

Lars Gertenbach

Ausgang – Supplement – Schwelle

Das Andere der Ordnung bei Walter Benjamin, Jacques Derrida und Giorgio Agamben

Es gehört zu den Eigentümlichkeiten der Postmoderne, dass die Erschöpfung utopischer Energien und das Ende der großen Erzählungen von einem Interesse an Figuren der Andersheit oder des Anderen der Ordnung begleitet wird. Eine Diskussionslinie, die seit den 1990er Jahren vermehrt in den Blickpunkt rückt, bezieht die Frage nach dem Anderen der Ordnung auf rechtsphilosophische Überlegungen und darin zumeist auf das Verhältnis von Recht und Gewalt. Das Andere der Ordnung erscheint hier als deren verdrängter Teil, als eine die Ordnung als solche gründende Gewalt, weshalb diese Diskussion insbesondere um Fragen der Gründung, der Begründbarkeit sowie der Entgründung kreist. Einen prominenten Ort hat sie in poststrukturalistischen Theorien erlangt, was nicht nur aufgrund des Interesses an (Be-)Gründungsfragen wenig überrascht, sondern auch, weil das Verhältnis von Recht und Gewalt in einigen Texten von Jacques Derrida und Giorgio Agamben prominent verhandelt wird. Beiden gemeinsam ist aber nicht nur, dass sie diese Fragen erneut zur Debatte gestellt haben, sondern auch, dass sie trotz unterschiedlicher Argumentationsweisen den gleichen Bezugspunkt aufweisen: Walter Benjamins 1921 publizierte Schrift *Zur Kritik der Gewalt*.¹

Um diese Dreierkonstellation zwischen Benjamin, Derrida und Agamben soll es im Folgenden gehen.² Im Zentrum des Aufsatzes ste-

1 Vgl. Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. II.1, Frankfurt a. M. 1999, S. 179–204.

2 Der Anschluss von Derrida und/oder Agamben an Benjamin ist zahlreich kommentiert worden. Vgl. Petra Gehring, »Force and ›Mystical Foundation‹ of Law: How Jacques Derrida Addresses Legal Discourse«, in: *German Law Journal* 6, 2005, S. 151–169; Burkhardt Lindner, »Derrida. Benjamin. Holocaust. Zur Dekonstruktion der ›Kritik der Gewalt‹«, in: Klaus Garber/Ludger Rehm (Hrsg.), *global benjamin. Internationaler Walter-Benjamin-Kongress 1992*, Bd. 3, München 1999, S. 1691–1723; Vivian Liska, »The Legacy of Benjamin's Messianism: Giorgio Agamben and Other Contenders«, in: Rolf J. Goebel (Hrsg.), *A Companion to the Works of Walter Benjamin*, New York 2009, S. 195–215; Rudolf Maresch, »Gespensterverkehr. Derrida liest Benjamins ›Zur Kritik der Gewalt‹«, in: *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie* 29, 1996, S. 31–44; James Martel, »Waiting for Justice: Benjamin and Derrida on Sovereignty and Immanence«, in: *Republics of Letters. A Journal for the Study of Knowledge, Politics,*

hen die hier zutage tretenden Modelle des Anderen der Ordnung. An ihnen lassen sich nicht bloß die unterschiedlichen Positionen rekonstruieren, vielmehr stehen sie im Falle von Derrida und Agamben auch sinnbildlich für die Art des Anschlusses an den Benjamin-Text – samt der jeweiligen Fehllektüren und Einseitigkeiten – und können als paradigmatisch für die jeweiligen Philosophien angesehen werden. Die Frage nach dem Anderen der Ordnung richtet sich damit im Folgenden primär auf das Recht, wobei allgemein nach der Konzeptualisierung des Anderen der Rechtsordnung und weniger nach den personalen Verwerfungen des Rechts (also etwa rechtsfreie Subjekte, Exklusion u. ä.) gefragt wird. Der Text beginnt chronologisch mit Benjamin, bevor in den anschließenden Abschnitten auf Derrida und Agamben eingegangen wird. Der letzte Abschnitt widmet sich der Gesamtkonstellation und versucht die Eigenheiten und Probleme der jeweiligen Positionen zusammenzutragen. Durch den Fokus auf die Frage nach dem Anderen der Ordnung weist die hier anvisierte Auseinandersetzung mit *Zur Kritik der Gewalt* über exegetische und philologische Fragen der Rezeption Benjamins hinaus. Da hierin prototypische Positionen der politischen Philosophie verhandelt und begründet werden, ist diese Debatte auch ein Eingangstor zum Verständnis poststrukturalistischer (oder dekonstruktiver) politischer Theorie.³

and the Arts 2, 2011, S. 158–172; Bettine Menke, »Die ›Kritik der Gewalt‹ in der Lektüre Derridas«, in: Klaus Garber/Ludger Rehm (Hrsg.), *global benjamin. Internationaler Walter-Benjamin-Kongress 1992*, Bd. 3, München 1999, S. 1671–1690; Claas Morgenroth, »Benjamin – Agamben. Politik des Posthistoire«, in: Vittoria Borsò/Claas Morgenroth/Karl Solibakke/Bernd Witte (Hrsg.), *Benjamin – Agamben. Politik, Messianismus, Kabbala*, Würzburg 2010, S. 129–158; David Pan, »Against Biopolitics: Walter Benjamin, Carl Schmitt, and Giorgio Agamben on Political Sovereignty and Symbolic Order«, in: *The German Quarterly* 82, 2009, S. 42–62; Robert Sinnerbrink, »Deconstructive Justice and the ›Critique of Violence‹: On Derrida and Benjamin«, in: *Social Semiotics* 16, 2006, S. 485–497; Robert Sinnerbrink, »Violence, Deconstruction, and Sovereignty: Derrida and Agamben on Benjamin's ›Critique of Violence‹«, in: Andrew Benjamin/Charles Rice (Hrsg.), *Walter Benjamin and the Architecture of Modernity*, Melbourne 2009, S. 77–91; Robert Zacharias, »And yet: Derrida on Benjamin's Divine Violence«, in: *Mosaic* 40, 2007, S. 103–116.

- 3 Dass sich die Arbeiten Benjamins für eine Diskussion poststrukturalistischer Positionen eignen, zeigt sich auch an Beiträgen, die ihn als Grenzgänger zwischen Kritischer Theorie und Poststrukturalismus porträtieren. Vgl. Sigrid Weigel (Hrsg.), *Flaschenpost und Postkarte. Korrespondenzen zwischen Kritischer Theorie und Poststrukturalismus*, Köln/Weimar 1995. Insbesondere seit Derridas Anschluss an *Zur Kritik der Gewalt* ist dieser Text zu einem zentralen Diskussionspunkt geworden. Vgl. Sinnerbrink, »Violence, Deconstruction, and Sovereignty«, S. 78.

1. Das Andere als Ausgang: Walter Benjamin

Zur Kritik der Gewalt ist ein eigentümlicher Text, auch innerhalb des Werkes von Benjamin. Nicht nur enthält er bereits geschichtsphilosophische und messianische Motive, die üblicherweise erst den späteren Schriften – also vor allem den geschichtsphilosophischen Thesen⁴ – zugerechnet werden, auffällig ist auch seine stilistische Differenz. Im Unterschied zu anderen Texten Benjamins verfügt er über einen relativ strikten Argumentationsaufbau, der entlang mehrerer Grundunterscheidungen entwickelt wird.⁵ Dennoch gilt der Aufsatz gleichzeitig als einer der schwierigsten und wegen seiner politischen Argumentation auch problematischsten Texte Benjamins. Dieser Sonderstellung innerhalb des Werkes entspricht auch eine Sonderstellung innerhalb der Rezeption, die nicht zuletzt mit dem Bezug auf George Sorel und der Nähe zu Carl Schmitt zusammenhängen.

