht Verantwortung immer auf einer Entscheidung, die *per definitionem* nicht auf die Gründe reduziert werden kann, aus denen sie getroffen wird. In einer berühmten Stelle in *Gesetzeskraft* insistiert er – mit der Formel Kierkegaards, dass die Entscheidung der Wahnsinn ist – darauf, dass das Element der Verantwortung in der Entscheidung erst dann ins Spiel kommt, wenn uns die Gründe ausgehen. Wenn normative Zielvorstellungen wie die Demokratie als formalisierbar, repräsentierbar oder erkennbar vorgestellt würden, würde dies unsere Verantwortung für ihre Realisierung beschränken. Derrida erklärt dies in einem späten Interview:

37 Vgl. Penelope Deutscher: „Loving the Impossible: Derrida, Rousseau, and the Politics of Perfectibility“, in: Stephen H. Daniel (Hg.), *Current Continental Theory and Modern Philosophy*, Evanston: Northwestern University Press 2005, S. 223-239.

38 Vgl. Richard Beardsworth: *Derrida & the Political*, London: Routledge 1996.

39 Jacques Derrida: *Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2004, Kap. 4, S. 135-171.

40 Jacques Derrida: „Das andere Kap“, in: ders., *Das andere Kap. Zwei Essays zu Europa*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1992, S. 7-80, hier: S. 57.

41 J. Derrida: *Schurken*, S. 120.

Wo es sie gibt, wo Verantwortungen zu übernehmen und Entscheidungen zu fällen sind, die solche genannt werden können, gehören sie zu einer Zeit des Wagnisses und der Glaubensakte. Wenn ich entscheide, weil *ich weiß*, in den Grenzen dessen, was *ich weiß* und *tun zu müssen weiß*, dann spule ich ein vorhersehbares Programm ab, und man kann weder von Entscheidung noch von Verantwortung noch von Ereignis reden.<sup>42</sup>

Derridas Konzeption scheint sich also vor allem *epistemologisch* von den klassisch-modernen Konzeptionen des demokratischen Fortschritts zu entfernen: Wir können nicht wissen, was geschehen kann und wird; wir sollten deshalb vermeiden, dass unsere begrenzten Ansichten ungedachten Möglichkeiten und Verantwortlichkeiten im Weg stehen. Aus diesen Gründen gilt, „daß es das demokratische Gebot verbietet, die Demokratie auf später zu verschieben oder sich von einem Ideal oder einer regulativen Idee bestimmen, beruhigen, abspeisen oder trösten zu lassen.“<sup>43</sup> Das ist, wie ich meine, die Bedeutung von Fritschs Rede von der „normativen Bekräftigung der Offenheit der Zukunft“: Um demokratischen Fortschritt zu ermöglichen, müssen wir die Unkalkulierbarkeit der Zukunft bekräftigen. Derrida geht aber noch weiter. Sein Punkt ist nicht einfach, dass wir offen gegenüber der Zukunft sein sollten, sondern dass wir dies in einer bestimmten Weise und aus einem bestimmten Grund sein sollten. Er insistiert nicht einfach auf der Begrenztheit unseres Wissens, sondern darauf, dass etwas jenseits des Wissens existiert, das es in Frage stellt. Wie ich im Folgenden erklären werde, ist dieses „etwas“, das Derridas Konzeption des demokratischen Fortschritts untermauert und motiviert, das Ethische.

(3) Das Ethische wird in der Tatsache sichtbar, dass alle vorhin aufgeführten Argumente den Anderen als das voraussetzen, was unvorhersehbar und unberechenbar – die Grundlage des Versprechens, des Ereignisses, der Verantwortung – bleibt. Der ethische Impuls, der der kommenden Demokratie zugrunde liegt, muss von allerlei neo-aristotelischen, hegelianischen, republikanischen oder kommunitaristischen Argumenten für die Notwendigkeit einer „ethischen“ Grundlage der Demokratie streng unterschieden werden. Derridas *éthique* hat nichts mit Sitten oder Sittlichkeit, geteilten Werten oder Überzeugungen zu tun. In der Nachfolge von Levinas bezieht sich sein Begriff des Ethischen vielmehr auf die Beziehung zum Anderen, vor allem auf die Beziehung zum „ganz Anderen“, den ich nicht verstehen kann und mit dem ich möglicherweise nichts gemeinsam habe. Dieses „Faktum des Anderen“, das Simon Critchley treffend dem kantischen Begriff eines „Faktums der Vernunft“ gegenüberstellt, ist in der Lage, jede geteilte Grundlage der Demokratie bzw. des demokratischen Fortschritts anzufechten.

