

Jacques Derrida

DASEIN ALS MITSEIN?

Fünf Jahre nach Derridas Tod kam der Literaturwissenschaftler Miller in seinem Buch *For Derrida* darauf zu sprechen, dass dieser in seinen philosophischen Diskussionen nicht nur einen einzigartigen Ansatz bezüglich des Politischen und der Frage nach einer Gemeinschaft formuliert hatte, sondern auch eine viel radikalere Position einnahm als andere ihm nahestehende Philosophen. Während diese am Begriff der Gemeinschaft festhielten, so setzte er bis zu seinem zuletzt gehaltenen Seminar *Das Tier und der Souverän* alles daran, darauf hinzuweisen, dass sich das Mitsein mit all seinen begrifflichen Wendungen (Gemeinschaft, Gesellschaft, Staat, Brüderlichkeit, Freundschaft, *politeia*, Stadt, Politik, Wir usw.) selbst dekonstruiert.¹

In diesem Zusammenhang erinnerte Miller an die Konversationen, die Ferraris in den 1990er Jahren mit Derrida führte. In einem dieser Gespräche wies Derrida darauf hin, dass er keine Bedenken bezüglich dessen habe, was Blanchot als eine uneingestehbare Gemeinschaft und Nancy als eine entwerkte Gemeinschaft bezeichneten. Im Großen und Ganzen gab es seitens Derrida kaum Vorbehalte gegen die Konzepte, die von Blanchot und Nancy vorgelegt wurden und in denen die Gemeinschaft jeweils als eine derer vorgestellt wird, die nichts miteinander gemeinsam haben. Jedoch stellte sich Derrida die entscheidende Frage, warum beide überhaupt noch am Begriff der Gemeinschaft festhielten. Warum sollte das als Gemeinschaft bezeichnet werden, was von ihnen als Gemeinschaft beschrieben wurde? Hat das, was Blanchot und Nancy beschrieben haben, über-

1 Vgl. Miller 2009, S. 104, 120 und 180. Die Texte von Miller *Derrida Enisled* und „*Don't Count Me In*“: *Derrida's Refraining*, auf die hier verwiesen wurde, erschienen bereits im Jahr 2007 in einer jeweils ersten Fassung. Vgl. Miller 2007a und Miller 2007b.

haupt noch etwas mit einer Gemeinschaft, mit dem Begriff der Gemeinschaft zu tun? „Why call it community?“²

Für Derrida war es von Bedeutung darauf hinzuweisen, dass er stets davor zurückschreckte und zögerte, den Begriff bzw. das Wort Gemeinschaft zu verwenden. Die Gemeinschaft war für ihn immer etwas Gemeinsames, etwas Geintes, etwas, das als Eines oder als eine Einheit auftritt. Jedoch scheinen nun diese Gemeinschaft bzw. dieser Kommunismus, um die es Blanchot und Nancy ging, alles andere als eine Einheit zu sein.

In diesem Zusammenhang wies Miller mit Bedacht darauf hin, dass nicht nur Blanchot und Nancy das menschliche Zusammenleben als eine Gemeinschaft beschrieben, in der deren Teilhaber und Teilhaberinnen nichts Gemeinsames miteinander haben, sondern dass die Überlegungen Heideggers, Batailles, Levinas', Lacans, Agambens und Lingis'³ auch in diese Richtung gingen. Derrida sah am Festhalten des Begriffs Gemeinschaft dennoch etwas Bedenkliches, was im Folgenden eingehender diskutiert werden soll.

Warum verwendeten Blanchot und Nancy für das Konzept eines Zusammenseins ohne ein Zusammensein den Begriff Gemeinschaft? Derridas Unbehagen, das sich am Begriff der Gemeinschaft festmachte, mag daher rühren, dass auch Autoren wie Blanchot, Nancy und Agamben der Tradition der Politischen Philosophie in all ihren inhärenten Brüchen näherstanden, als sie es selbst vermuteten.

Um Derridas radikalen und singulären Ansatz zu erläutern, griff Miller zunächst auf Heideggers These zurück, dass sich das menschliche Dasein, die Existenzialität des Menschen, nur als ein Mitsein verstehen lässt. Auch wenn Heidegger der traditionellen Philosophie des Politischen vorwarf, staats- bzw. gesellschaftstheoretisch zu arbeiten, wodurch sie nicht in der Lage sei, die *Politeia* der griechischen Philosophie und damit das menschliche Zusammenleben in dessen Existenzialität zu verstehen, so formulierte er dennoch ein eingängiges und vielfach rezipiertes Konzept der Gemeinschaft, die ursprünglich ist. Grosser sprach sogar davon, dass das Dasein für Heidegger eine „Existenz als Ko-Existenz“⁴ war, auch wenn diese nie die Form oder die Struktur einer Ansammlung oder Zusammenfassung einzelner Individuen mit einer gemeinsamen mentalen, kulturellen, juristischen oder machtpolitischen Ordnung annimmt. Das Dasein galt Heidegger stets als ein ursprüngliches Mitsein. So verstanden, ist der Mensch von Anfang an in seiner Welt mit Anderen zusammen, auch wenn sie

2 Derrida, Ferraris 2002, S. 25.

3 Vgl. Lingis 1994.

4 Grosser 2015, S. 193.

nicht zugegen und abwesend sind. Mit dieser Zuschreibung eines kollektiven bzw. kommunitären Existentials, das Heidegger dem Dasein attestierte, erstellte er ein undifferenziertes Konzept von Gemeinschaft. Darauf wies auch Nancy wiederholt hin.⁵

Im Gegensatz zu vielen theoretischen Positionen, die sich mit der ursprünglichen, kommunitären Existenz des Menschen beschäftigten, sei es Heideggers Mitsein oder andere Ansätze der Politischen Philosophie, ging Derrida nicht von einer Gleichsetzung von Dasein und Mitsein aus. Deren Annahme einer kollektiven Einheit, die durch einen souveränen Akt zustande gekommen sein soll, die sich historisch, kulturell oder mental entwickelt hat und als eine Leistung des Bewusstseins⁶ verstanden wird bzw. sich auf eine sprachliche, biologische oder geistige Gemeinsamkeit bezieht, misstraute er und lehnte diese ab.

Um seine Ablehnung zu formulieren, griff Derrida auf die zwei folgenden Argumente zurück: 1.) Wenn Heidegger das Dasein auch für ununterscheidbar vom Mitsein erklärte und als ein und dasselbe bezeichnete, so musste er dennoch einräumen, dass das Dasein nur allein, quasi individuell sterben kann. Das Dasein kann nicht zusammen mit Anderen oder für Andere sterben. Das Dasein kann dem Anderen das Sterben nicht im Geringsten abnehmen. Heidegger schrieb: „Das Sterben muß jedes Dasein jeweils selbst auf sich nehmen.“⁷ In der Diskussion von Dasein und Mitsein bei Heidegger griff Derrida auf eine Unterscheidung zurück, die Montaigne zwischen dem einsamen Sterben und einem Sterben mit oder für andere traf.⁸ Bezogen auf Heideggers Argumentation, enthält Derridas Einwand eine fundamentale Brisanz, da Heidegger den Sinn des Daseins im Vorlauf zum Tod festmachte: D.h. einerseits argumentierte Heidegger mit einer Gleichsetzung von Dasein und Mitsein, andererseits unterschied er zwischen einem Dasein und dem Mitsein und zwar genau in jenem Moment, in dem es ihm um den Sinn des Daseins und somit um das Sterben des Daseins ging. Derrida wies darauf hin, dass Heidegger in seinen Beschreibungen, in de-

5 Vgl. Nancy 2012a, S. 126f.

6 Gerhardt unternahm in seiner Untersuchung *Öffentlichkeit. Die politische Form des Bewusstseins* den Versuch, den politischen Raum der Öffentlichkeit nicht als einen Ort der Versammlung oder als eine Ansammlung von Individuen zu beschreiben, sondern als eine Leistung des menschlichen Bewusstseins: „Öffentlichkeit ist das Bewusstsein der Politik, und das beruht auf dem individuellen Bewusstsein, mit dem sich jeder auf seine Weise immer schon im öffentlichen Raum bewegt.“ Gerhardt 2012, S. 293.

7 Heidegger 1984, S. 240.

8 Vgl. Derrida 2013, S. 25 und Derrida 2014a, S. 21.

nen er von einer Unterscheidung von Dasein und Mitsein sprach, nie das Problem der Trauer bzw. das des Sterbens mit Anderen oder für Andere ansprach.⁹ 2.) In enger Beziehung zu diesem argumentativen Einwand Derridas steht schon Levinas' frühzeitig erhobener Einspruch gegen Heideggers Prämissen von einer Gleichsetzung des Daseins mit dem Mitsein und seiner Vorstellung von einer ursprünglichen Kollektivität als Mitsein bzw. Mitwelt. Diesen Aspekt griff Derrida wiederholt auf. In seinen Publikationen kam er immer wieder auf die Trauer, auf die Trauer um den Tod des Anderen und auf den absolut Fremden zu sprechen. Zum Existenzial des Mitseins führte hingegen Heidegger in *Sein und Zeit* aus: „Die Anderen besagt nicht soviel wie: der ganze Rest der Übrigen außer mir, aus dem sich das Ich heraushebt, die Anderen sind vielmehr die, von denen man selbst sich zumeist *nicht* unterscheidet, unter denen man auch ist. Dieses Auch-da-sein mit ihnen hat nicht den ontologischen Charakter eines *Mit-Vorhandenseins* innerhalb einer Welt. Das *Mit* ist ein Daseinsmäßiges, das *Auch* meint die Gleichheit des Seins als umsichtig-besorgendes In-der-Welt-sein. *Mit* und *Auch* sind *existenzial* und nicht *kategorial* zu verstehen. Auf dem Grunde dieses *mithaften* In-der-Welt-seins ist die Welt je schon immer die, die ich mit den Anderen teile. Die Welt des Daseins ist *Mitwelt*. Das In-Sein ist *Mitsein* mit Anderen. Das innerweltliche Ansichsein dieser ist *Mitdasein*.“¹⁰

Derrida argumentierte später bezüglich Heideggers Mitsein, dass das Dasein als Mitsein keine Trauer um den Anderen kennt und in diesem Sinne auch keine Fragen zur Ethik, zum Handeln und zur Verantwortung zulässt. Dieser Argumentation nicht unähnlich, hielt Levinas schon im Jahr 1951 in einer für ihn wegweisenden Publikation, die den Titel *Ist die Ontologie fundamental?* (*L'ontologie est-elle fondamentale?*) trägt, fest: „Die Beziehung zum Anderen ist [...] nicht Ontologie.“¹¹

9 Vgl. Derrida 2014a, S. 21. In seiner Trauerrede, die Derrida anlässlich des Todes von Levinas am 27. Dezember 1995 hielt, kam er auf den Tod des Anderen, den Tod des Freundes und auf eine Ethik zu sprechen, die bei Levinas einer Ontologie und jeder Politik zuvorkommt. In dem Zusammenhang verwies Derrida auf eine Vorlesung, die Levinas in den Jahren 1975 und 1976 hielt und den Titel *Der Tod und die Zeit* trug, in der sich Levinas mit Heideggers Sein zum Tod und einer Verantwortung des Überlebenden beim Tod des Anderen auseinandersetzte. Vgl. Derrida 1999b, S. 12ff und Levinas 2013, S. 22ff.