Der Hinweis auf Schmitt lässt bereits erkennen, dass das Modell der Ordnung bei Benjamin am Recht orientiert ist.⁶ Es geht allgemein um das Problem der Rechtsordnung und deren Begründung (im doppelten Sinne von Legitimation und Fundierung), das vor allem als eines der Gewalt erscheint: Im Zentrum stehen die »im Ursprung und Ausgang mit Gewalt behafteten Rechtsordnungen«.⁷ Die Bemühungen des Textes zielen auf das Verhältnis von Recht und Gewalt, wobei im Hintergrund die Frage nach dem Verhältnis von Recht und Gerechtigkeit steht. Benjamins Gegenstand ist zunächst die rechtliche Begründbarkeit von Gewalt, sei es als Mittel zu (gerechten) Zwecken oder als Zweck selbst. An diesem Punkt unterscheidet er zwischen zwei grundsätzlichen Positionen der Rechtstheorie: dem Naturrecht und dem positiven Recht, deren wesentlicher Unterschied im Verhältnis von Zweck und Mittel gefunden werden kann: »Das Naturrecht strebt, durch die Gerechtigkeit der Zwecke die Mittel zu »rechtfertigen«, das positive Recht durch die Berechtigung der Mittel die Gerechtigkeit der Zwecke zu »garantieren.«⁸ Beide bemühen sich um eine Begrenzung der Legi-

4 Vgl. Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. I.2, Frankfurt a. M. 1991, S. 691–704. Zum Entstehungskontext und der Datierung des Textes vgl. die Anmerkungen der Herausgeber im zweiten Band der Gesammelten Schriften: Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Bd. II, Frankfurt a. M. 1991, S. 943ff.

5 Vgl. Zacharias, »And yet: Derrida on Benjamin's Divine Violence«, S. 104.

6 Eine Diskussion der Bezüge zwischen Benjamin und Schmitt findet sich insbesondere bei Agamben. Vgl. Giorgio Agamben, *Ausnahmezustand. Homo sacer II.1*, Frankfurt a. M. 2004, S. 64ff. Vgl. auch Pan, »Against Biopolitics«; Sinnerbrink, »Violence, Deconstruction, and Sovereignty«.

7 Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, S. 191.

8 Ebd., S. 180.

timität von Gewalt, die allerdings in beiden Fällen auf dem gleichen Grunddogma beruht und, so Benjamin, daran scheitert: der Setzung, dass innerhalb der Unterscheidung von Zweck und Mittel überhaupt eine widerspruchsfreie und »gerechte« Rechtfertigung von Gewalt möglich sei.⁹ So vermögen es beide Positionen nicht, diesen Zirkel zu verlassen und ermöglichen dadurch auch keine Einsicht in das Verhältnis von Recht und Gerechtigkeit.¹⁰ Während sich das Naturrecht mit dem Versuch, die Legitimität der Gewalt über den Zweck ihrer Anwendung zu begründen, gänzlich in »eine bodenlose Kasuistik«¹¹ manövriert, hält Benjamin dem positiven Recht immerhin zugute, dass es durch seine Befragung von Gewalt als Mittel zu einer konkreteren Bestimmung von Gewalt beiträgt. Es ermöglicht eine Unterscheidung zwischen sanktionierter und nicht-sanktionierter¹² und hieraus folgend auch zwischen rechtsetzender und rechtserhaltender Gewalt.¹³ Damit kommt dem positiven Recht das Verdienst zu, die Frage der Gewalt auf die historischen Rechtsverhältnisse zu beziehen, weshalb Benjamin hier zunächst argumentativ anschließt und darin einen strategischen Ansatzpunkt erblickt, »um einen logischen Zirkel aufzubrechen, in dem er sowohl das Naturrecht als auch das positive Recht befangen sieht«.¹⁴ Die Befangenheit beider Positionen bezieht er auf eine begrifflich-konzeptionelle Unzulänglichkeit, die verhindert, dass sie den Zirkel von Zweck und Mittel verlassen. Genau dies beschränkt sie in der Analyse der Formen von Gewalt, da sie sich als außerstande erweisen, andere Formen der Gewalt in den Blick zu nehmen als solche, die unmittelbar (d. h. setzend oder erhaltend) auf Rechtsverhältnisse verweisen.

Dieser Aspekt ist für Benjamin entscheidend, um den Zusammenhang von Recht, Gewalt und Gerechtigkeit zu problematisieren. Die Frage nach dem Anderen der Ordnung lässt sich daher an die Suche »nach andern Arten der Gewalt [...]«, als alle Rechtstheorie ins Auge faßt«¹⁵ adressieren. Damit wird auch deutlich, dass es hier nicht um die Kritik geht, das bestehende Recht halte den selbstformulierten oder zugesprochenen Anspruch an Gerechtigkeit nicht ein.¹⁶ Benjamin will vielmehr aus den Begrenzungen der rechtstheoretischen Begriffe eine andere Konzeption von Gewalt, Recht und vor allem Gerechtigkeit formulieren, die eine tiefere Einsicht in das Verhältnis von Recht und

9 Vgl. ebd.

10 Vgl. ebd., S. 181.

11 Ebd.

12 Vgl. ebd.

13 Vgl. ebd., S. 187.

14 Lindner, »Derrida. Benjamin. Holocaust«, S. 1695.

15 Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, S. 196.

16 Vgl. Lindner, »Derrida. Benjamin. Holocaust«, S. 1696.

Gewalt ermöglicht und zugleich auch eine Aufhebung der Ordnung denkbar werden lässt, die aus dem Zirkel von Recht und Gewalt herausführt. Benjamins Text ist damit vom Ringen nach einem *Außerhalb* der Grundunterscheidungen des Rechts durchdrungen, das die Grenzen der bestehenden Rechtsbetrachtungen aufzeigen und schließlich auch als Fundament seiner *Kritik* der Gewalt fungieren kann. Aus der Erkenntnis, dass ein Recht ohne Gewalt unmöglich ist, zielt Benjamin darauf, eine Gewalt ohne Bezug zum Recht zu finden, da sich erst darin das zirkuläre Band im Verhältnis von Recht und Gewalt trennen ließe, das die bestehende Ordnung konstituiert. Auch Gerechtigkeit ist als Außen des Rechts konzipiert und muss innerhalb der bestehenden Rechtsordnungen uneingelöst bleiben. Statt auf Gerechtigkeit beruht das Recht auf Gewalt, so dass die Frage nach Gerechtigkeit für Benjamin zur Frage nach dem Anderen der (rechtlichen) Ordnung wird.

Zentral für diese Argumentation ist die an Sorel anschließende Unterscheidung zweier Formen des Generalstreiks: des politischen und des proletarischen.¹⁷ Während der politische Generalstreik auf eine rechtliche Neuordnung drängt und damit selbst rechtsetzend ist, zielt der proletarische Generalstreik nicht auf ein neues Recht, sondern auf die Suspendierung und Delegitimierung der bestehenden Ordnung – womit »die erste dieser Unternehmungen rechtsetzend, die zweite dagegen anarchistisch ist«.¹⁸ Während das bestehende Recht zur Absolutsetzung der Rechtsgewalt im Sinne des staatlichen Gewaltmonopols tendiert, bezeichnet der Generalstreik (wohlgemerkt nur in seiner proletarischen Form) eine im wörtlichen Sinne »außerordentliche« Form von Gewalt. Für Benjamin ermöglicht diese an Sorel gewonnene Unterscheidung eine andere Betrachtung des Verhältnisses von Recht und Gewalt und zeigt damit auch sein Gesamtziel genauer an: eine Sphäre der Gewalt zu finden, die weder Mittel für einen ihr äußeren Zweck ist, noch sich selbst als Zweck setzt, sondern einen Ausgang aus der bestehenden Ordnung, d. h. der Verstrickung von Recht und Gewalt, zu weisen vermag. Die zentrale Kategorie innerhalb dieser Diskussion ist die der »reinen Gewalt«, womit zunächst eine Gewalt gemeint ist, die – außerhalb des Verhältnisses von Zweck und Mittel – reines Mittel ist und die sich nicht wiederum selbst als rechtmäßige, rechtsetzende instituiert.¹⁹ Erst mit dieser Bestimmung ist es nach Benjamin möglich, die Frage der Gerechtigkeit in den Blick zu nehmen, die allerdings nicht nur nicht mit dem Recht identisch ist, sondern – und das ist entscheidend – ebenso wenig mit der reinen Gewalt als solcher. Diese wird selbst noch einmal

17 Vgl. Georges Sorel, *Über die Gewalt*, Frankfurt a. M. 1969, S. 134ff., 341; Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, S. 193ff.