Die kommende Demokratie ist in diesem Sinne, indem sie das Ethische im Politischen zulässt, streng genommen keine politische Idee. Stattdessen ist sie

42 Giovanna Borradori/Jacques Derrida/Jürgen Habermas: Philosophie in Zeiten des Terrors. Zwei Gespräche, Berlin, Wien: Philo-Verlag 2004, S. 157.

43 J. Derrida: Schurken, S. 151.

„stets nur an der schwankenden und unsichtbaren Grenze zwischen Recht und Gerechtigkeit, das heißt zwischen dem Politischen und dem Jenseits des Politischen“<sup>44</sup> zu finden. Alle Staaten, alle herkömmlichen politischen Formen sind „Kratien“, auf Herrschaft basierende Einheiten, Träger von Souveränität, Wege, die Interessen einer begrenzten Gruppe von Menschen zu koordinieren. In vergleichbarer Weise beruhen alle Begriffe der Politik und des Politischen auf dem Begriff des Gemeinwesens, einem Begriff von dem, was eine Gruppe oder eine Gemeinschaft miteinander teilt. Selbst noch die radikalen Ansätze Leforts, Rancières und Balibars, die Demokratie neu zu denken, suchen nach Wegen, die Herrschaft zu teilen. Sie streben danach, das kantische Prinzip der gleichen Freiheit über seine eigenen Grenzen hinweg auszudehnen. Die kommende Demokratie dagegen ist nach Derrida mehr und etwas anderes als eine Herrschaftsform oder ein Weg, die Machtverhältnisse zu organisieren.

Vielmehr ist eine der zentralen Implikationen von Derridas Konzeption der Ethik eine Kritik der Souveränität in allen ihren Formen, die Volkssouveränität eingeschlossen. Die kommende Demokratie kann in diesem Sinne nicht auf die Volksherrschaft, ja überhaupt nicht auf die Idee der Herrschaft reduziert werden. Eine der Thesen, die Derrida im ersten Teil von *Schurken* zu begründen versucht, lautet, dass *alle* Staaten, soweit sie im klassischen Sinn souverän, keinem äußeren Gesetz unterworfen sind, Schurkenstaaten sind (auch wenn natürlich manche – und einer im Besonderen – schurkischer sind als die anderen). Diese Kritik der Souveränität erstreckt sich auch auf andere Ebenen, besonders auf die des Subjekts. In *Politik der Freundschaft* führt Derridas Anliegen, die Offenheit gegenüber dem Anderen herauszustellen, ihn dazu, die Entscheidung als Entscheidung-des-anderen-in-mir zu fassen, wodurch ein Moment der Heteronomie und des Ausgesetztseins in sie eingeführt wird, das die Autonomie des ethischen Subjekts zerbricht. Das Gleiche gilt für die kommende Demokratie: „Es handelt sich also darum, Demokratie und Auto-nomie voneinander zu trennen, was, zugestanden, mehr als schwierig ist, un-möglich.“<sup>45</sup>

Das Ethische stellt dadurch die Idee der Demokratie überhaupt, als ein Projekt, als etwas, das durch den Willen und durch Handeln hervorgebracht werden kann, in Frage. Sie fällt in die Domäne „dessen, was [...] dem Bereich meiner Möglichkeiten, der Ordnung des ‚Ich kann‘, der Selbstheit, des Theoretischen, Deskriptiven, Konstativen und Performativen fremd bleiben muß.“<sup>46</sup> Deswegen hat die Durchbrechung jeden gegebenen Rahmens durch den Anderen den Charakter eines „einzigen, unvorhersehbaren, horizontlosen, von keiner Selbstheit und keiner konventionellen, also konsensuellen Performativität beherrschbaren Ereignisses“.<sup>47</sup> In dem Maße, wie es sich meiner Kontrolle entzieht, „ereignet es sich ohne mein Wissen, ohne dass ich mir seiner bewusst bin oder es nach Re-