10 Heidegger 1984, S. 118 (Hervorhebungen im Original).

11 Levinas 1983, S. 113. Vgl. auch Miller 2009, S. 110ff.

In diesem kurzen Text vermerkte Levinas, dass es ein „gewagtes Unterfangen“¹² ist, den scheinbar evidenten und unabweisbaren Umstand in Frage zu stellen, dass alles Seiende, wenn schon nicht kausal, so doch ontologisch miteinander in Beziehung steht. Levinas' radikale Frage begnügt sich bei weitem nicht damit, die Erkenntnisfähigkeit und Erkenntnisleistung eines wahrnehmenden bzw. vernunftbegabten Subjekts zu problematisieren. Levinas' Projekt ist in der Hinsicht radikaler, da er die Beziehung zwischen den seienden Dingen und Menschen in Frage stellte. Er warf die Frage auf, ob es denn überhaupt möglich ist, dass Seiendes ontologisch und existenziell mit anderem Seienden in Beziehung steht und zwar allein schon aufgrund des Daseins.

Der zeitgenössischen Philosophie, insbesondere der heideggerischen Fundamentalontologie hielt Levinas zugute, dass sie nicht mehr der Annahme folgte, dass die Wahrheit des Seins mit einem Bewusstsein von Wirklichkeit oder mit Verfahren der Vernunft zusammenfällt. Fundamentalontologie bedeutet bei Heidegger, dass das Ontologische mit der Faktizität des menschlichen Daseins zusammenfällt und sich nicht an einer Bewegung des Geistes, an dessen Vernunft, misst. Sein als Sein zu verstehen, heißt da zu sein und im Diesseits zu existieren. Levinas resümierte die Errungenschaften der Fundamentalontologie wie folgt: „Der ganze Mensch ist Ontologie. Seine Wissenschaft, sein Gefühlsleben, die Befriedigung seiner Bedürfnisse und seine Arbeit, sein gesellschaftliches Leben und sein Tod sind Artikulationen des Seinsverständnisses oder der Wahrheit. [...] Unsere gesamte Zivilisation fließt aus diesem Seinsverständnis, sei es auch in der Weise des Seinsvergessen. Die Wahrheit ist nicht, weil es den Menschen gibt. Es gibt die Menschheit, weil das Sein überhaupt von seiner *Erschlossenheit* untrennbar ist, weil es Wahrheit gibt, oder weil, wenn man so will, Sein einsichtig ist.“¹³

In diesem Sinne muss sich das Denken nicht mehr als eine hellsichtige und vernünftige Einsicht erweisen, vielmehr geht das Denken über jede Intentionalität und jede Form der Erkenntnis hinaus. Levinas formulierte: „Denken heißt nicht mehr betrachten, sondern sich engagieren, inbegriffen sein in dem, was man denkt, Mittäter sein. Das Denken ist das dramatische Ereignis des In-der-Welt-Seins.“¹⁴

So versteht sich das Denken in der Fundamentalontologie nicht als Aufklärung und Aufhellung, wobei alles Unverständliche und jedes Nichtverstehen als ein defizitärer Modus des Verstehens zu werten wäre. Vielmehr erweist sich das

12 Levinas 1983, S. 103.

13 Levinas 1983, S. 105 (Hervorhebungen im Original).

14 Levinas 1983, S. 106.

Denken bei Heidegger als ein Seinsverständnis, das auf keiner Verstehbarkeit beruht. Für ihn beruht das Verstehen des Daseins auf dessen Ereignis, auf dessen Seinsakt, auf der Tatsache, das Sein ist. In dieser Erschlossenheit und Entschiedenheit des Seins gehören alle Beziehungen ins Sein, auch die Beziehungen zu den Dingen und anderen Seienden, die auch mit da sind. In diesem Sinne ist das Dasein Beziehung, d.h. Mitsein.

Mithin ist bei Heidegger die Beziehung zum Anderen im Sein – im Ontologischen – so begründet, dass es weder eine Handlung noch eine Geste geben muss, um mit den Anderen in Beziehung zu kommen. Heideggers Mitsein ist nicht ethisch. Das Mitsein ist nichts anderes als Beziehung. Die Beziehung von Sein zu Sein vollzieht sich nach Heidegger weder durch ein Entdecken, eine Begegnung, eine Anrede, ein Begreifen oder Ergreifen, noch durch irgendeine andere Handlung, wie zum Beispiel durch einen friedfertigen oder gewalttätigen Akt. Das Dasein, das wesenhaft als ein Mitsein zu verstehen ist, wird nicht durch ein Verfahren der Erkenntnis bestimmt, um als ein Subjekt anderen Subjekten in der Welt gegenüberzustehen. Vielmehr sind die Anderen stets mit dem Dasein da und lassen sich nicht von einem Subjekt als andere Subjekte oder Objekte bestimmen. Heidegger schrieb: „[...] die Anderen sind vielmehr die, von denen man selbst sich zumeist *nicht* unterscheidet, unter denen man auch ist.“¹⁵

Das Dasein ist bei Heidegger als ein Mitsein „wesenhaft umwillen Anderer“¹⁶ da. Als dieses Mitsein geht es dem Dasein um sich selbst. Es ist entschieden und entschlossen da in seiner Existenz: Es ist da, um da zu sein. Das Mitsein kann sein und lässt sich sein. In diesem Sinne verstanden, ist das Mitsein ein Seinlassen. Jahre später sprach Heidegger von einer Gelassenheit des Seins.¹⁷ In der Entschlossenheit des Daseins, in der es dem Dasein um sich selbst und damit auch immer um die Anderen geht, liegt das Verstehen des Mitdaseins. Levinas präziserte und führte aus, dass sich bei Heidegger die Beziehungswelt des Mit-einanderseins unabhängig von Formen, Mitteln und Techniken der Wahrnehmung, zu der auch das Entdecken und Begreifen gehören, herstellt. Jedoch warf Levinas die Frage auf, ob unsere Beziehung zu Anderen und mit Anderen ein Seinlassen sein kann.¹⁸ Kann die Beziehung zu Anderen auf ein ontologisches Verstehen, auf ein Seinsverstehen, reduziert werden, das ohne Rede, ohne Anrede, ohne Gruß, ohne Adressierung auskommt? In diesem Zusammenhang stellte er sich die Frage „Ist derjenige, zu dem man spricht, schon im vorhinein verstan-

15 Heidegger 1984, S. 118 (Hervorhebungen im Original).

16 Heidegger 1984, S. 123.

17 Vgl. Heidegger 1985b.

18 Vgl. Levinas 1983, S. 110.

den in seinem Sein?“ und beantwortete sie mit den Worten: „Durchaus nicht. Der Andere ist nicht zunächst Gegenstand des Verstehens und danach Gesprächspartner. Beide Beziehungen fallen zusammen. Anders gesagt: Vom Verstehen des Anderen ist seine Anrufung untrennbar.“¹⁹

Worauf Levinas mit seinem Einspruch aufmerksam machen wollte, waren zumindest zwei Momente: 1.) „Die Sprache zeichnet eine ursprüngliche Beziehung vor“, ²⁰ eine Beziehung zwischen Menschen, zu den Anderen, zum absolut Fremden, zu Gott und zum Tod. Levinas hat wiederholt darauf hingewiesen, dass er zwischen dem Gesagten und dem Sagen der Sprache unterschied. Wenn es nun um die Beziehung geht, die die Sprache vorzeichnet, dann geht es dabei um das Sagen der Sprache, das hierbei die Linien der Beziehung zieht. Diese Beziehung wird durch die Sprache mittels eines Rufes, einer Anrufung vorgezeichnet, die beide stets schon ein Antworten sind. Jeder Ausdruck der Sprache – ob als Information, als Argument, als Behauptung oder als Aussagesatz – ergeht mit einem Gruß, mit einem Anruf und einem Aufruf; und jeder Ausdruck der Sprache gehorcht unvermeidbar einem Modus des Antwortens und der Verantwortung. In einem Gespräch betonte Levinas: „Tatsächlich habe ich innerhalb des Gespräches immer das *Sagen* und das *Gesagte* unterschieden. Daß das *Sagen* ein *Gesagtes* enthalten muß, ist eine Notwendigkeit der gleichen Ordnung wie die, welche einer Gesellschaft Gesetze, Institutionen und gesellschaftliche Beziehungen auferlegt. Aber das *Sagen* bezeichnet die Tatsache, daß ich dem Antlitz gegenüber nicht einfach dabei verbleibe, es zu betrachten, sondern ihm antworte. Das Sagen ist eine Art, den *Anderen* zu grüßen, aber ihn zu grüßen meint bereits, ihm zu antworten.“²¹ 2.) Wenn Sprache Beziehung vorzeichnet, so spielt sich das Ereignis der Sprache nicht auf der Ebene des Verstehens ab.²² Der Ausdruck der Sprache lässt sich nicht auf ein Verstehen zurückführen. Das Sprechen der Sprache lässt sich weder darauf reduzieren, einen Gedanken zu kommunizieren, der von dem Seienden ausgesprochen wird und von den anderen Seienden verstanden wird, noch zirkuliert die Sprache in einem ihr vorausgesetzten Seinsverstehen, in dem alles Seiende in einer gemeinsamen Welt miteinander verwoben ist. Das, was an der Sprache nicht auf etwas Informierendes reduziert werden kann, lässt die Sprache nicht informieren. Sie ist weder ein Instrument, das von den Subjekten in einer gemeinsamen Welt mit Objekten benutzt wird, noch gibt sie den Sprechenden und Hörenden eine gemeinsame Welt zu verstehen, in

19 Levinas 1983, S. 110f.

20 Levinas 1983, S. 111.

21 Levinas 1986, S. 67 (Hervorhebungen im Original).

22 Vgl. Levinas 1983, S. 111.

der die verschiedenen Individuen und Gegenstände miteinander vernetzt sind. Das Sprechen einer Sprache garantiert weder eine gemeinsame Welt, noch garantiert das Sprechen eine Übersetzbarkeit zwischen den Sprachen oder innerhalb einer Sprache.²³ Weder vermittelt bzw. übermittelt Sprache, indem sie verständlich spricht, noch sagt oder verheißt sie uns eine Welt. Die Sprache gibt in einer Stummheit des Aufrufs nichts zu verstehen. Sprache ist nach Levinas keine Sage, die ein Seinsverstehen ermöglicht, wie Heidegger es vermutete. Der Ruf im Sprechen der Sprache gibt nichts an, spricht nicht, und dennoch zeigt sich nach Levinas ein Verlangen. Das, was sich mit der Sprache abzeichnet, ist eine Beziehung, eine unverständene, diachrone Beziehung des Antwortens und der Verantwortung. Levinas vermerkte hierzu: „Schon vor aller verstehenden Teilnahme an einem gemeinsamen Inhalt besteht der Ausdruck darin, die Gemeinsamkeit herzustellen, und zwar durch eine Beziehung, die auf das Verstehen nicht zurückgeführt werden kann.“²⁴