18 Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, S. 194.

19 Vgl. Pan, »Against Biopolitics«, S. 44.

in zwei Formen unterteilt, die sich gerade in Bezug zum Recht fundamental unterscheiden: die mythische und die göttliche Gewalt.²⁰ Die in der Literatur zu Benjamin häufig problematisierte Figur der göttlichen Gewalt ist letztlich jene, die auf ein Außerhalb der Ordnung verweist. Sie vollzieht eine Suspension des Rechts, während die mythische Gewalt – obwohl auch sie zunächst als reines Mittel auftreten mag – in Recht und Ordnung zurückfällt. Verweist die eine auf Gerechtigkeit, so die andere auf Macht und Rechtsetzung: »Weit entfernt, eine reinere Sphäre zu eröffnen, zeigt die mythische Manifestation der unmittelbaren [d. h.: reinen, LG] Gewalt sich im tiefsten mit aller Rechtsgewalt identisch.«²¹

Aufgrund der komplexen und teils auch undurchsichtigen Argumentation des Textes ist es nicht verwunderlich, dass gerade diese Unterscheidung in der Rezeption Benjamins zu zahlreicher Kritik und gravierenden Missverständnissen geführt hat – auch bei Derrida und Agamben. Daher sei an dieser Stelle noch einmal das Motiv hinter diesen Begriffen benannt: Es geht Benjamin letztlich um eine »Durchbrechung dieses Umlaufs im Banne der mythischen Rechtsformen«²² bzw. um die Suche nach einem Ausweg aus dem »dialektischen Auf und Ab in den Gestaltungen der Gewalt als rechtsetzender und rechtserhaltender«.²³ Ohne eine solche »Idee des Ausgangs« erscheint ihm weder eine Einsicht in das Verhältnis von Recht und Gewalt, noch eine »Kritik der Gewalt« möglich.²⁴ Das Andere der Ordnung bleibt zunächst weitgehend unbestimmt – er spricht im Text lediglich zweimal vage von einer »höheren Ordnung«²⁵ –, besitzt jedoch einerseits einen zentralen Stellenwert als Erkenntnisfigur innerhalb des Modells der Kritik; und steht andererseits in dem insbesondere für Benjamins Spätwerk eigentümlichen Zusammenhang von anarchistischen und messianistischen Motiven als grundlegendes Gegenmodell zu aller rechtlich bestimmten bestehenden Ordnung.

2. Das Andere als Supplement und konstitutives Außen: Jacques Derrida

In den späten 1980er Jahren beginnt Derrida sich intensiver politischen, rechtsphilosophischen und ethischen Fragen zuzuwenden. Den Hintergrund bilden hierbei nicht zuletzt politische Entwicklungen, wie

20 Vgl. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, S. 198.

21 Ebd., S. 199.

22 Ebd., S. 202.

23 Ebd.

24 Ebd.

25 Ebd., S. 193.

der Siegeszug eines ins Religiöse abdriftenden Marktradikalismus oder das mit Transnationalisierung und Globalisierung verbundene Schwinden vermeintlich unteilbarer Souveränitäten.²⁶ Angesichts der früheren Schriften ist dies bemerkenswert, weil Derrida nun wie selbstverständlich deklariert, »daß Untersuchungen dekonstruktiven Stils in das Problemfeld des Rechts, des Gesetzes und der Gerechtigkeit einmünden«.²⁷ Die Dekonstruktion überschreitet damit den engeren Kreis des philosophischen Diskurses und erhält einen deutlich politischeren Zug. Eine zentrale Wegmarke bildet hierbei Derridas Auseinandersetzung mit dem Recht, die er mit zwei in *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«* abgedruckten Vorträgen der Jahre 1989 und 1990 eröffnet. Diese Texte nehmen eine Schlüsselrolle in der politischen Wendung der Dekonstruktion ein und sie sind es auch, die sich Benjamins *Zur Kritik der Gewalt* zuwenden.

Doch obwohl diese beiden Texte für Derridas politische Philosophie von immenser Bedeutung sind, finden sich verwandte Überlegungen auch bereits in früheren Arbeiten. Neben den sprachtheoretischen Texten, in denen Ordnungsfragen anhand des Systems der Sprache diskutiert werden,²⁸ sind dies vor allem jene Schriften, in denen die Figur des Supplements diskutiert wird. Diese steht paradigmatisch für die Konzeption des Anderen der Ordnung bei Derrida, in der es um die Untrennbarkeit des Anderen von der Ordnung bzw. um die Innerlichkeit des Außen geht. Wie vor allem in der Auseinandersetzung mit Rousseau deutlich wird, kritisiert Derrida die identitätslogische Trennung von Innen und Außen und setzt an ihre Stelle eine »Logik der Supplementarität, in der das Draußen drinnen ist, das Andere und der Mangel sich wie ein Mehr einem zu vervollständigenden Weniger hinzufügen, das, was an eine Sache sich anfügt, für den Fehler dieser Sache einspringt, der Fehler als das Draußen des Drinnen bereits innerhalb des Drinnen ist, usw.«²⁹ Dieses Modell des konstitutiven Außens konfiguriert das Andere nicht als das »ganz Andere«, sondern vielmehr als das »innere Andere«, das als Bedingung der Möglichkeit (und Unmöglichkeit) der Schließung des Innens fungiert. Es ist zugleich das stabilisierende »Organisationsprinzip der Struktur«³⁰ wie auch das, was dieser Schließung

26 Vgl. Jacques Derrida, *Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale*, Frankfurt a. M. 2004, S. 115ff.; ders., *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*, Frankfurt a. M. 2003.

27 Jacques Derrida, *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*, Frankfurt a. M. 1996, S. 17.

28 Vgl. Jacques Derrida, »Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas«, in: ders., *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a. M. 1976, S. 121–235.

29 Jacques Derrida, *Grammatologie*, Frankfurt a. M. 1983, S. 371.

30 Jacques Derrida, »Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissen-

entgegensteht, d. h. eine vollständige und abgeschlossene Identität unmöglich macht. Das Andere ist ein Riss innerhalb des Eigenen, das Supplement ein Zusatz, der nicht bloß äußerlich ist und daher »weder eine Präsenz, noch eine Absenz« bezeichnet.³¹ Das Andere bekommt damit eine konstitutive Bedeutung: Ordnung ist ohne ihr Anderes nicht zu begründen. Das Modell ist das einer Verwerfung, die als Fundament der Ordnungsbildung begriffen werden muss. Eine entscheidende politische Geste der Dekonstruktion besteht daher im Aufzeigen der in der Operativität von Ordnung begründeten Verwerfungen – ein Aspekt, der (stärker personalistisch gewendet) in die postkoloniale Debatte als »Othering« eingegangen ist.³² Da sich diese Denkfigur des Anderen der Ordnung aber nicht bloß auf personale Exklusion bezieht, kehrt sie auch in den allgemeinen ordnungs- und rechtstheoretischen Überlegungen Derridas wieder. An der spezifischen Art der Benjamin-Lektüre und den darin enthaltenen Folgerungen für die Frage nach dem Anderen der Ordnung lässt sich dies nachvollziehen.