44 Ebd., S. 62.

45 Ebd., S. 120.

46 Ebd.

47 Ebd., S. 124.

geln herbeiführen kann. Unbedingte Gastfreundschaft kann nicht herbeigeführt werden, aber sie kann sich wie ein Wunder ereignen [...] in einem Moment, indem sie nicht länger dauert als einen Moment, kann sie sich ereignen.“<sup>48</sup>

Eine Implikation dieser Theorie ist, dass die kommende Demokratie zum Teil dadurch voranschreitet, dass sie die Demokratie, die Souveränität und die Autonomie *begrenzt*. „Es ist diese Grenze“, schreibt Derrida, „die dem Motiv der Demokratie selbst, seit den Anfängen, eine selbstdekonstruktive Kraft einbeschrieben hat: Die Möglichkeit, ja die Pflicht der Demokratie, sich selbst zu delimitieren“.<sup>49</sup> Die vertrauteste moderne Begrenzung des Gemeinwesens und seiner Herrschaft über sich selbst ist natürlich der Liberalismus, obwohl dieser letztlich bloß die individuelle Selbstbestimmung vor der kollektiven Selbstbestimmung schützt. Derrida dagegen strebt nach einer tieferen und wohl auch universellen Grundlage für die Selbst-Begrenzung, die er in der Gastfreundschaft zu finden meint.<sup>50</sup> Anstatt Freiheit durch Freiheit zu begrenzen, um mit und wie Kant ein *politisches* Gleichheitsprinzip zu begründen, geht es für Derrida darum, meine Freiheit in ethischer Weise dem Ethischen, dem singulären Anspruch des Anderen zu überantworten.

Wenn die Demokratie aber nicht mehr – wie in unterschiedlicher Weise noch für Lefort, Rancière und Balibar – „Volksherrschaft“ ist, so kann sie doch auch nicht einfach das Gegenteil, eine reine Ethik der Offenheit gegenüber der Einzigartigkeit der Anderen, des Außenstehenden bzw. des Fremden sein. Vielmehr muss die unbedingte, unendliche Verantwortung gegenüber dem Fremden irgendwie verwirklicht werden:

Was *unbedingt*\* oder absolut bleibt, steht in Gefahr, nichts zu sein, wenn nicht *Bedingungen*\* etwas (ein *Ding*\*) daraus machen. Die (politischen, rechtlichen, ethischen) Verantwortlichkeiten finden ihren Platz, wenn sie stattfinden, in dieser Transaktion, jedesmal auf einzigartige Weise als Ereignis – zwischen den beiden Gastfreundschaften, der bedingten und der unbedingten.<sup>51</sup>

Es ist der damit verbundene Versuch, eine Brücke nicht nur zwischen heterogenen Prinzipien (Gleichheit und Einzigartigkeit), sondern auch zwischen heterogenen Handlungsmodi („einem gebieterischen Befehl [einer performativen Aufforderung] und dem geduldigen *Vielleicht* des Messianischen [der nichtperformativen Feststellung dessen, was kommt, aber auch nicht kommen oder gar bereits eingetroffen sein mag]“<sup>52</sup>) zu schlagen, der die kommende Demokratie in ihrer internen Struktur aporetisch werden lässt. Wenn die Politik der Ethik niemals ge-

48 J. Derrida: „A Discussion with Jacques Derrida“, §34.

49 J. Derrida: Politik der Freundschaft, S. 156.

50 Jacques Derrida: Von der Gastfreundschaft, Wien: Passagen-Verlag 2001.

51 G. Borradori/J. Derrida/J. Habermas: Philosophie in Zeiten des Terrors, S. 171 (Im Folgenden mit einem \* markierte Wörter erscheinen deutsch im Original, Anm. d. Ü.)