Trotz seiner vehement vorgebrachten Ablehnung des Mitseins, das von Heidegger als das ursprüngliche Seinlassen eines sich verstehenden Miteinanders formuliert wurde, hielt Levinas an Begriffen wie „Gemeinschaft“²⁵ und „Gemeinsamkeit“ (*communauté* bzw. *socialité*) fest. Er legte jedoch Wert darauf, dass diese Gemeinschaft keine Voraussetzung für Sprache ist. Nach Levinas basiert Sprache auf keinem Grundverständnis, auf keiner Art von vorausgesetzter oder gegebener Gemeinschaft. Sprache ist vielmehr auf nichts begründet, was ihr vorausgesetzt und miteinander geteilt werden kann. Der Sprache ist weder eine Gemeinschaft noch eine Welt mit Sprechenden und Bezeichneten gegeben. Ihr ist nichts gegeben, das mit ihr zu teilen oder mitzuteilen wäre. Sie

23 In einer *Notiz zum Grus* bei Celan notierte Hamacher: „Die Sprache spricht nicht uns und wir sprechen nicht die Sprache, sondern wir sprechen *aus* der Sprache und ihren Mutationen und sprechen uns aus ihr *heraus* [...]: wir sprechen aus dem Aus der Sprache, ihrem unzugänglichsten Innern. Jedes Wort bleibt ein Rebus, in dem andere und wieder andere und auch keine Wörter sedimentiert sind, es kommt darauf an, diese Rebus immer aufs Neue einer anderen Bewegung auszusetzen.“ Hamacher 2003, S. 113 (Hervorhebungen im Original).

Mit Hinweis auf Celans fünftes Segment der *Stimmen* seines Gedichtbands *Sprachgitter*, kam Hamacher in seiner Untersuchung auf die Worte Grus und Gruß zu sprechen. Der Grus/s ist die Sprache der Mutation, mit der die Sprache die Sprechenden und ihre Stimmen in einer unabsehbaren Bewegung in Schutt und Ruß verwandelt, in ein Miteinander, das ohne Mit, ohne sich und ohne Anderes ist.

24 Levinas 1983, S. 113.

25 Levinas 1983, S. 113.

erst ist es, die eine Gemeinschaft vorzeichnet, die zu kommen wäre. Bei Levinas heißt es: „Die Beziehung zum Anderen ist also nicht Ontologie. Dieses Band mit dem Anderen, das sich nicht auf seine Vorstellung, sondern auf seine Anrufung zurückführt, wobei der Anrufung kein Verstehen vorausgeht, nennen wir *Religion*. Das Wesen der Rede ist Gebet.“²⁶

Auch gegen diese Gemeinschaft innerhalb der Grenzen der Religion und der Ethik formulierte Derrida seine Vorbehalte: schon frühzeitig in dem Aufsatz *Gewalt und Metaphysik*,²⁷ später in der Schrift *Eben in diesem Moment in diesem Werk findest du mich*.²⁸ Auch wenn es nicht um eine natürlich gegebene, um eine staatsrechtlich hergestellte oder um eine ontologisch verstandene Gemeinschaft geht, so stellen sich dennoch in einer Gemeinschaft – die sich in einem ethischen Akt generiert, mit einem Gruß, mit einem Ruf, in einem Gebet – die Fragen nach der Gewalt, dem Geschlecht, der Gerechtigkeit und der Fremdheit. Derrida hat in seiner Levinas-Lektüre wiederholt die Probleme angesprochen, die er mit dem Antlitz, mit einer religiösen Bindung und einer Ansprache hat, auch wenn diese Ansprache als ein Gebet, als eine Bitte oder als ein Gruß erfolgt.

Folgende Fragen sind in Folge dieser Diskussion für das Dasein unerlässlich: Woher soll ich es wissen, dass ich es bin, dem der Gruß gilt? Warum sollte ich überhaupt antworten? Beziehungsweise antworte ich womöglich, obwohl ich nicht gerufen wurde? Wiederum: Kann ich mir sicher sein, dass ich nach jemandem rufe, sobald ich rufe? Woher weiß ich, dass mein Ruf den Anderen oder die Andere erreichen wird, sobald ich antworte? Gibt es innerhalb der Sprache keinen Versprecher, keinen *lapsus lingua*? Kommt die Sprache des Anderen oder der Anderen in gewisser Weise immer bei mir an, so dass ich stets antworte, sobald ich grüße? Oder gibt es auch innerhalb der Sprache Fehlleistungen, Versprecher, Umleitungen, falsche Absender, fehlerhafte Adressierungen, unerlaubte Mitschriften, missbräuchlich Frankiertes und Fälschungen?²⁹ Kann ich mir sicher sein, dass ich gerufen wurde, um zu antworten?

Die Sprache ist vom Phänomen des *lapsus lingua* durchsetzt.³⁰ Die Sprache ist nichts anderes als dieser *lapsus lingua*. Wenn dem so ist, dann ist das Mitsein, das durch die Sprache bzw. den *lapsus lingua* vorgezeichnet wird, eine Beziehung, die auf Missverständnissen beruht und nichts weiter ist als eine Übertrei-

26 Levinas 1983, S. 113 (Hervorhebungen im Original).

27 Vgl. Derrida 1976, S. 121ff, insbesondere S. 139.

28 Derrida 1990b.

29 Zur Frage der Schickung, der Sendung und den diversen Fehlleistungen vgl. Derrida 1983.

30 Für diesen wichtigen Hinweis danke ich Juergen Brenner.

bung, eine fehlerhafte Verkettung, eine Fälschung, eine Fehlleistung. In der achten Sitzung des zweiten Teils seines letzten Seminars *Das Tier und der Souverän* griff Derrida die Frage nach der Bitte, der Anrufung und dem Gebet wieder auf: „Was heißt bitten/beten [prier]? Wie bitten/beten? Wie nicht bitten/beten?“³¹

Wer ist der Andere, der mich rief? Wer ist diese Fremde? Kommt der Ruf, kommt diese Bitte an? Kann der Gruß grüßen? Kann mein Gebet sich an jemanden richten? Wessen Antlitz und wessen Bitte berühren mich in der Weise, dass sie für mich bestimmend sind? Ist jede Berührung ein Stoß, der mich in eine bestimmte Richtung treibt? Wenn dies der Fall sein sollte, warum folgt aus dem Stoß ausgerechnet eine Art *Retoure*, eine Remission oder Rückgabe, die jede Berührung zum Absender oder zur Absenderin zurückführt, um zu grüßen? Warum sollte ich mich auf einen Ruf hin umdrehen und antworten?³² Gibt es eine Pflicht oder einen Befehl zur Verantwortung? Und wenn es diese Verpflichtung zur Verantwortung gäbe, wäre diese Verantwortung überhaupt noch eine Verantwortung, wenn diese befohlen wäre? Oder gibt es am Hereinbrechen des Anderen – ob als Berührung oder Schlag, ob als Ruf oder Anruf –, ein Hereinbrechen, das nicht zurückkehren kann, das nicht zu beantworten ist, worauf wir nicht verantwortlich und angemessen reagieren können?³³

Derrida hat mehr als einmal mit Nachdruck darauf hingewiesen, zu welchen Problemen die Politik einer ethischen Gemeinschaft führen kann, die Levinas in seiner Ethik von Antlitz, Gebet, Gruß und Ruf beschrieb. Mit seinem Entwurf einer ethischen Gemeinschaft setzte sich Levinas über die Politik der Nationalstaaten hinweg, um damit den Begriff der Gemeinschaft zu entpolitisieren. Er überführte seinen Begriff der Gemeinschaft in eine Sozialität der Rufenden und Angesprochenen, in eine Gemeinschaft von Brüdern mit Antlitz, was, innerhalb seiner Ethik zu einer Politik von Ein- und Ausschlüssen führte, auch wenn er stets zu verstehen gab, dass die Ebenen der Ethik und des Politischen auseinanderzuhalten sind. In dem Buch *Das Tier, das ich also bin* notierte Derrida: „Ich habe anderorts darauf insistiert [mit „anderorts“ meint Derrida das

31 Derrida 2017, S. 273. Vgl. Miller 2009, S. 112f.

32 Benjamin schilderte in dem Band *Berliner Kindheit um Neunzehnhundert* die Eindringlichkeit und die Gewalt, die eine rufende und anrufende Stimme hat. In seiner Schilderung geht es um einen Telefonanruf, der mit dem „Läuten die Schrecken der Berliner Wohnung nur steigerte“ und nach der Annahme des Anrufs den Hörer „gnadenlos der Stimme“ des Anrufers auslieferte. Benjamin betonte: „Nichts war, was die unheimliche Gewalt, mit der sie auf mich eindrang, milderte.“ Benjamin 1980, S. 243.

33 Vgl. Derrida 2007, S. 362.

9. Kapitel „*In menschlicher Sprache: Die Brüderlichkeit*“ in seinem Buch *Politik der Freundschaft*³⁴; Anm.d.V.], was mit diesem Wert der Brüderlichkeit alles auf dem Spiel steht, einem Wert, der zentral und bestimmend ist für die lévinassche Interpretation eines Antlitzes, das zunächst das meines Bruders und meines Nächsten ist (so fern oder fremd er auch sein mag). Das wird hier deutlicher denn je. Es geht darum, das Tier aus der Ethik auszuschalten.“³⁵

Ausgehend von diesen Überlegungen muss allerdings gesagt werden, dass nicht allein die im Zitat erwähnten Tiere durch eine Politik der Freundschaft und/oder Brüderlichkeit ausgegrenzt werden. Levinas hat in seinen entsprechenden Überlegungen die Vielfalt der Daseins- und Lebensformen unberücksichtigt gelassen. Derrida wies in diesem Zusammenhang darauf hin, dass diese Logik und Ethik der Brüderlichkeit eine prekäre Positionierung von Frauen und eine Abwertung von Weiblichkeit mit sich bringt. Wer auch immer dem Ruf des Antlitzes gehorcht und wer nicht, die Logik und Politik einer Gemeinschaft scheidet stets zwischen den ihr Zugehörigen und den Fremden, zwischen denjenigen, die dazugehören und auf die zu hören ist, und jenen, die nicht zu vernehmen und keineswegs hörbar sind, jenen also, die bestenfalls einen Antrag auf Anhörung und gegebenenfalls einen Antrag auf Asyl stellen können. Levinas hat dieser Politik (z.B. der Nationalstaaten) in einer seiner Talmud-Lesungen³⁶ die Asylstädte einer ethischen Gemeinschaft gegenübergestellt. Aber dennoch: Es stellt sich hinsichtlich einer ethischen Gemeinschaft der Asylstädte nicht nur die Frage, was mit den Verfolgten und Feinden nationalstaatlicher Politik geschieht, sondern auch wie sie mit den eigenen Feinden zu verfahren hat, die in einer nationalstaatlichen Gemeinschaft stets die Verfolgten sind. Da Levinas diese Form der Auseinandersetzung unberücksichtigt ließ, ergeben sich folgende kritische Fragen, die Brüche in seinem Denken sichtbar machen: Kann auch der Feind und die Feindin sein bzw. ihr Antlitz auf mich richten? Kann ich den Feind vernehmen, kann die Feindin ihr Wort an mich richten, sodass sie mir so nah sind wie sonst nur Familienangehörige und Nachbarn? Besitzen der Feind bzw. die Feindin überhaupt ein Antlitz, das sie mir zuwenden können? Was ist aber zu hören, wenn der Ruf wesentlich eine Fehlleistung ist? Wessen Ruf ist dann noch zu vernehmen?