Als Haupteinsatzpunkt müssen die verschiedenen Grundunterscheidungen Benjamins gelten, die Derrida vor allem auf ihre Ununterscheidbarkeit und paradoxe Struktur hin liest. Wie in anderen dekonstruktiven Lektüren liegt dem die Annahme zugrunde, dass die Dekonstruktion in diesen Unterscheidungen bereits »am Werk« ist.³³ Eine zentrale Textoperation Derridas besteht darin (entlang einer insgesamt äußerst fragwürdigen Lesart und recht tendenziösen Umschreibung des Textes von Benjamin³⁴), die Unterscheidung der beiden

schaffen vom Menschen«, in: ders., *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a. M. 1976, S. 422–442, hier: S. 422.

31 Derrida, *Grammatologie*, S. 537.

32 Gayatri Chakravorty Spivak, »The Rani of Sirmur. An Essay in Reading the Archives«, in: *History and Theory* 24 (3), 1985, S. 247–272, hier: S. 252ff.; vgl. Julia Reuter, *Ordnungen des Anderen. Zum Problem des Eigenen in der Soziologie des Fremden*, Bielefeld 2002.

33 So heißt es dort: »Es scheint mir also dringend zu sein, diese Benjaminschen Gegensätze zu dekonstruieren; sie dekonstruieren sich selbst, auch als Paradigmen für die Dekonstruktion.« Derrida, *Gesetzeskraft*, S. 82f. Eine genauere Formulierung der Annahme, dass die von ihm untersuchten Texte mit »selbstdekonstruktiven Tendenzen zu kämpfen haben« (Derrida, *Schurken*, S. 202, Anm. 39), findet sich in einem Text zu Paul de Man. Dort schreibt Derrida, »daß sogar die Bedingung einer Dekonstruktion »am Werk«, »im Werk« sein kann [...], im zu dekonstruierenden System, daß sie darin bereits vorgefunden werden kann und bereits an der Arbeit ist und daß sie sogar einen Anteil hat an der Konstruktion dessen, was sie gleichzeitig zu dekonstruieren droht.« Jacques Derrida, *Mémoires. Für Paul de Man*, Wien 1988, S. 102f.

34 Die gravierenden Fehlinterpretationen des Textes von Benjamin stehen hier nicht im Zentrum. Die deutlichste Fehllektüre besteht darin, all jene Begriffe und Über-

Formen des Generalstreiks mit dem Bezug auf das Problem der Rechtsetzung bzw. -gründung zusammenfallen zu lassen. Da für Derrida die Differenz zwischen einer politischen, auf Herstellung einer neuen Ordnung gerichteten und einer proletarischen, auf Suspendierung der Ordnung gerichteten Form des Streiks »nie ein reiner Gegensatz« ist, wird der (nun nicht weiter differenzierend im Singular auftretende) Generalstreik so charakterisiert, dass er »ein verliehenes *Recht ausübt*, um die existierende Rechtsordnung in Frage zu stellen und eine revolutionäre Situation zu schaffen, in der es darum geht, ein *neues Recht*, ja vielleicht auch einen *neuen Staat* zu (be)gründen.«³⁵ Als Konsequenz ergibt sich daraus eine prinzipielle Gründungsbezogenheit *aller* Gewalt – und nicht wie bei Benjamin die prinzipielle Gewaltbezogenheit *allen* Rechts. So heißt es unmittelbar weiter im Text: »Alle revolutionären Situationen, alle revolutionären Diskurse [...] *rechtfertigen* die Gewaltanwendung, indem sie sich auf die *Einrichtung eines neuen Rechts* berufen, die gerade stattfindet oder die noch aussteht.«³⁶

In der Konsequenz findet sich hier eine andere Konzeption des Verhältnisses von Recht und Gewalt und damit auch eine Verschiebung der Frage nach dem Anderen der Ordnung. Derrida »übersetzt« Benjamins Unterscheidungen recht eigenwillig in das allgemeinere Problem, dass die rechtsetzende nicht von der rechtserhaltenden Gewalt getrennt werden kann – ein Problem, das nun Pate steht für die These einer prinzipiellen Kontamination von Recht und Gewalt.³⁷ Für die Konzeption des Anderen des Rechts hat dies zwei unmittelbare Folgen: Erstens, dass das vom Recht in der Regel als außerrechtlich bzw. als Gegenprinzip begriffene Moment der Gewalt im Innern des Rechts selbst präsent ist und gerade dessen Ordnung und Wirken konstituiert. Und zweitens, dass Gerechtigkeit nun nicht als das Andere des Rechts erscheint, sondern im Innern dieser Paradoxie von Recht und Gewalt verankert ist. Wurde die These der Unentscheidbarkeit aller Rechtsprobleme innerhalb der bestehenden Rechtsbegriffe von Benjamin als Ausweis für einen blinden Fleck der Rechtstheorie genommen und als Hinweis be-

legungen, die auf eine Loslösung des Bezugs der Gewalt auf das Recht (in seinen beiden Formen) gerichtet sind, in die eigentlich anders strukturierte und auf einer anderen Ebene angesiedelte Unterscheidung von rechtsetzender und rechtserhaltender Gewalt einzuschreiben und *diese* zu dekonstruieren. Vgl. Derrida, *Gesetzeskraft*, S. 82–84.

35 Ebd., S. 82, 76, Herv. LG.

36 Ebd., S. 76f., Herv. LG.

37 Vgl. ebd., S. 83. Derrida übergeht zudem, dass dieses Problem bei Benjamin bereits zentral diskutiert wird, wenn er behauptet, dass er »über das von Benjamin formulierte Vorhaben« hinausgeht, sofern er »deutlich macht, daß die ›rechtsetzende Gewalt‹ eine ›rechtserhaltende Gewalt‹ in sich bergen muß und sich nicht von ihr lösen kann.« Ebd. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, S. 189, 196.

griffen, dass Gerechtigkeit nicht in den bestehenden Formen des Rechts aufgehen kann, so situiert Derrida die Frage der Gerechtigkeit gerade in diesem Zwiespalt: »[D]iese Aporien sind die bevorzugte Gegend, der bevorzugte Ort der Dekonstruktion«.³⁸ Beide Punkte machen deutlich, dass hiermit auch das (anarchistische bzw. revolutionäre) Moment der Suspension der Ordnung verschwindet. Letztlich ist so keine Gewalt ohne positiven Rechtsbezug denkbar, da für Derrida jede Suspension des Rechts unmittelbar mit der Setzung eines neuen Rechts zusammenfällt: »Im Recht ist sie [die eben nicht genauer bestimmte Gewalt, LG] indes jenes, was das Recht suspendiert. Sie unterbricht das etablierte Recht, um ein neues zu begründen.«³⁹ Jede Form der Unterbrechung oder Aufhebung des Rechts erscheint so als Akt, der wiederum selbst Recht setzt und sich in den Zirkel von rechtsetzender und rechtserhaltender Gewalt einschreibt.⁴⁰

An den Umschreibungen des Benjamin-Textes zeigen sich mindestens zwei Aspekte, die charakteristisch für Derridas Modell des Anderen der Ordnung sind. Erstens findet mit der Einschreibung jeglicher Gewalt in das Problem der Rechtsetzung eine Verabsolutierung des Unentscheidbaren statt. Gemeint ist damit, dass die Beziehung von Recht und Gewalt (und die hierin zutage tretenden Aporien und Unentscheidbarkeiten) nicht mehr als historisch und d. h. auch als ›endlich‹ gedacht werden können. Das Andere der Ordnung ist nicht als Ausgang konzipiert, sondern prozessiert im Innern der Rechtsordnung, d. h. innerhalb der »logisch-formalen Paradoxien«⁴¹ des Rechts. Damit verbunden wird zweitens die Frage der Gerechtigkeit auf Aporien und Unentscheidbarkeiten innerhalb der bestehenden Rechtsformen verlagert. Gerechtigkeit wird so enger mit dem Recht verknüpft als es bei Benjamin der Fall ist – sie erscheint am ›Grund‹ des Rechts, wenn Derrida sie in deren paradoxaler Gründungsstruktur verankert. Nur so ist es zu begründen, dass die Dekonstruktion selbst auf Gerechtigkeit verweist, ja als solche bezeichnet wird: »Diese Gerechtigkeit, die kein Recht ist, ist die Bewegung der Dekonstruktion: sie ist im Recht oder in der Geschichte des Rechts am Werk«.⁴² Dadurch distanziert sich Derrida mit dem Ziel der »Umgestaltung« bzw. »Neu(be)gründung