52 J. Derrida: Schurken, S. 130.

recht werden kann, so muss sie durch die Ethik ergänzt (*supplemented*), gebeugt (*inflected*), über sich selbst erhoben – aufgehoben\* – werden. Es muss „eine unendliche Ungleichheit zwischen dem Bedingten und dem Unbedingten“<sup>53</sup> bestehen.

Die kommende Demokratie ist daher kein Regime, Modell oder Projekt in irgendeinem konventionellen Sinn, obwohl es sich bei ihr, in einer in höchstem Maße abgeschwächten Bedeutung, um ein orientierendes Ideal handelt. Der Fortschritt, der mit der ethischen Unterbrechung des Politischen gleichgesetzt werden kann, wäre auf der einen Seite reale, feststellbare *amélioration* (Taguieff), weil wir erkennen, wenn nicht sogar vorhersagen oder bestimmen können, wann eine Gemeinschaft oder eine Menge politischer Vorkehrungen gastfreundlicher (oder weniger ungastfreundlich), offener (oder weniger geschlossen) gegenüber dem Anderen wird. Auf der anderen Seite ist der Fortschritt in dem Maße unvorhersehbar und unberechenbar, wie er in einer Unterbrechung, einer Begrenzung und Verschiebung des traditionellen Telos der Demokratie, nämlich der Selbstregierung besteht. Aus kantianischer Perspektive kann die Demokratie aus demselben Grund formalisiert werden, aus dem sie auch durch ein „Volk von Teufeln“ realisiert werden kann. Das ist es, was Derrida zurückweist. Jenseits der „bloßen“ gleichen Freiheit (wie weit auch immer wir davon entfernt sind und vielleicht für immer sein werden, sie zu verwirklichen) verlangt die kommende Demokratie mehr: ein Ethos der Offenheit, eine ethische Bereitschaft, die Bestimmungen des Politischen zu befragen und außer Kraft zu setzen und mit ihnen den Verstand, durch den Kants Teufel ihre Freiheitssphären koordinieren.

Die Bewegung über die Grenzen des Wissens oder die Offenheit der Zukunft hinaus, hin zu einer ethischen Unterbrechung des Politischen, die ich im letzten Abschnitt dieses Essays nachzuzeichnen versucht habe, findet sich in einer Passage in *Marx' Gespenster*, in der Derrida das „Versprechen“ der kommenden Demokratie von der „Idee“ der Demokratie zu unterscheiden versucht und mit der ich schließen möchte:

Noch über die regulative Idee in der klassischen Form hinaus ist die Idee – wenn es denn noch eine ist – der kommenden Demokratie, ihre ‚Idee‘ als Ereignis einer verbürgten Verfügung, die befiehlt, das kommen zu lassen, was sich niemals in Form der vollen Präsenz präsentieren wird, die Öffnung dieses Auseinanderklaffens zwischen einem unendlichen Versprechen (das niemals gehalten werden kann, zumindest weil es unendlichen Respekt vor der Singularität *und* vor der unendlichen Alterität des anderen ebenso verlangt wie vor der zählbaren, kalkulierbaren und subjektalen Gleichheit zwischen den anonymen Singularitäten) und den determinierten, notwendigen und zugleich notwendig inadäquaten Formen dessen, was sich an diesem Versprechen messen muß.<sup>54</sup>

53 J. Derrida: „A Discussion with Jacques Derrida“, §33.

54 J. Derrida: *Marx' Gespenster*, S. 96.

„In diesem Maß“, schließt er, „wird die Wirklichkeit des demokratischen Versprechens wie die des kommunistischen Versprechens immer diese absolut unbestimmte messianische Hoffnung in ihrem Herzen tragen und tragen müssen, den eschatologischen Bezug auf die Zukunft eines Ereignisses *und* einer Singularität, einer nicht antizipierbaren Andersheit.“<sup>55</sup> Dieses Versprechen, das über alles Wissen oder alle Macht hinaus letztendlich auf einer sturen Hoffnung beruht, ist nach Derrida die Bedingung jedes ethischen Fortschritts im Politischen. Es handelt sich um einen Fortschritt, den ich nicht kontrollieren kann – der genau genommen von einem Kontrollverlust abhängt –, der aber nur durch mich geschehen kann und für den ich am Ende verantwortlich sein muss.