Nach den Massakern in Sabra und Schatila, die zwischen dem 16. und 18. September an palästinensischen Flüchtlingen verübt wurden, gaben Levinas und Finkelkraut am 28. September 1982 dem französischen Radiosender RCJ

34 Derrida 2000a, S. 304ff.

35 Derrida 2010, S. 158.

36 Vgl. Levinas 1996, S. 51ff.

(*La Radio de la Communauté Juive*) ein Interview, das der Journalist Malka mit ihnen führte. Insbesondere im Zusammenhang mit den Massakern stellte Malka dem Philosophen Levinas, der die Begegnung mit dem Anderen ins Zentrum seines Denkens rückte, die Frage, ob nicht für die Israelis allen voran die Palästinenser die „Anderen“ sind. Levinas erwiderte dazu: „My definition of the other is completely different. The other is the neighbour, who is not necessarily kin, but who can be. And in that sense, if you're for the other, you're for the neighbour. But if your neighbour attacks another neighbour or treats him unjustly, what can you do? Then alterity takes on another character, in alterity we can find an enemy, or at least then we are faced with the problem of knowing who is right and who is wrong, who is just and who is unjust. There are people who are wrong.“³⁷

In ihrem Buch *Am Scheideweg* hob Butler hervor, dass Levinas in jenem Moment seine Philosophie der Gastfreundschaft, der Passivität, des Antlitzes und die Frage der Verantwortung beiseiteschob, als er die Andersheit als Feind bestimmte und zwischen den Nachbarn und den Feinden unterschied: „Natürlich war er [Levinas; Anm.d.V.] derjenige, der in einem Interview sagte, der Palästinenser besitze kein Antlitz, und er wollte eine ethische Verpflichtung nur gegenüber denjenigen sehen, die seinen eigenen Vorstellungen jüdisch-christlicher und klassisch griechischer Herkunft entsprechen.“³⁸

In ihrem Urteil bezog sich Butler nicht allein auf das Interview, das Malka mit Levinas und Finkelkraut führte, sondern auch auf den Beitrag *Das jüdische Leben heute*, den Levinas in dem Buch *Schwierige Freiheit* publizierte. Dort schrieb Levinas: „Bedroht der Aufstieg der zahllosen Massen unterentwickelter asiatischer Völker nicht diese wiedergefundene Authentizität? Es betreten Völker und Zivilisationen die Weltbühne, die sich nicht mehr auf unsere Heilige Geschichte beziehen und denen Abraham, Isaak und Jakob nichts mehr bedeuten.“³⁹

Zumindest zwischen zwei Vorwürfen kann unterschieden werden, die Butler in ihrer vehementen Kritik an Levinas vorbrachte. Einerseits hob sie das Privileg hervor, das Levinas „sowohl Israel wie auch Europa in Bezug auf die ethische Forderung der Gerechtigkeit und des Friedens in der Welt“⁴⁰ zuschrieb.

37 Levinas 1989, S. 294.

38 Butler 2013a, S. 35, vgl. auch S. 265. Für den Hinweis auf Butlers Anmerkungen danke ich Gabriel Ramin Schor.

39 Levinas 1992a, S. 123. Die hier erwähnte Authentizität des jüdischen Denkens bezog Levinas auf den Staat Israel, als einen Ort, wo der „Mensch sich opfert“ und „nach seiner Authentizität sucht“. Levinas 1992a, S. 122.

40 Delhom 2016, S. 90.

Nach Levinas gibt es in Israel wie in Europa den engen Bezug zur Heiligen Geschichte, wodurch das Gebot „Du sollst nicht töten“ in explizierter Weise vernehmbar ist, das Israel wie dem gesamten Europa einen privilegierten Rang unter den Völkern und Nationen sicherstellt. Andererseits warf Butler Levinas vor, dass für ihn die Palästinenser kein Antlitz hätten und gesichtslos wären. Demzufolge warf sie ihm Rassismus und Unterstützung der militärischen Politik Israels gegen die Palästinenser vor.⁴¹

Während Butler die Beziehung zum Antlitz des Anderen und das Gebot zum Gewalt- und Tötungsverzicht konsequent auf allen Ebenen der Ethik und der Politik bestehen lässt und die Aufforderung zur Gewaltlosigkeit auch in den Bereichen des Politischen verortet, so hält Levinas die Trennung zwischen der Ethik und der Politik aufrecht. Für Levinas kann die Andersheit den Charakter eines Feindes annehmen und die Menschen zu einer Entscheidung gegen die Andersheit und zu einer Verteidigung des Nächsten zwingen: eine Entscheidung, die zwischen dem Recht des einen und dem Unrecht des anderen unterscheidet. In Anknüpfung an Butlers kritische Anmerkungen zu Levinas' Interview und mit

-
- 41 Zu Butlers Vorwurf gegenüber Levinas, in dem es heißt, dass dieser sich eines Rassismus bediente und behauptete, die Palästinenser seien gesichtslos vgl. Delhom 2016, S. 90ff, Chaouat 2013 und Butler 2013b. Ich möchte betonen, dass es mir hier nicht darum geht, ob Butler mit ihren Vorwürfen gegen Levinas Recht hat oder nicht. Ich möchte hier jedoch festhalten, dass in Levinas' Philosophie der Ethik die Andersheit sehr wohl als Feind oder Feindin erscheinen kann, dem oder der nicht zu vergeben ist. Butler schrieb in einer Antwort an Chaouat: „So the Palestinians are not by nature ‚faceless‘ but only become so, I would argue, under those conditions of enmity stipulated by Levinas. This provisional facelessness of the enemy would apply to any enemy that conformed to the conditions laid out by Levinas, surely not just the Palestinian people or its leadership. Of course, this view begs the important question of what ethical responsibilities any of us bear toward the enemy, and whether we need to preserve the paradoxical idea of ‚the face of the enemy‘ to more fully address this obligation. [...] Although I remain indebted to Levinas' ethical philosophy for much of my own thinking on the obligations of proximity, I do not agree with all of his political conclusions. In fact, I tend to extend his notion of the ‚face‘ further into the domain of politics, and so do not draw the line between the ethical and the political in the same way that he sometimes does. In my readings, I seek to strengthen the ethical injunction signified by ‚the face‘ – the one that belongs to the interdiction against violence – into the political sphere in order to understand better the potential of a politics of non-violence – even in, or especially in, the midst of enmity.“ Butler 2013b, o.S.

Blick auf seine Bemerkung über die sogenannten „unterentwickelte[n] asiatische[n] Völker“, lässt sich Derridas Vorbehalt gegenüber dem Antlitz bei Levinas bekräftigen: Levinas interpretierte das Antlitz des Anderen dahingehend, dass weder ein Tier, noch der Feind oder die Feindin ein Antlitz haben. Für ihn besaß das Antlitz ein menschliches und brüderliches. Butlers Analysen legen nahe, dass Levinas das Antlitz des Anderen nur in seiner jüdisch-christlichen bzw. klassisch griechischen Herkunft interpretierte und als den Nächsten und Nachbarn bestimmte.

Einige Jahre nach Levinas' Tod gab Derrida in einer Lesung bekannt, dass er ihm in Bezug auf dieses Thema einmal in einem Gespräch Folgendes antwortete: „[...] jeder andere ist ganz anders [...]“.⁴² Denn es könnte sich erweisen, dass man im Falle eines radikalen Bruchs mit einem Dogmatismus des Ortes oder den nationalen Bindungen der Hybris einer universellen Verantwortung gehorcht.⁴³

Da die Sprache für Levinas das Medium der Verantwortung und damit das der Ethik der Gemeinschaft ist, muss noch einmal gefragt werden: Was bedeutet es, dass die Sprache als Gebet, Bitte und Gruß die Beziehungen zwischen den Menschen vorzeichnet? Die Sprache als Gebet ist jene Sprache, die noch nicht vernommen werden kann, sobald sie spricht, da ihr keine Verstehbarkeit zugrunde liegt, weder in kommunikativer noch in ontologischer Hinsicht. Sprache ist in diesem Sinne an ihrem Beginn stets erst dabei Sprache zu werden und ist jenes Mittel, das die Gemeinschaft vorzeichnet und erst im Gebrauch aufruft. Der Sprache ist keine Gemeinschaft vorgegeben, an die sie sich richten kann, um verstanden zu werden.

Wenn Sprache spricht, so Levinas, kommt erst die Sprache zur Sprache und gibt noch nichts bekannt. Sofern die Sprache Beziehungen und Gemeinsamkeiten vorzeichnet, ist sie aber dennoch unhörbar und für niemanden zu verstehen. Da ihr keinerlei Verstehbarkeit vorausgeht oder innewohnt, und erst die Sprache diese Gemeinsamkeit ermöglichen kann, bleibt sie unvernnehmbar.