38 Derrida, *Gesetzeskraft*, S. 44.

39 Ebd., S. 78.

40 Vgl. Sinnerbrink, »Deconstructive Justice and the ›Critique of Violence‹«, S. 493. Ähnlich problematisch argumentiert Morgenroth, wenn er Benjamins Figur der reinen Gewalt mit dem Modell der regulativen Idee verknüpft und als »unerreichbar« beschreibt. Vgl. Morgenroth, »Benjamin – Agamben. Politik des Posthistoire«, S. 151.

41 Derrida, *Gesetzeskraft*, S. 44.

42 Ebd., S. 52; vgl. auch S. 30.

des Rechts und der Politik«⁴³ grundlegend von Benjamins Motiv der »Durchbrechung«⁴⁴ des Zirkels von gründender und erhaltender Gewalt. Während dieser bemüht ist, Gerechtigkeit von der Beziehung zum Recht und damit den Mechanismen der Gründung und Erhaltung bestehender Ordnung zu lösen (und so als das Andere der Ordnung auszuweisen), sind es für Derrida jene Mechanismen selbst, welche die Dekonstruktion (als Gerechtigkeit) gewährleisten: »Weil sie sich dekonstruieren läßt, sichert die Struktur des Rechts oder – wenn Sie wollen – der Gerechtigkeit, der Justiz als Recht, die Möglichkeit der Dekonstruktion.«⁴⁵ Oder anders: Das Recht ermöglicht »die Dekonstruktion, das Praktizieren einer Dekonstruktion, die im Grunde stets Rechtsfragen, Fragen der Rechtmäßigkeit und der Berechtigung, Fragen, die das Recht betreffen, aufwirft«.⁴⁶ Entlang der bereits beschriebenen dekonstruktiven Figur des Supplements wird Gerechtigkeit so als eine Art unendliche Forderung begriffen und in den Aporien des Rechts verankert.

3. Das Andere als Schwelle: Giorgio Agamben

Neben Derrida haben die Schriften von Giorgio Agamben einen wesentlichen Anteil an den aktuellen Diskussionen um den Nexus von Recht und Gewalt und dem Interesse am Anderen der Ordnung. Agamben folgt hierbei zunächst einer anderen Argumentationslinie als Derrida. Denn die zentrale Bedeutung obliegt dem Verhältnis von Recht und Ausnahme, wobei der Ausnahmezustand den Moment der »Suspendierung der Rechtsordnung« bezeichnet, dem zugleich ein »für die Rechtsordnung paradigmatisch-konstitutives Wesen« zukommt.⁴⁷ Dennoch zeigt sich Agamben zunächst von ähnlichen Phänomenen fasziniert wie Derrida. So spricht er in *Ausnahmezustand* etwa von »der Grenze zwischen Recht und Politik«, der »Zone der Unentscheidbarkeit« oder der »Schwelle der Unbestimmtheit zwischen Demokratie und Absolutismus«.⁴⁸ Derartige Schwellen-, Grenz- und Vermischungsfiguren sind symptomatisch und theoriетragend für die gesamte Argumentation der *Homo-sacer*-Bände, die ein Paradoxon zu ihrem Ausgangspunkt wählen – den (fiktiven) Ausspruch des Souveräns: »Ich, der Souverän, der ich außerhalb des Rechts stehe, erkläre, daß es kein Au-

43 Ebd., S. 56.

44 Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, S. 202.

45 Derrida, *Gesetzeskraft*, S. 30.

46 Ebd.

47 Agamben, *Ausnahmezustand*, S. 32, 13.

48 Ebd., S. 7, 8, 9.

ßerhalb des Rechts gibt.«⁴⁹ So zeigt sich auch Agamben maßgeblich an Fragen der Gründung und der Unentscheidbarkeit interessiert, wenn gleich es ihm stärker um den Aspekt der (souveränen) Entscheidung, die Gewaltförmigkeit derartiger Schließungen sowie die damit verbundenen Verwerfungen geht.⁵⁰ Eine andere Akzentuierung bekommt die Frage nach dem Anderen der Ordnung aber dadurch, dass Agamben sie im Rahmen der Diskussion des Ausnahmezustands primär als topologisches Problem der Schwelle aufwirft. »In Wahrheit steht der Ausnahmezustand weder außerhalb der Rechtsordnung, noch ist er ihr immanent, und das Problem seiner Definition betrifft genau eine Schwelle oder eine Zone der Unbestimmtheit, in der innen und außen einander nicht ausschließen, sondern sich un-bestimmen.«⁵¹ Bei dem Problem des Ausnahmezustands – und damit dem der Geltung und Suspendierung der Rechtsordnung – handelt es sich um eine topologische Auseinandersetzung, da »der Konflikt um den Ausnahmezustand wesentlich als Streit um den *locus*, der ihm zukommt«⁵² zu begreifen ist.

Im Rahmen der Einschreibung des Verhältnisses von Recht und Ausnahme in ein topologisches Register findet bei Agamben eine zweifache Besetzung der Figur des Anderen statt: Das Andere ist zum einen das durch die Ordnung Verworfenene (und so in sie Einbezogene), zum anderen aber auch als Moment jenseits der Schwelle der Ordnung konzipiert. Beide Aspekte machen deutlich, dass Ordnung und deren Anderes weder entlang einer komplementären noch einer supplementären Logik aufeinander bezogen sind: Das Andere der (Rechts-)Ordnung ist nicht bloß ein (noch) nicht gesetzlich regulierter Raum – und zugleich wird mit der Figur der Schwelle auch ein Umschlagen der Ordnung denkbar. Diese zweifache Besetzung der Figur des Anderen findet sich auch im Konzept des Ausnahmezustands: im Schmitt'schen Sinne der temporären Aussetzung des Rechts zur Erhaltung der Ordnung des Gesetzes⁵³ und, an Benjamin orientiert, als »Pforte«, die zur »Deaktivierung und Untätigkeit des Rechts«⁵⁴ führt. Agamben schlägt damit ein anderes Modell vor als Derrida und distanziert sich trotz der Orientierung an den Unentscheidbarkeiten und Aporien des Rechts vom Gestus der Dekonstruktion.⁵⁵ Denn gerade die Diskussion um die »Entsetzung des Rechts«⁵⁶

49 Giorgio Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt a. M. 2002, S. 25.

50 Vgl. ebd., S. 74.

51 Agamben, *Ausnahmezustand*, S. 33.

52 Ebd.

53 Vgl. ebd., S. 41.

54 Ebd., S. 77.

55 Vgl. ebd., S. 39.

56 Ebd., S. 65; vgl. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, S. 202.

findet unter der Annahme statt, dass es sich hierbei »nicht um eine Übergangsphase [handelt], die nie zu ihrem Ende kommt, und ebensowenig um den Prozeß einer unendlichen Dekonstruktion, der das Recht in einer gespenstischen Welt aufrechterhält und zugleich nicht mehr mit ihm zu Rande zu kommen vermag«. ⁵⁷