*(Übersetzung aus dem Englischen: Markus Wolf<sup>56</sup>)*

## Literatur

- Abensour, Miguel: „Démocratie sauvage et principe d’anarchie“ in: ders., *La démocratie contre l’État. Marx et le moment machiavélien*, Paris: Félin 2004, S. 161-190
- Adorno, Theodor W.: „Fortschritt“, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.2, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1977, S. 617-638
- Balibar, Etienne: „Droits de l’homme‘ et ‚droits du citoyen‘: La dialectique moderne de l’égalité de la liberté“, in: ders., *Les frontières de la démocratie*, Paris: La Découverte 1992, S. 124-150
- Beardsworth, Richard: *Derrida & the Political*, London: Routledge 1996
- Blumenberg, Hans: *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1966
- Borradori, Giovanna/Derrida, Jacques/Habermas, Jürgen: *Philosophie in Zeiten des Terrors. Zwei Gespräche*, Berlin, Wien: Philo-Verlag 2004
- Derrida, Jacques: „Das andere Kap“, in: ders., *Das andere Kap. Zwei Essays zu Europa*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1992, S. 7-80
- Derrida, Jacques: „Außer dem Namen (Post-Scriptum)“, in: ders., *Über den Namen. Drei Essays*, Wien: Passagen-Verlag 2000, S. 63-122
- Derrida, Jacques: „A Discussion with Jacques Derrida“, in: *theory & event* 5 (2001)
- Derrida, Jacques: *Von der Gastfreundschaft*, Wien: Passagen-Verlag 2001
- Derrida, Jacques: *Politik der Freundschaft*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002
- Derrida, Jacques: *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2003

55 Ebd.

56 Der Übersetzer bedankt sich bei Robin Celikates (Universität Gießen) für Hinweise zur Übersetzung.

- Derrida, Jacques: *Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2004
- Derrida, Jacques: *L'Animal que donc je suis*, Paris: Galilée 2006
- Deutscher, Penelope: „Loving the Impossible: Derrida, Rousseau, and the Politics of Perfectibility“, in: Stephen H. Daniel (Hg.), *Current Continental Theory and Modern Philosophy*, Evanston: Northwestern University Press 2005, S. 223-239
- Fritsch, Matthias: „Derrida's Democracy to Come“, in: *Constellations* 9 (2002), S. 574-597
- Jameson, Fredric: *The Cultural Turn*, London: Verso 1998
- Kant, Immanuel: *Die Metaphysik der Sitten*, in: ders., *Werke*, Bd. 6, hg. v. der königlich-preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Verlag Georg Reimer 1907, S. 203-493
- Kant, Immanuel: *Werke*, Bd. 8, hg. v. der königlich-preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Verlag Georg Reimer 1912
- Kant, Immanuel: „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“, in: ders., *Werke*, Bd. 8, S. 15-32
- Kant, Immanuel: „Zum ewigen Frieden“, in: ders., *Werke*, Bd. 8, S. 341-386
- Koselleck, Reinhart/Meier, Christian: „Fortschritt“, in: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 2, Stuttgart: Ernst Klett 1975, S. 351-423
- Lefort, Claude: „Die Frage der Demokratie“, in: Ulrich Rödel (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2000, S. 281-297
- Lübbe, Herrmann: „Evolutionäre Beschleunigung und historisches Bewußtsein“, in: ders., *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pragmatik der Historie*, Basel, Stuttgart: Schwabe & Co. 1977, S. 304-335
- Mann, Michael: *The Dark Side of Democracy. Explaining Ethnic Cleansing*, New York: Cambridge University Press 2004
- Mouffe, Chantal: *The Democratic Paradox*, London: Verso 2000
- Rancière, Jacques: *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002
- Taguieff, Pierre-André: *Du progrès. Biographie d'une utopie moderne*, Paris: Librairie 2001