Der Gruß grüßt, das Gebet erbittet, der Ruf ruft, da niemand da ist, der hören kann. Beten ist nur möglich, wenn es kein Wesen gibt, das das Gebet vernehmen kann.⁴⁴ Der Ruf ruft, obwohl er nicht gehört und vernommen wird. Auch wenn es keine Sprache gibt, die nicht zunächst Ruf, Gruß, Gebet oder Ansprache ist, so ist da noch nichts, was hört. In der literaturwissenschaftlichen Untersuchung *Bogengebete*, die sich zwar nicht mit der Sprache als Gebet bei Le-

42 Derrida 2006a, S. 25.

43 Vgl. Derrida 2017, S. 144.

44 Vgl. Hamacher 2010, S. 106.

vinas beschäftigt, jedoch mit einer Sprache, die von Kafka, Benjamin und Celan als Gebet und Ansprache beschrieben wird, gibt Hamacher zu verstehen: „Daß es keine Sprache gibt, die nicht zunächst Ansprache ist; daß es keine Ansprache gibt, die unmittelbar Gehör fände, und kein Gehör, das nicht zunächst taub wäre, macht die Ansprache zu einem uneinholbaren, aber uneinholbaren, weil unhörbaren, unhörbaren, weil stummen Versprechen der Sprache. Da noch nicht gehört wird, wenn erst gesagt werden muß ‚Hört‘ [...], da also alle Sprache zunächst und wesentlich Ansprache, und zwar Ansprache an bloße virtuell aufmerksame, wirklich aber unaufmerksame Andere ist, so ist keine schon gehört, jede noch stumm und keine eine Sprache.“⁴⁵

DIE POLITIK DER ENTPOLITISIERUNG

Im letzten Seminar *Das Tier und der Souverän*, das Derrida vor seinem Tode während der Jahre 2001 bis 2003 an der *École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS)* in Paris abhielt, machte er in der dritten Sitzung den Versuch, die Vorgangsweise bei einer Dekonstruktion der Staatssouveränität in knappen Worten zu beschreiben. Dabei hob Derrida zwei wesentliche Motive seiner Herangehensweise hervor: 1.) Das Anliegen, mit der Dekonstruktion der Souveränität noch einmal auf das zurückzukommen, was Schmitt zur Entpolitisierung des Politischen im sechsten Kapitel seines Buches *Der Begriff des Politischen* beschrieb. 2.) Den Versuch, eine „langsame und differenzierte Dekonstruktion“⁴⁶ zu betreiben, die sich zwar der Logik des klassischen Begriffs der nationalstaatlichen Souveränität zuwendet, ohne jedoch dabei den Begriff des Politischen einer Entpolitisierung auszusetzen.

Um es zu präzisieren: Derrida ging es nicht darum, die Dekonstruktion als eine Fiktion oder als die Utopie einer entrückten und visionären Entpolitisierung zu begreifen. Er hegte auch nicht die Absicht, die Dekonstruktion als eine Methode oder Technik bzw. als eine Praxis oder Handlungsanweisung auszugeben, mit der ein sozialer und gemeinschaftlicher, aber dennoch entpolitisierter und apolitischer Raum erkämpft, hergestellt oder erschaffen werden kann. Vielmehr ging es Derrida, wie er formulierte, um eine andere Politisierung, um eine Re-Politisierung, um einen gänzlich anderen Begriff des Politischen, und er schrieb

45 Hamacher 1998, S. 12.

46 Derrida 2015, S. 119. Für die weitere Argumentation vgl. Derrida 2015, S. 118ff.

hierzu: „Dass das mehr als schwierig ist, das ist nur allzu klar, eben deshalb arbeiten wir, wir arbeiten daran und wir lassen uns davon bearbeiten.“⁴⁷

Abgesehen von der Frage, „Was kann eine andere Politik sein?“, ist das Problem das folgende: Wie verhält sich Derridas Warnung, die Dekonstruktion nicht ins Gleis einer Entpolitisierung laufen zu lassen, zu Millers Feststellung, dass Derrida bezüglich der Frage nach dem Politischen – aber auch bezüglich der Gemeinschaft und des Mitseins – einen radikalen Ansatz verfolgte, da er das Dasein niemals als ein Mitsein bestimmte?

Unumgänglich scheint es also, auf das zurückzukommen, was als eine Entpolitisierung des Politischen bezeichnet werden kann. Es ist auch von einer Krise des Politischen die Rede, sofern damit das grundlegende Problem gemeint ist, dass das Politische nicht mehr ohne weiteres mit einer kollektiven bzw. gemeinschaftlichen Existenz identifiziert werden kann. Hierzu gehört nicht nur die Diagnose, dass die Politische Philosophie, sondern auch das politische Denken, die politischen Institutionen und Gebilde am Ende sind. Als Referenzen dafür lassen sich Persönlichkeiten wie Marx, Schmitt, Heidegger, Laslett, Dahl und Strauss anführen.⁴⁸ In diesem Zusammenhang ist Heideggers Analyse vom Entzug des Mitseins ein Symptom, ein Beispiel aber auch ein Ereignis der Entpolitisierung des Politischen mit fatalen akademischen, philosophischen, existenziellen und individuellen Konsequenzen. Im Weiteren sei hier ebenfalls jener Einwand gegen die Entpolitisierung des Politischen erwähnt, mit dem Schmitt gegen die Ideen eines Weltstaats und eines Weltfriedens polemisierte.

Im Inhaltsverzeichnis seines Buches *Der Begriff des Politischen* benannte Schmitt das sechste Kapitel in Form der These: „Die Welt ist keine politische Einheit sondern ein politisches Pluriversum“.⁴⁹ Dieses Kapitel ließ er mit folgenden Worten beginnen: „Aus dem Begriffsmerkmal des Politischen folgt der Pluralismus der Staatenwelt. Die politische Einheit setzt die reale Möglichkeit des Feindes und damit eine andere, koexistierende, politische Einheit voraus. Es gibt deshalb auf der Erde, solange es überhaupt einen Staat gibt, immer mehrere Staaten und [es; Anm.d.V.] kann keinen die ganze Erde und ganze Menschheit umfassenden Weltstaat geben.“⁵⁰

Die Polemik, die Schmitt in Auseinandersetzung mit der politischen Relevanz des Menschheitsbegriffs entwickelte, entstand sicherlich vor dem historischen Hintergrund des Endes des Ersten Weltkriegs, der Niederlage des Deut-

47 Derrida 2015, S. 119.

48 Vgl. hierzu in diesem Buch das Vorwort, S. 13ff.

49 Schmitt, 1987a, S. 7.

50 Schmitt, 1987a, S. 54 (Hervorhebungen im Original).

schen Reiches bzw. des Waffenstillstands von Compiègne und des Friedensvertrags von Versailles. Schmitt wies explizit auf die Gründung des Völkerbundes hin, die zu den Verhandlungen des Versailler Vertrags gehörte und dessen Satzung am 28. April 1919 angenommen wurde. Konkret ging es um die Idee eines Weltstaats, der bei ihm als der absolute Gegenbegriff zum Begriff des Politischen mit der Einrichtung des Völkerbundes auftauchte: Denn beansprucht wurde der Völkerbund, wie Schmitt hervorhob, in seiner visionären Bedeutung als ein universelles, friedensstiftendes und die gesamte Menschheit umfassendes Bündnis, das den „unpolitischen Idealzustand der Universal-Gesellschaft *Menschheit*“⁵¹ zu organisieren hätte.

Da Schmitt die Unterscheidung zwischen Freund und Feind innerhalb der politischen Sphäre für fundamental hielt – eine Unterscheidung, auf die sich die politischen Handlungen und Motive und letztlich auch der Staat und die territoriale Geschlossenheit eines organisierten Volkes zurückführen lassen⁵² –, musste ihm das Bestreben, diese fundamentale Spaltung in Freund und Feind aufzugeben, um sie in einem universellen, juridischen und friedvollen Gebilde aufgehen zu lassen, als reine Fiktion erschienen sein. Eine Entpolitisierung und damit die Neutralisierung des Politischen ging bei Schmitt mit der historischen Herausbildung einer politischen wie juristischen Bedeutung des Menschlichen, der Entwicklung einer Kodifizierung der Menschenrechte, den ökonomischen, politischen, aber auch technischen Manifestationen einher, die heute gemeinhin unter dem Schlagwort Globalisierung zusammengefasst werden. Schmitt schrieb: „Die politische Einheit kann ihrem Wesen nach nicht universal in dem Sinne einer die ganze Menschheit und die ganze Erde umfassenden Einheit sein.“⁵³

Aber es ging Schmitt bei weitem nicht allein darum, die Ideen vom Weltstaat und Weltfrieden – und den mit diesen Ideen verbundenen Völkerbund – als Fiktionen zu denunzieren, vielmehr bezeichnete er die in die Zukunft verwiesene Realisierung der Idee einer Welt ohne Politik und Staat als eine „unehrliche Fiktion“.⁵⁴ Die Vertreterinnen und Vertreter dieser Fiktion bedienten sich seiner Ansicht nach einer heuchlerischen und lügenhaften Rhetorik. In diesem Sinne waren die Termini Globalisierung und Menschheit/Menschenrechte für Schmitt keine sachlichen Begriffe, sondern vielmehr Strategeme, also Waffen einer Rhetorik, die mit falschen Begrifflichkeiten operieren.⁵⁵ Auch wenn die „verschie-

51 Schmitt, 1987a, S. 56 (Hervorhebungen im Original).

52 Vgl. Schmitt, 1987a, S. 20 und S. 26.

53 Schmitt, 1987a, S. 54.

54 Schmitt, 1987a, S. 54.

55 Vgl. Derrida 2015, S. 113f.

denen Völker, Religionen, Klassen und andere Menschengruppen der Erde“⁵⁶ im Weltstaat geeint und alle Kämpfe zwischen ihnen unmöglich wären, weil es keine kämpfenden Klassen und keine feindlichen Gruppen mehr gibt, so wären die Konflikte zwischen den Menschen nicht ausgelöscht. Der Genfer Völkerbund hebt, so Schmitt, die Möglichkeit des Krieges eben so wenig auf, wie die Möglichkeit staatsähnlicher Organisationsformen: „Der Genfer Völkerbund [...] führt neue Möglichkeiten von Kriegen ein, erlaubt Kriege, fördert Koalitionskriege und beseitigt eine Reihe von Hemmungen des Kriege dadurch, daß er gewisse Kriege legitimiert und sanktioniert.“⁵⁷

Schmitt führte weiter aus: „Die *Menschheit* als solche kann keinen Krieg führen, denn sie hat keinen Feind, wenigstens nicht auf diesem Planeten.“⁵⁸ Auch wenn es damit unmöglich wird, konventionelle Kriege zu führen, da es keine Staaten mehr gibt, so wird es dennoch möglich bleiben, Kriege im Namen der Menschheit und der Menschlichkeit zu führen, „[...] wie sie genau so auch im Namen von Frieden, Demokratie oder Gerechtigkeit geführt werden können.“⁵⁹

Es ist unverkennbar, dass sich Schmitt in seiner polemischen Auseinandersetzung mit dem Völkerbund nicht nur mit den historischen Implikationen seiner Gründung beschäftigte. Ohne dass Schmitt ihn namentlich nannte, war seine große „Antipode“⁶⁰ in Bezug auf Fragen von Recht, Politik und Völkerbund der Philosoph Kant. Nur in der Formulierung, dass der Völkerbund im 18. Jahrhundert „als polemischer Gegenbegriff einem *Fürstenbund* entgegengehalten werden konnte“,⁶¹ taucht bei Schmitt ein Hinweis zu Kants Entwurf *Zum ewigen Frieden* auf.