Bemerkenswert ist an derartigen gegen Derrida gerichteten Formulierungen, dass sie bei Agamben in der Regel mit einem direkten (und positiven) Bezug auf Benjamin einhergehen und so auch als Kritik an Derridas Annäherung von Benjamin an die Dekonstruktion verstanden werden müssen. ⁵⁸ Es ist daher kein Zufall, dass Benjamin für Agamben gerade in Bezug auf das Andere der Ordnung von zentraler Bedeutung ist. Dabei rekurriert er allerdings nicht allein auf *Zur Kritik der Gewalt*, sondern auch auf dessen sprachtheoretische Arbeiten. Während Sprache für Derrida (und den Poststrukturalismus insgesamt) stets mit einer Gewalt der Benennung einhergeht, nämlich »einzuschreiben, zu ordnen, zu suspendieren« ⁵⁹, versucht Agamben im Anschluss an Benjamin eine andere Sprache auszuweisen, die als »reine Sprache« ⁶⁰ nicht dem Modell der performativen Zurichtung folgt. Relevant für die Frage nach dem Anderen der Ordnung ist dieser Aspekt, weil in allen drei Positionen Recht und Sprache in eine Analogie gesetzt werden und Sprache neben der Rechtsordnung als Modell von Ordnung schlechthin gilt – so dass es weitreichende Folgen hat, wenn Sprache als notwendig gewaltförmig begriffen wird.

Doch so unübersehbar die Anleihen Agambens bei Benjamin sind, ⁶¹ gerade die Frage nach dem Anderen der Ordnung macht deutlich, dass

⁵⁷ Agamben, *Ausnahmezustand*, S. 76.

⁵⁸ Allerdings ignoriert Agamben dabei Derridas Ausführungen nahezu komplett. Lediglich in *Homo sacer* findet sich eine, Derridas Lektüre deutlich zurückweisende Bemerkung. Dort betont er, dass die mangelnde Bestimmung der göttlichen Gewalt bei Derrida den »gefährlichsten Mißverständnissen ausgeliefert« ist und schreibt diesbezüglich: »[D]avon zeugen die Skrupel, mit denen Derrida in seiner Interpretation des Essays vor ihr warnt, indem er sie, mit bemerkenswerter Verknennung, der nazistischen »Endlösung« annähert.« Agamben, *Homo sacer*, S. 74. In *Ausnahmezustand* wird Derrida lediglich erwähnt, um den Begriff der Gesetzeskraft genauer in den Blick zu nehmen. Vgl. Agamben, *Ausnahmezustand*, S. 47.

⁵⁹ Derrida, *Grammatologie*, S. 197; vgl. ders., »Gewalt und Metaphysik«, S. 225.

⁶⁰ Agamben, *Ausnahmezustand*, S. 75.

⁶¹ Seine Vertrautheit mit Benjamins Werk bezeugt etwa auch die detailreiche Auseinandersetzung mit der Figur des Engels und dem Verhältnis von Erlösung und Glück bei Benjamin. Vgl. Giorgio Agamben, »Walter Benjamin und das Dämonische. Glück und geschichtliche Erlösung im Denken Benjamins«, in: ders., *Die Macht des Denkens. Gesammelte Aufsätze*, Frankfurt a. M. 2013, S. 237–273. Für die Diskussion zu Benjamin und Paulus vgl. ders., *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt a. M. 2006, S. 153ff.

an einem wesentlichen Punkt erhebliche Differenzen bestehen. Um dies zu rekonstruieren, ist es wichtig daran zu erinnern, dass bei Benjamin zunächst kein prinzipieller Gegensatz zwischen mythischer und reiner Gewalt besteht. Denn auch wenn die mythische Gewalt in letzter Instanz »der rechtsetzenden sich nächstverwandt, ja identisch erweisen möchte«, so tritt sie doch zunächst als reine, d. h. »unmittelbare Gewalt« auf.⁶² Agamben versucht demgegenüber die mythische Gewalt aufgrund ihrer letztinstanzlichen Verwandtschaft mit der rechtsetzenden Gewalt von den Formen der reinen Gewalt abzutrennen – mit der Konsequenz einer Identifikation von mythischer und rechtlicher Gewalt auf der einen und reiner und göttlicher Gewalt auf der anderen Seite. Während Benjamin mythische und göttliche Gewalt als zwei Formen der reinen Gewalt ins Spiel bringt, steht bei Agamben die reine Gewalt einer diffusen »mythisch-rechtlichen«⁶³ Gewalt entgegen.

Verdeckt wird dadurch zunächst, dass Benjamin bei der Bestimmung der reinen Gewalt gerade am Beispiel der mythischen Gewalt ansetzt. Denn reine Gewalt ist zunächst nur jene, die sich »nicht als Mittel auf einen vorgesetzten Zweck bezieht«, sondern sich zu dem Verhältnis von Zweck und Mittel »vielmehr irgendwie anders« verhält.⁶⁴ Sie ist zunächst nichts anderes als reines Mittel oder – wie Benjamin am Beispiel des Zorns formuliert – bloße »Manifestation«, läuft aber *als mythische Gewalt* darauf hinaus, sich wiederum ans Recht zu binden bzw. Recht zu setzen.⁶⁵ Der entscheidende Unterschied besteht nun darin, dass Agamben mit der Gleichsetzung von mythischer und rechtlicher Gewalt ein für Benjamin wesentliches Problem ignoriert, das darin besteht mythische und göttliche Gewalt zu unterscheiden.⁶⁶ Erkennbar ist dies an einer Formulierung am Ende des Textes. Dort heißt es: »Nicht gleich möglich noch auch gleich dringend ist aber für Menschen die Ent-

62 Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, S. 197.

63 Agamben, *Ausnahmezustand*, S. 74.

64 Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, S. 196.

65 Ebd.; vgl. ebd. S. 197f. Bei Benjamin sind diese Formulierungen etwas unklar, weil er durch die späteren Passagen zur göttlichen Gewalt nahelegt, dass die mythische Gewalt aufgrund ihrer Beziehung zum Recht im Grunde keine reine Gewalt mehr ist – und an einigen Stellen suggeriert, dass reine und göttliche Gewalt identisch sind. Vgl. ebd., S. 203. Auf der Basis der Abfolge des Argumentationsganges und der Stoßrichtung seines letzten Absatzes ist eine solche Lesart jedoch irreführend, zumal sie nicht imstande ist, jene Befürchtung zu begreifen, um die es im Folgenden geht.

66 Hinzu kommt, dass die Bestimmung der reinen Gewalt (im Sinne der göttlichen Gewalt ohne Bezug zum Recht) bei Agamben letztlich anhand des Zorns (für Benjamin nicht ausschließlich, aber hauptsächlich eine Form mythischer Gewalt) vollzogen wird und anhand dieses Beispiels als reine »Manifestation« beschrieben wird. Vgl. Agamben, *Ausnahmezustand*, S. 75.

scheidung, wann reine Gewalt in einem bestimmten Falle wirklich war. Denn nur die mythische, nicht die göttliche, wird sich als solche mit Gewißheit erkennen lassen«⁶⁷ Entscheidend ist hier der Tempuswechsel: Er deutet an, dass eine Gewissheit nur im Nachhinein möglich ist und eine sichere Bestimmung der Form der reinen Gewalt nur im Falle der mythischen gelingen kann. Bedeutend ist dieser Aspekt – auch über die Interpretation des Textes hinaus – deshalb, weil er für Agambens gesamte Konzeption emblematischen Charakter hat. Die eigenwillige Sortierung der verschiedenen Formen der Gewalt führt bei Agamben dazu, dass reine Gewalt als solche ohne Beziehung zum Recht – und daher als ihr Anderes – erscheinen kann. Während für Benjamin reine Gewalt stets gefährdet ist, in mythische Gewalt umzuschlagen, scheint diese Sorge bei Agamben nicht mehr adressierbar zu sein. Er erweckt vielmehr den Eindruck, es könne vorab zwischen den Formen der Gewalt unterschieden werden.