Jedoch muss darauf hingewiesen werden, dass die Opposition, die Schmitt zwischen dem Völkerbund und den Nationalstaaten annahm, bei Kant in der Diskussion um den Völkerbund nicht zu finden ist. Kant diskutierte die vernünftigen Optionen einer Weltrepublik und des Völkerbundes in Opposition zu den

56 Schmitt, 1987a, S. 54.

57 Schmitt, 1987a, S. 57.

58 Schmitt, 1987a, S. 54f (Hervorhebungen im Original).

59 Hofmann 2003, S. 114. Welche Relevanz jene Kriege haben, die nicht als konventionelle, symmetrische Kriege zwischen Staaten zu bezeichnen sind, lässt sich an der Diskussion zur asymmetrischen Kriegführung ablesen. Vgl. Münkler 2004 und Schröfl, Pankratz 2004. Schmitts Buch *Theorie des Partisanen* aus dem Jahr 1963 nimmt innerhalb dieser Diskussion eine prominente Stellung ein. Vgl. Schmitt 1975.

60 Hofmann 2003, S. 113.

61 Schmitt 1987a, S. 56 (Hervorhebungen im Original).

Fürstenstaaten.⁶² Wie Schmitt, so lehnte auch Kant ein politisches Gebilde ab, das die ganze Erde umfasst, eine politische Einheit, die er als Weltrepublik bezeichnete. Allerdings sind die Gründe, warum Kant die Weltrepublik ablehnte, anders gelagert als bei Schmitt. Während Schmitt den Völkerbund als einen Weltstaat ablehnte, weil dieser nur als eine lügenhafte Fiktion formuliert werden kann, die den politischen und polemischen Charakter des Menschen kaschiert, so hielt Kant den Weltstaat für unvernünftig, da er zwangsläufig despotische Züge annähme.⁶³ Mit seinen Überlegungen ging es Kant darum, die kriegerischen Antagonismen zwischen den Fürstenstaaten in eine politische Rechtsform zu überführen, die einerseits dem Freiheitsdrang der Menschen gerecht wird, andererseits die Möglichkeit zur Kriegsführung zwischen den politischen Akteuren und Akteurinnen verhindert. Mit der rigorosen Ablehnung eines Rechts auf Krieg, setzte sich Kant radikal von den Souveränitätsansprüchen der Fürstenstaaten ab.⁶⁴ Dennoch blieb der Völkerbund für Kant nur ein Surrogat, das für das Ideal einer alle Völker vereinigenden Weltrepublik stand, die sich jedoch nach Abwägung der Argumente als das größere Übel erwies. Für Schmitt war der Völkerbund hingegen eine unehrliche Fiktion, und in diesem Sinne ein Ersatz, eine Fiktion, eine Lüge, eben ein Surrogat.

Derrida war es wichtig, sich der Warnung vor einer Entpolitisierung des Politischen und einer Einschränkung der nationalen Souveränität argumentativ anzuschließen. Dabei stellte er sich nicht nur die Frage, was in Schmitts Sinne unter einer „ehrlichen Fiktion“, im Gegensatz zur „unehrlichen Fiktion“ des Völkerbunds, zu verstehen wäre. Vielmehr ging es Derrida um Schmitts „humanistischen Moralismus und die untergründigen Bewertungen“,⁶⁵ die mitschwangen, wenn dieser von einer „unehrlichen Fiktion“ sprach. Es wäre doch anzunehmen, dass es dem Dezisionisten Schmitt gleichgültig hätte sein können, ob die Kriege von Nationen oder im Namen der Menschheit geführt werden. In wessen Namen prangerte Schmitt den Schrecken jener Kriege an, die von der „unehrlichen Fiktion“, dem Völkerbund, auch in Zukunft zu führen wären? In wessen Namen verurteilte Schmitt die List, die Scheinheiligkeit und die Verleugnung, „[...] wenn sie zu Kriegswaffen werden, zu Waffen in einem Krieg, der seinen Namen nicht nennt“?⁶⁶

62 Vgl. Kant 1993b, S. 208ff.

63 Vgl. Kant 1993b, S. 225.

64 Vgl. Höffe 2011, S. 79.

65 Derrida 2015, S. 118.

66 Derrida 2015, S. 118.

Zu Recht machte Derrida deutlich, dass diese Axiomatik der schmittschen Warnung vor einer entpolitisierten Welt des Völkerbunds darin bestand, dass die Kriege im Namen derjenigen stattzufinden haben, die sie führen. Schmitts ehrliche Kriege waren stets Kriege, die von der jeweiligen Souveränität zu Kriegen erklärt wurden. Diese wurden in Namen eines Souveräns gegen einen anderen Souverän geführt, die beide jeweils zu verantworten hatten. Dadurch heftete Schmitts Moralismus das Prestige der ehrlichen Kriege an Eigennamen, an Eigentümer und an politische und territoriale Einheiten. In Opposition zu dieser ehrlichen Souveränität des Politischen sprach Schmitt von einer „unehrliche[n] Fiktion“ des Völkerbundes. Dessen Trug und List, sich mit einer geheuchelten Humanität zu umgeben, prangerte er an: Denn wer verantwortet einen Krieg, wenn die Menschheit diesen Krieg führt bzw. wenn der Krieg im Namen der Menschheit erklärt wird?

Mit der strukturellen Entwicklung einer Entpolitisierung ging laut Schmitt nicht nur eine Kriminalisierung des Krieges einher, sondern auch der Drang hin zu einem totalen Krieg. Denn mit der Ächtung des Krieges, so argumentierte Schmitt, geht auch eine Kriminalisierung des Feindes einher, der nur mehr als ein nicht zu integrierender Verbrecher, Unmensch und Menschenfeind auftauchen kann und somit zu vernichten bleibt. So betrachtet wird erst der gerechte Krieg ein totaler Krieg sein.⁶⁷ Mit dem Wegfall der Namen, der Zuschreibungen, der Ehre und der Verantwortung, fallen nach Schmitt auch die Hemmungen in der Kriegsführung und die Achtung des Feindes weg. Die Abschaffung des Krieges und die Auflösung der politischen Souveränität wird, wie Schmitt prognostizierte, keine Milderung bringen, sondern vielmehr eine wesentliche „Intensivierung der Feindschaft“.⁶⁸

Was vom Moralismus eines Schmitt, neben seinem kompromittierenden Nazismus und Antisemitismus bleibt, ist die Skepsis, dass es „ohne Behauptung der Souveränität keine Politik, keine Politizität des Politischen gibt, dass die bevorzugte, wenn nicht einzige Form dieser politischen Souveränität der Staat, die staatliche Souveränität ist, und dass eine solche politische Souveränität staatlicher Form die Bestimmung eines Feindes voraussetzt“.⁶⁹ Von dieser Verführungskraft der schmittschen Argumentation fühlte sich nicht nur die politische Rechte, sondern auch die politische wie philosophische Linke wiederholt angezogen, vor allem jene Linke, die seine Skepsis gegenüber der für ihn geheuchel-

67 Vgl. Schmitt 1982, S. 75. Vgl. auch Schmitt 1988, S. 298.

68 Schmitt 1987a, S. 110. Über weite Strecken folgte Girard dieser These Schmitts. Vgl. Girard 2014.

69 Derrida 2015, S. 121.

ten humanitären Rhetorik teilte.⁷⁰ In einem Interview, das Derrida im November 1994 gab, wies dieser einerseits auf die Notwendigkeit hin, sich mit Heidegger und Schmitt auseinanderzusetzen, andererseits warnte er vor dem restaurativen Einfluss, den vor allem Schmitt auf die philosophische und politische Linke hat: „Kurz gesagt, ich glaube, man muß Schmitt, wie Heidegger, neu lesen – und auch das, was sich zwischen ihnen abspielt. Wenn man die Wachsamkeit und den Wagemut dieses entschieden reaktionären Denkers ernst nimmt, gerade da, wo es auf Restauration aus ist, kann man seinen Einfluß auf die Linke ermessen, aber auch zugleich die verstörenden Affinitäten – zu Leo Strauss, Benjamin und einigen anderen, die das selbst nicht ahnen.“⁷¹

Während Schmitt sich das Politische nur in Form souveräner Staaten oder in Form staatsähnlicher Gebilde vorstellen konnte,⁷² hob Derrida die Dekonstruktion als ein Moment hervor, das am Begriff des Politischen bzw. am Phantasma der Souveränität ansetzt, ohne jedoch einer Entpolitisierung oder anderen Vorstellungen einer entpolitierten Welt zu verfallen. Derrida wiederholte stets seine Vorbehalte gegenüber den Vorstellungen, die von einer Bändigung und Liquidierung des Souveräns und dessen Gewalt ausgehen, sobald die Nationalstaaten in inter-, trans- oder supranationale Gebilde übergeführt werden, oder wenn sie sich in einer globalisiert organisierten Zivilgesellschaft samt deren NGO- und Netzwerkstrukturen auflösen. Für Derrida ging es darum, die Dekonstruktion als eine Repolitisierung des Politischen zu verstehen, jenseits dessen,

70 Auf die Anziehung, die Schmitt auf Benjamin ausübte, kam Derrida in dem Buch *Gesetzeskraft* zu sprechen. Vgl. Derrida 1991b, S. 65ff. Für eine linke Schmitt-Rezeption in Deutschland der 1970er Jahre sei hier auf Schickel hingewiesen. Vgl. Schickel 1970 und Schickel 1993. Zu einer maßgeblichen linksphilosophischen Position, die Thesen von Schmitt aufnahm, um diese für sich nutzbar zu machen vgl. Mouffe 2007.

71 Derrida 1994a. Das Originalinterview erschien am Donnerstag, den 24. November 1994 in der Tageszeitung *Libération*. Vgl. Derrida 1994b.

72 Es muss hier jedoch darauf hingewiesen werden, dass Schmitt nach dem Erscheinen seines Buches *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum* im Jahr 1950 seinen Begriff des Feindes revidierte und die Figur des Partisanen aufgriff. Diese Modifizierung des Feind-Begriffs ging mit der Veränderung politischer, technischer und juristischer Konstellationen einher, die Schmitt dazu veranlassten, die Frage nach einem neuen Nomos der Erde und einer neuen politischen Raumordnung zu stellen. 1963 veröffentlichte er das Buch *Theorie des Partisanen Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*. Vgl. Schmitt 1975. Ich danke Karl Bruckswaiger für den Hinweis, diese Aspekte bei Schmitt zu berücksichtigen.

was als Globalisierung erscheint, „[j]enseits des *Kosmopolitismus*, jenseits des *Weltbürgers*, wie auch eines neuen weltumspannenden Nationalstaats“.⁷³ In *Marx' Gespenster* erwähnte er in diesem Zusammenhang eine „neue Internationale“,⁷⁴ die einerseits interveniert, um Veränderungen im internationalen Recht durchzusetzen und andererseits als Bündnis zu verstehen ist, das ohne Vertrag wie auch ohne parteiliche, nationale, klassenspezifische, soziale und gesellschaftliche Zuordnungen auskommt. Bis zuletzt widmete sich Derrida dieser Dekonstruktion der Souveränität bzw. der Figur des Souveräns.

In seinem letzten Seminar *Das Tier und der Souverän* erklärte Derrida die Bedeutung seines Versuchs einer sorgfältigen Dekonstruktion des klassischen und bis heute dominanten Konzepts einer Staatssouveränität, das für Schmitt den Referenzpunkt des Politischen darstellte. Derrida vermerkte aber auch, dass es ihm keinesfalls darum ging, mit der Dekonstruktion der Souveränität eine Depolitisierung zu betreiben oder mit ihr eine Neutralisierung des Politischen zu erwirken. Im Gegenteil: Derrida erhoffte sich von der Dekonstruktion der Souveränität eine Repolitisierung bzw. eine andere Politisierung, die dann keine Politik der Souveränität mehr wäre. Im Buch *Schurken* setzte Derrida diese Auseinandersetzung fort.

So gesehen kommen in Derridas Überlegungen zum Politischen zwei Momente zusammen: Einerseits verfolgte er eine Dekonstruktion der politischen Souveränität, der er den Namen „Autoimmunität“ gab. Er ging dabei in seinen Ausführungen den Aporien des Souveränitätsbegriffes innerhalb der Philosophie nach. Andererseits versuchte er zu zeigen, dass die Dekonstruktion des Politischen keinesfalls ein Rückzug des Politischen, eine Entpolitisierung, ein Ende der Politischen Philosophie bedeutet. Der Repolitisierung gab er den Namen „Kommende Demokratie“. In dem Buch *Schurken* formulierte Derrida: „Das *Kommende* [...] bezeichnet nicht nur das Versprechen, sondern auch, daß die Demokratie niemals existieren wird im Sinne von gegenwärtiger Existenz: nicht nur weil sie aufgeschoben wird, sondern auch weil sie in ihrer Struktur stets aporetisch bleiben wird (Gewalt *ohne* Gewalt, nicht kalkulierbare Singularität *und* berechenbare Gleichheit, Kommensurabilität *und* Inkommensurabilität, Heteronomie *und* Autonomie, unteilbare und teilbare, nämlich teilhabbare Souveränität, ein leeres Nomen, ein verzweifelter oder zweifelnder Messianismus usw.).“⁷⁵

73 Derrida 2005, S 28 (Hervorhebungen im Original).

74 Derrida 1995b, S. 137ff.

75 Derrida 2003a, S. 123f (Hervorhebungen im Original).

AGAMBENS DIFFERENZEN MIT DERRIDA⁷⁶

Als ein nächster Schritt in dieser Debatte ist es sinnvoll, sich mit dem Souveränitätsbegriff Agambens im Vergleich zu jenem Derridas auseinanderzusetzen. Wichtige Hinweise zur Position Agambens finden sich in der politisch-philosophischen Diskussion um den Begriff des Lagers, wobei hier zuerst vier wichtige grundsätzliche Positionen verschiedener Autoren unterschieden werden sollen:

1. Das Lager als Spiegelbild: Kotek und Rigoulot ließen ihr Buch *Das Jahrhundert der Lager* mit folgendem Satz beginnen: „Man kann das 20. Jahrhundert im Spiegel der Geschichte seiner Lager sehen [...]“,⁷⁷ und verknüpften den Begriff des Lagers mit dem politischen Totalitarismus. Sie folgerten in ihrer historischen Betrachtung, dass Lager Spiegelbilder totalitärer Ideologien sind, deren Ziel es ist, den Menschen zu verändern, um ganze Gesellschaften zu verwandeln. Auch wenn in demokratischen Systemen das Lager als eine Einrichtung zur Überwachung und Kontrolle der Gesellschaft oder einzelner Menschengruppen auftaucht, so geschieht dies, wie Kotek und Rigoulot schrieben, nur vorübergehend.⁷⁸ Zu den Lagern in Demokratien zählen die Autoren u.a. Internierungs- und Kriegsgefangenenlager in Kriegs- und Nachkriegszeiten.

2. Das Lager als ein Ort der Moderne: Bauman verknüpfte in dem Buch *Verworfenes Leben* die Entstehung und die Einrichtung von Lagern gleichfalls mit den Geschehnissen des 20. Jahrhunderts und setzte diese Entwicklung mit den globalen Modernisierungsprozessen in Beziehung. Diese hätten dazu geführt, dass zunehmend Migranten und Migrantinnen, Flüchtlinge und für „überflüssig“ gehaltene Menschen von Exklusionen aus sozialen, staatlichen und kulturellen Zusammenhängen betroffen sind, zu denen auch die Inklusion in Lager gehört.⁷⁹

3. Das Lager als ein Machtsystem eigener Art: Sofsky betrachtete in dem Buch *Die Ordnung des Terrors* das Lager einerseits als ein Instrument der Herrschafts- bzw. Disziplinierungspolitik, andererseits wies er darauf hin, dass mit der nationalsozialistischen „Lagerpolitik“ und der Einrichtung von Vernichtungslagern ein Phänomen auftauchte, das sich nicht mit den Kategorien *Herrschaft* und *Disziplinierung* erklären lässt. Er bezeichnete die Vernichtungslager

76 Dieses Kapitel erschien mit Abweichungen als ein Artikel in Schweighart 2009, vgl. Rother 2009.

77 Kotek, Rigoulot 2001, S. 11.

78 Vgl. Kotek, Rigoulot 2001, S. 32.

79 Vgl. Bauman 2005, S. 110.

des Nationalsozialismus als Orte der absoluten Macht, die weder mit einer despotischen Willkür noch mit einer sozialen Gewalt zu verwechseln ist, die Gehorsam verlangt. Die „Form absoluter Macht ist die schiere Gewalt“⁸⁰ und „zielt auf die Steigerung ihrer selbst“⁸¹ ab.

4. Das Lager als ein Paradigma: Einen weiteren Beitrag zur Diskussion um den Begriff des Lagers hat Agamben mit seiner Trilogie zum *homo sacer* und seinen Arbeiten zum Ausnahmezustand angeboten. In den Analysen heißt es, dass seit der Antike das Lager – und nicht der Staat – das Paradigma der abendländischen Politik darstellt. Das Lager ist, wie der Ausnahmezustand, keine Anomalie, die jenseits des Staates, des Politischen und des Rechts liegt. Mit dieser These stellte Agamben die Annahme in Frage, dass die souveräne Gewalt in sublimierter Weise in der politischen Rechtsordnung des Staates aufgehoben ist, der wiederum mit seinen Instrumenten der Staats- und Rechtsgewalt garantiert, politische Formen des Totalitarismus zu kontrollieren. Agamben wies hingegen darauf hin, dass sich in der metaphysisch-ontologischen Grundordnung abendländischen Denkens ein dichotomisches System von Einschlüssen und Ausschlüssen herausgebildet hat, das bis heute intakt ist und wirkt. Darin sind jene Elemente angelegt, die dem Totalitarismus, aber auch der Demokratie – dort als eine „versteckte Matrix“⁸² – eigen sind: der Ausnahmezustand, die Souveränität, der Bann und das Lager. In diesem Sinne stellt die Moderne keinen Bruch mit der abendländischen Tradition dar, wie auch das politische Konzept der Demokratie nicht mit wesentlichen Mechanismen des Totalitarismus bricht. Abendländische Politik konstituiert sich stets über Ausnahmezustände und erzeugt mittels des Rechts rechtloses Leben, um es der souveränen Macht zu unterwerfen.

Die wachsende Anerkennung Agambens trug dazu bei, dass die Begriffe *Lager*, *Ausnahmezustand* und *Biopolitik* in philosophischen, aber auch in politischen Diskussionen Anwendung zu finden begannen. Diese „Konjunktur“ der Begriffe hatte eine vielfältige – wenn auch teils vereinfachende – Rezeption der Texte Agambens zu Folge. Um diesen Simplifizierungen entgegenzuwirken, werden hier einige entscheidende Punkte der Position Agambens beleuchtet: 1. Für Agamben war das Lager ein Paradigma. Um diesen Zugang in seiner Bedeutung verstehen zu können, macht es Sinn, den Begriff des Paradigmas an sich zu analysieren. Dabei finden relevante Ausführungen von Aristoteles und Kant Verwendung, auf die Agamben Bezug nahm. 2. Die Souveränität über den Ausnahmezustand steht im Zusammenhang mit dem Verhältnis von Potentialität und

80 Sofsky 2002, S. 35.

81 Sofsky 2002, S. 38.

82 Agamben 2001, S. 48.

Aktualität, welches in seiner Bedeutung mit den Ausführungen Aristoteles' erklärt wird. 3. An Hand von kaum rezipierten Differenzen zwischen Agamben und Derrida über die Struktur der Souveränität wird auf unterschiedliche Positionen der beiden Autoren verwiesen und auf ihre daraus resultierenden, wichtigen Beiträge zur Auslegung des Begriffs des politischen Ausnahmezustands.

Es lässt sich beobachten, dass der Gebrauch des Begriffs der Souveränität seit einigen Jahren einen gewissen Boom erfährt.⁸³ Während die Lektüren von Levinas, Bataille, Blanchot, Nancy und Derrida, aber auch Foucault, eine Kritik und Destruktion bzw. eine Dekonstruktion der Souveränität nahelegen, so beharren Autoren wie Agamben und neuerdings Vogl in ihren Analysen und Diagnosen auf die Kraft und Konjunktur der Souveränität, auch wenn diese in einem veränderten Begriffsgewand erscheint.⁸⁴

Für Agamben lag der fundamentale Akt souveräner Macht in der Produktion dessen, was er als nacktes Leben (bzw. als *homo sacer*) bezeichnete. Das Besondere am nackten Leben ist dadurch bestimmt, dass es mittels der Rechtsgewalt vom Schutz der Gesetze und von Rechtsverfahren ausgeschlossen ist und dennoch in deren Bann verbleibt. Der *homo sacer* ist der von der politischen Rechtsgemeinschaft Ausgeschlossene, der aber weiterhin in der Gewalt dieser politischen Rechtsgemeinschaft eingeschlossen bleibt. Der Akt der Souveränität war für Agamben kein Akt, der zwischen Freund und Feind entscheidet und unterscheidet, wie dies Schmitt behauptete, sondern für ihn galt jener Akt als souverän, der über die Zonen der Ununterscheidbarkeiten zwischen Innen und Außen, Freund und Feind, Ausschließung und Einschließung herrscht und der in diesen Zonen die Gewalt über das nackte Leben besitzt. Der souveräne Akt ist ein Akt im Dazwischen, der keine Klärung bringt oder eine Unterscheidung

83 Auf diesen Umstand wies auch Goh in seinem Aufsatz *Sovereignty Without Subject* hin, der sich mit den „non-sovereign politics“ bei Nancy beschäftigt. Vgl. Goh 2014, S. 152.