Damit geht Agamben in der Bestimmung des Anderen der Ordnung einen anderen Weg als Benjamin. Indem die fragwürdige Abtrennung der mythischen von der reinen Gewalt zugleich auch die Sorge der Korrumpierung bzw. des Rückfalls der reinen Gewalt beseitigt, übersieht (oder ignoriert) Agamben, dass reine Gewalt für Benjamin *in der Regel* die Form mythischer Gewalt annimmt. Als mythische Gewalt aber verweist die reine Gewalt eben gerade *nicht* auf ein Anderes der Ordnung, da sie nicht aus dem Bannkreis der Rechtsgewalten hinausführt. Angesichts der Diskussion der verschiedenen Formen des Generalstreiks und der Tatsache, dass Benjamin hier auf »revolutionäre Gewalt«⁶⁸ zielt, wird schließlich erkennbar, welches Sachproblem hierin enthalten ist: Es geht um einen politischen Umsturz, der sich nicht wiederum selbst als neues Recht setzt, in mythisch-willkürliche Gewalt umschlägt oder (wie im orthodoxen Marxismus) auf eine Aneignung des Staatsapparates hinausläuft. Bei Agamben hingegen führt diese eigentümliche Begriffsverschiebung zu einer Verschärfung des Dualismus zwischen aporetischer Rechtsordnung und ihrem ganz Anderen – in Form der zweckbefreiten, reinen Gewalt. Damit wird reine Gewalt als solche zur Figur des Anderen der Ordnung und erscheint letztlich selbst in mythischem Gewand. Sie wird zur blanken Erlösungsformel innerhalb einer abendländischen Verfallsgeschichte.

67 Ebd., S. 202f.

68 Ebd., S. 202.

4. Vom Anderen des Rechts und dem Anderen der Ordnung

Die Auseinandersetzung mit Benjamin ist für Derrida und Agamben von zentraler Bedeutung. Bei Derrida leitet die Lektüre von *Zur Kritik der Gewalt* eine politische Wende der Dekonstruktion ein und formt eine Position, die er in weiteren Schriften noch stärker entfaltet und in das Konzept der »kommenden Demokratie« münden lässt.⁶⁹ Bei Agamben ist es werkgeschichtlich weniger dieser Text als die bereits in seinen ersten Schriften präsente Sprachtheorie Benjamins, wenngleich gerade die Thesen aus *Zur Kritik der Gewalt* seine politischen und rechtsphilosophischen Schriften durchziehen und auch die Diskussion von (und Wendung gegen) Schmitt beeinflussen. Dementsprechend sind die Lesarten und Umschreibungen des Benjamin-Textes keineswegs nur von werkgeschichtlichem oder exegetischem Interesse. Sie lassen sich vielmehr als Vergrößerungsglas der politischen Philosophie beider Autoren begreifen, zumal gerade in diesen Bezügen die Frage nach dem Anderen der Ordnung verhandelt wird.

Eine zentrale, bereits benannte Differenz zwischen den Positionen betrifft die Figur des Unentscheidbaren. Obwohl Benjamin deutlich auf die »Unentscheidbarkeit aller Rechtsprobleme« hinweist, insistiert er auf einer »geschichtsphilosophischen Rechtsbetrachtung«, ⁷⁰ um sowohl das naturrechtliche als auch das positiv-rechtliche Gewaltkonzept zurückzuweisen. Die Kritik dieser beiden Positionen soll den Weg für eine andere Betrachtung der Gewalt eröffnen. Derrida hingegen verschließt sich einer solchen Annahme und lässt die Dekonstruktion genau jenen »Zwischenraum« ⁷¹ der Unentscheidbarkeit einnehmen – mit dem Ziel, diesen Raum offen zu halten. Was bei Benjamin lediglich die Kritik der Gewalt motiviert und die Notwendigkeit dieses Unternehmens anzeigt, macht Derrida zum eigentlichen Inhalt der Auseinandersetzung um Recht und Gerechtigkeit. Damit geht es Derrida nicht um ein Moment außerhalb dieser Rechtsformen (als freizulegendes Fundament der *Kritik*), sondern um die konstitutive Ununterscheidbarkeit zwischen rechtserhaltender und rechtsetzender Gewalt. Letztlich kulminieren die Differenzen zwischen Benjamin und Derrida darin, ob diese Paradoxien als historische oder logisch-formale zu begreifen sind – ein Unterschied, der sich auch am Konzept des Messianischen zeigt.⁷² Demgegenüber

69 Vgl. Jacques Derrida, *Schurken*, S. 13f.; ders., *Politik der Freundschaft*, Frankfurt a. M. 2002, S. 156f.

70 Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, S. 182.

71 Derrida, *Gesetzeskraft*, S. 30.

72 Vgl. Sinnerbrink, »Deconstructive Justice and the »Critique of Violence«, S. 487. Bei Benjamin bezieht sich Gerechtigkeit auf eine Figur der Erlösung.

zielt Agamben auf eine Entsetzung dieser paradoxalen Struktur des Rechts und sucht in den Diskussionen um den Ausnahmezustand und das »messianische Ereignis« nach »Mittel[n] und Wege[n] einer neuen Politik«. ⁷³ Er wendet sich gerade gegen Derridas Verabsolutierung des Unentscheidbaren: Denn in einer solchen Konzeption wird »das Gesetz unbegreiflich und gerade deshalb unüberwindbar, nicht absetzbar (in den Worten der Dekonstruktion: unentscheidbar)«. ⁷⁴

Die maßgeblichen Differenzen in Bezug auf die Konzeption des Anderen der Ordnung lassen sich entlang dieser Lesarten und Umschreibungen des Textes von Benjamin entfalten: An die Stelle des Sprungs »aus dem Kontinuum des Geschichtsverlaufs« ⁷⁵ tritt bei Derrida die »unendliche Aufgabe« ⁷⁶ der Dekonstruktion. Sie findet ihre Fortsetzung in der »kommenden Demokratie«: Diese ist zwar »not hopeless, in despair, but foreign to the teleology, the hopefulness, and the *salut* of salvation«. ⁷⁷ Agamben hingegen schreibt die Thesen Benjamins stärker in den Kontext von Schmitt und damit in das Verhältnis von Souveränität und Ausnahme ein – eine Position, die »symptomatisch für Agambens Benjamin-Interpretation [ist], die vor allem unter Vernachlässigung der ›Kritik‹ Benjamins dialektische Geschichtstheorie po-

Obschon Derrida zunächst ähnlich zu argumentieren scheint, wenn er Gerechtigkeit als »zu kommend« (Derrida, *Gesetzeskraft*, S. 56f.) charakterisiert, meint er jedoch etwas strukturell anderes, wodurch sich Derridas Konzept eines »Messianischen ohne Messianismus« erheblich von Benjamin unterscheidet. Derrida, *Marx & Sons*, Frankfurt a. M. 2004, S. 81–83; ders., *Marx' Gespenster*, S. 97.

73 Giorgio Agamben, »Der Messias und der Souverän. Das Problem des Gesetzes bei Walter Benjamin«, in: ders., *Die Macht des Denkens. Gesammelte Aufsätze*, Frankfurt a. M. 2013, S. 287–310, hier: S. 308; ders., *Homo sacer*, S. 196.

74 Agamben, »Der Messias und der Souverän«, S. 303; vgl. ebd., S. 302. Zum Verhältnis von Agamben zu Derrida vgl. Leland de la Durantaye, *Giorgio Agamben. A Critical Introduction*, Stanford, Calif. 2009, S. 184ff.; Elke Lachert, »Wege dorthin. Zum Problem der Unentscheidbarkeit bei Agamben und Derrida«, in: Janine Böckelmann/Frank Meier (Hrsg.), *Die gouvernementale Maschine. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens*, Münster 2007, S. 207–215.

75 Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. V, Frankfurt a. M. 1991, S. 595.

76 Derrida, *Marx' Gespenster*, S. 96f.; ders., *Schurken*, S. 171.

77 Jacques Derrida, *Rogues. Two Essays on Reason*, Stanford 2005, S. xv. Ich zitiere diese Aussage aus *Schurken* hier auf Englisch, weil die deutsche Ausgabe den wesentlichen (und für Derrida paradigmatischen) Aspekt falsch übersetzt. Dort heißt es: »Nicht verzweifelt, doch jeder Teleologie, jeder Hoffnung und jedem Erlösungsheil fremd.« (Derrida, *Schurken*, S. 13f. Sowohl im französischen Original als auch in der englischen Übersetzung sind alle Bestandteile der Aufzählung syntaktisch auf »salvation« bezogen – es geht also nicht schlechthin um Hoffnung und Teleologie.

litisch-messianisch verkürzt«. ⁷⁸ Dies führt bei Agamben dazu, dass seine Arbeiten zwar deutlich näher an Benjamin sind, aber »durchwegs den Eindruck [machen], als würden sie den dekonstruktiven Denkgestus in schmittianisch verschärfter Form weiterführen wollen«. ⁷⁹ Es ist damit gerade das für Benjamin zentrale Modell der Kritik und die eigentümliche Melange aus Anarchismus und Messianismus, die Derrida und Agamben in den Hintergrund treten lassen. ⁸⁰

Was folgt daraus für die Frage nach dem Anderen der Ordnung? Während Benjamin sie in Richtung einer *anderen Ordnung* im Sinne einer Überwindung der bestehenden Formen des Rechts beantwortet, bezieht sie vor allem Derrida, z. T. aber auch Agamben, stärker auf das Andere im Sinne eines konstitutiv Verworfenen bzw. einer Andersheit im Innern der Ordnung. Die auf den ersten Blick paradoxe Konsequenz ist aber, dass die Frage gerade dadurch einen politisch wie theoretisch prominenten Status erlangt. Das Andere der Ordnung entwickelt sich in dem Moment zu einem diskutablen theoretischen Konzept, als es im Anschluss an die Leitmodelle der Unentscheidbarkeit und Supplementarität zu einer Grenz- und Schwellenfigur wird. Denn zum einen ist hierüber wenig zu sagen, wenn sich das Andere auf eine eschatologische Figur der Erlösung zusammenzieht. Und zum anderen ermöglicht gerade jene Betrachtung der Ordnung von ihrer Grenze her einen anderen Zugang zu dieser Frage. So bieten sich diese Positionen gerade wegen ihrer Konzentration auf das Unentscheidbare für eine Verschiebung des Blicks auf jene Differenzfiguren des Nicht-Gedachten, Heterogenen oder »Marginalen« ⁸¹ an. Folglich ist es nicht überraschend, dass jene Alteritätsfiguren überhaupt erst im Anschluss an Positionen der Dekonstruktion die ihnen aktuell zukommende Stellung erlangt haben. Der Preis der Faszination für die Paradoxien im Verhältnis von Recht und Gewalt, für die Struktur der möglich-unmöglichen Gründung sowie (in gelegentlichen Überhöhungen) für das Minoritäre und Heterogene schlechthin ist jedoch (wie der Kontrast zu Benjamin sichtbar macht), dass das Andere der Ordnung im Sinne eines grundlegenden Bruchs entweder zur unvermittelten und selbst mythischen Setzung wird (Agamben) oder gänzlich verschwindet (Derrida).

Damit zeigen sich an der Dreierkonstellation nicht nur die Eigenheiten der jeweiligen Positionen, sondern auch unterschiedliche Konzeptionen des Anderen der Ordnung, die als paradigmatisch für bestimmte Linien der politischen Theorie gelten können: von der Kri-

78 Morgenroth, »Benjamin – Agamben. Politik des Posthistoire«, S. 131.

79 Oliver Marchart, *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*, Frankfurt a. M. 2010, S. 221.

80 Vgl. Sinnerbrink, »Violence, Deconstruction, and Sovereignty«, S. 90.

81 Derrida, *Gesetzeskraft*, S. 59.

tischen Theorie (bei Benjamin und Adorno) über einen dekonstruktivistischen Poststrukturalismus (von Derrida bis Butler und Laclau) bis zu neueren Theorien des Politischen mit ihrer eigentümlichen Faszination für den Messianismus von Paulus (Agamben, Badiou und Žižek). Zudem wird ersichtlich, dass die Eingemeindung Benjamins in den Dekonstruktivismus gezwungen ist, einige theoretische und politische Aspekte seiner Schriften abzuschneiden. Betroffen ist davon auch der für Benjamin notwendige Bezug zwischen der Kritik des Verhältnisses von Recht und Gewalt und der Figur der reinen Gewalt, der gerade gewährleistet, dass die reine (göttliche) Gewalt nicht als willkürlicher oder idiosynkratischer Zusatz zu begreifen ist.⁸² Denn diese ist für Benjamin Ergebnis der *Kritik der Gewalt* selbst und nicht nach Vorliebe oder politischem Willen aus dem Problemzusammenhang von Recht und Gewalt zu streichen.⁸³ Trotz seines zunächst affirmativen Bezugs auf die Figur der göttlichen Gewalt ist auch Agamben mit diesem Problem konfrontiert, das sich letztlich als Verhältnis von Profanem und Messianischem begreifen lässt. Während Benjamin die profane »Jetztzeit« mit einer »schwachen messianischen Kraft« ausstattet,⁸⁴ fungiert das Messianische bei Agamben jedoch eher als unverbundene Gegenfigur zu einer negativen Universalgeschichte, die zwar die Idee des Ausgangs noch festzuhalten versucht, jedoch kaum mehr aus der Gegenwart heraus bestimmen kann.⁸⁵ Seinen Grund hat dies nicht zuletzt in der problematischen Unterscheidung von reiner und mythischer Gewalt bei Agamben, da sie die reine Gewalt gänzlich von dem Problem des Rechts abtrennt und zu einer Differenzlosigkeit in der Einschätzung von Gewalt führt. Letzten Endes fallen so alle Formen von Gewalt und Exklu-

82 Vgl. Liska, »The Legacy of Benjamin's Messianism«, S. 208.

83 Im Prinzip betont gerade Agamben diesen Punkt, wenn er auf die Unannehmbarkeit der Thesen Benjamins für Schmitt hinweist. Vgl. Agamben, *Ausnahmezustand*, S. 64ff.

84 Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, S. 704, 694.

85 So potenziert sich in diesem Punkt, was bereits im Stil beider Autoren erkennbar ist: Benjamin ist trotz der geschichtsphilosophischen Orientierung ein Philosoph des Details und der Spuren des Alltags. Es geht ihm darum »in der Analyse des kleinen Einzelmoments den Kristall des Totalgeschehens zu entdecken«. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, S. 575. Agamben hingegen ist mehr an den großen Erzählungen und Paradigmen interessiert. Vgl. Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Zur Methode*, Frankfurt a. M. 2009, S. 9–39. Zur Kritik an der Überhistorisierung und der Nivellierung historischer Differenzen bei Agamben vgl. auch Johannes Scheu, »Wenn das Innen zum Außen wird. Soziologische Fragen an Giorgio Agamben«, in: *Soziale Systeme. Zeitschrift für soziologische Theorie* 14, 2008, S. 294–307; Morgenroth, »Benjamin – Agamben. Politik des Posthistoire«, S. 138f.; Marchart, *Die politische Differenz*, S. 227ff.

sion zusammen, während gleichzeitig der bei Benjamin präsente, das Problem der Erlösung als Drohung begleitende Rückfall in mythische Gewalt abwesend bleibt. In Verbund mit der Dramaturgie des weltgeschichtlichen Verhängnisses wird so das Messianische bei Agamben zu einem Beiwerk – und genau deswegen selbst verabsolutiert.