84 Für Vogl zeichnete sich die souveräne Macht weder durch Entscheidungen aus, die Freund und Feind bestimmen, noch ist sie ausschließlich in einem politischen Feld, wie noch bei Schmitt in Absetzung zur Ökonomie, angesiedelt. Nach Vogl zeichnen sich die Effekte der Souveränität dahingehend aus, dass die politischen wie ökonomischen Bereiche ineinander übergehen und dass „die Brüche zwischen Herrschen und Regieren, Souveränität und *governance*, Ausnahmezustand und Gesetzmäßigkeit in ein kontinuierliches Immanenzfeld überführt“ sind. Vogl 2015, S. 249. So heißt es dann zur Souveränität: „Souverän ist, wer eigene Risiken in Gefahren für andere zu verwandeln vermag und sich als Gläubiger letzter Instanz platziert.“ Vogl 2015, S. 251.

sucht. Vielmehr agiert der Souverän in einem Ausnahmezustand, in dem der zum „nackten Leben“ erklärte Mensch getötet werden kann, ohne dass rechtliche Sanktionen zu befürchten sind. So gesehen steht die souveräne Gewalt in keinem Bezug zum Recht, vielmehr handelt die souveräne Gewalt in einem sozialen Raum, in dem jegliche Form und Vorform von Recht suspendiert sind.⁸⁵ In diesem Sinne dient der *homo sacer* dem Souverän weder als ein Opfer, um politische Strukturen zu stiften,⁸⁶ noch ist der Souverän auf der Suche nach Anerkennung, die nach Hegels Herr-Knecht-Dialektik in der Figur des Vertragspartners zu finden ist bzw. bei Schmitt in der Gestalt des Feindes als eine Frage nach der politischen Souveränität und Autorität auftaucht. Agamben formulierte: „Sämtliche Vorstellungen vom originären politischen Akt als Vertrag oder Übereinkunft, der den Wechsel von der Natur zum Staat eindeutig und endgültig markieren würde, sind rückhaltlos zu verabschieden. Stattdessen gibt es hier eine weit aus komplexere Zone der Ununterscheidbarkeit zwischen *phýsis* und *nómos*, in der das staatliche Band in der Form des Banns immer schon Nichtstaatlichkeit und Pseudonatur ist und die Natur immer schon als *nómos* und Ausnahmezustand erscheint. [...] Diese Zone der Ununterscheidbarkeit, in der das Leben des Exilierten oder des *aqua et igni interdictus* [„Der dem Feuer und dem Wasser untersagte“; Übers. v. Agamben] an das tötbare und nicht opferbare Leben des *homo sacer* grenzt, markiert die originäre politische Beziehung, die ursprünglicher ist als die schmittsche Opposition zwischen Freund und Feind, Mitbürger und Fremdem.“⁸⁷

Agamben kam in seiner Analyse zu dem Schluss, dass der abendländischen Politik, die der Struktur der Bio-Souveränität folgt, der Konflikt zwischen Staat

85 Vgl. Agamben 2004, S. 65ff.

86 In dem Buch *Homo sacer* sprach Agamben Nancys „Verdienst“ an, mit Nachdruck auf eine nicht opferbare Existenz hingewiesen zu haben. Jedoch hält Agamben den Begriff der „Nichtopferbarkeit“ – und somit auch Nancys Beschreibung einer Gemeinschaft ohne Subjekt und Souveränität – für ungenügend, um die „Dimension des nackten Lebens“ und die „Gewalt in der modernen Biopolitik“ zu erfassen. Agamben ging es darum, die von ihm diagnostizierte „neue[n] biopolitische[n] Souveränität“ als eine Gewalt zu beschreiben, die den von ihr erzeugten *homo sacer* (bzw. das nackte Leben) zwar von ihr als tötbar betrachtet, aber nicht als ihr Opfer ansieht. Die von Agamben analysierte neue biopolitische Souveränität sieht zwar Tötungen nackten Lebens vor, aber diese Tötungen vollziehen weder Todesurteile einer Rechtsordnung, noch handelt es sich um die Tötung opferbaren Lebens. Vgl. Agamben 2002, S. 124.

87 Agamben 2002, S. 119f (Hervorhebungen im Original).

und Singularität unaufhebbar innewohnt. Entgegen Foucaults Annahme wird die Politik souveräner Gewalt nicht durch eine Politik der Gouvernamentalität abgelöst bzw. das Politische zeichnet sich durch kein gouvernementales Handeln aus.⁸⁸ Für Agamben war der Staat weder der Ausdruck einer sozialen Struktur, noch das Resultat eines Gesellschaftsvertrags oder das Produkt einer historischen Entwicklung disziplinärer bzw. verwaltungstechnischer Mächte, um den Staat in seiner Gouvernamentalität zu beschreiben. Vielmehr gründet sich der Staat, so Agamben, auf die Auflösung des sozialen Bandes, indem der Staat die Auflösung desselben verbietet.⁸⁹ Dem Staat ist weder eine hypothetische oder natürliche Einheit vorausgesetzt, noch kommt die Einheit des Staates durch vorsoziale Handlungen (Vertragsschluss, Kommunikation, Gewaltakte usw.) zustande.⁹⁰ Der Staat beruht auf seiner Zersetzung, auf der Unentschiedenheit, ob er als Rechtsraum überhaupt existiert: Einerseits existiert der Staat nur, weil er sich mittels seines Instrumentariums aus Gewalt, Macht, Disziplin und Verwaltung zu seiner Einheit zwingt und drängt, andererseits beruht seine Einheit auf Ausschlüssen, Abschiebungen, Separationen, Verbannungen und Morden, die jede Form oder Vorform von potenzieller oder kommender Einheit auflöst und zer-

88 Vgl. Agamben 2002, S. 13ff. An anderer Stelle heißt es dazu: „Und wenn das Leben in der Moderne immer deutlicher ins Zentrum der staatlichen Politik rückt (die, mit Foucaults Begriff, Biopolitik geworden ist), wenn in unserer Zeit in einem besonderen, aber sehr realen Sinn alle Bürger als *homines sacri* erscheinen, dann ist das nur deshalb möglich, weil die Bannbeziehung von Anfang an die der souveränen Macht eigene Struktur bildete.“ Agamben 2002, S. 121 (Hervorhebungen im Original). Vgl. Foucault 2006, S. 510ff.

89 Vgl. Agamben 2003, S. 79.

90 In einer Analyse des Buches *Der Leviathan* von Hobbes kommt Agamben zu dem Schluss, dass die „Konstitution des Gemeinwesens [...] ein Prozess [ist], der von einer Menge ausgeht und in einer Menge endet.“ Hierbei ist die Menge nicht mit einem Volk zu verwechseln, das einen einheitlichen Willen besitzt und zu gemeinsamen Handlungen fähig ist. In diesem Sinne hat die Menge keine politische Funktion, sie existiert nur vor der politischen Souveränität. Das Volk, das im Akt der souveränen Konstitution erscheint, verschwindet sogleich in dem Akt der Konstitution in der Person des Souveräns. So gesehen existiert für die staatliche Souveränität weder eine politische Menge, noch ein politisches Volk. Die unpolitische Menge, die im Bann der politischen Souveränität verbleibt, kann nur eine Menge sein, die einerseits unter den Verdacht fällt, eine Bedrohung für das Gemeinwesen zu sein, andererseits muss die Menge „behandelt und regiert werden“. Vgl. Agamben 2014, S. 25ff, insbesondere S. 31 und S. 35.

splittern lässt. So verstand Agamben auch das Lager als einen Spiegel der abendländischen Staatsform, der sich im inhärenten Konflikt mit der Singularität als ein paradigmatischer Ort des Ausnahmezustands anbietet. Der Staat, dem stets die Matrix des Lagers innewohnt, befindet sich mit jedem singulären Menschen in einem permanenten und recht- wie regellosen Kampf hinsichtlich der Frage, ob der Mensch nun dem Staat angehört oder dem Staat als Fremder gegenübertritt. Dem Staat ist jeder singuläre Mensch in seiner Potenz entweder ein innerer oder ein äußerer Feind.⁹¹ „Das Lager und nicht der Staat ist das biopolitische Paradigma des Abendlandes“,⁹² lautete die dritte SchlussThese des Buches *Homo sacer*.

Agamben betonte, dass er seinen Begriff des Lagers nicht aus singulären Ereignissen ableitete. Er beschrieb das Lager aber auch nicht als eine historische Tatsache, gleichwohl er wiederholt auf die Lager des Nationalsozialismus zu sprechen kam. Das Lager war für ihn ein Beispiel, das Paradigma abendländischer Politik. Da Agamben in der metaphysisch-ontologischen Grundstruktur des Abendlandes eine analoge Ordnung ausmachte, die sich in der Politik manifestiert, galt ihm das Lager auch als ein Paradigma des gesamten abendländischen Denkens.

In einem Interview erklärte Agamben dazu: „But I am not an historian. I work with paradigms. A paradigm is something like an example, an exemplar, a historically singular phenomenon.“⁹³ Das Beispiel ist nichts Allgemeines, das aus Ereignissen abgeleitet wird. Das Beispiel ist eine Singularität, jedoch keine Besonderheit in dem Sinne, dass sie nicht für anderes stehen kann. Das Exemplar „[...] ist eine Singularität unter anderen, die jedoch den Platz jeder anderen einnehmen kann, für alle gültig“.⁹⁴ So gesehen ist das Beispiel eine Singularität, die auf das zeigt, was neben bzw. bei ihm liegt. Es ist ein Beispiel bzw. ein Paradigma: „[D]er eigentliche Ort des Beispiels ist immer neben ihm, im leeren Raum, in dem sich sein qualitätsloses, unvergessliches Leben abspielt“.⁹⁵

Agamben bezeichnete seine Ausarbeitung des Paradigmas nicht als eine Phänomenologie oder Ontologie, er nannte sie eine „para-ontology“.⁹⁶ Das Problem, das am Beispiel auftaucht, ist das *bei*, das *para*, das Da-neben-Sein. Das Beispiel ist nicht es-selbst, sondern das Neben-sich-Sein: Das Paradigma steht

91 Vgl. Agamben 2016, S. 35f.

92 Agamben 2002, S. 190.

93 Raulff 2004, S. 610.

94 Agamben 2003, S. 15.

95 Agamben 2003, S. 15.

96 Agamben 2006a, o.S.

für anderes. Es ist fast nichts, nichts Eigenes, kein Für-sich-Sein oder An-sich-Sein, aber auch kein Dasein. So ist das Paradigma: Ausstellung, Zeigen, Beziehung, Bezug und Bewegung.

Norris wies darauf hin, dass das Beispiel bei Agamben eine einzigartige Verwendung findet: „The paradigm or example mirrors the structure of the exception: as the one is an inclusive exclusion, so is the other, an exclusive inclusion“.⁹⁷ In *Homo sacer* stellte Agamben die Spiegelung von souveräner Ausnahme und Beispiel heraus: „[...] während die Ausnahme [...] eine *einschließende Ausschließung* ist (also dazu dient, das einzuschließen, was ausgestoßen wird), funktioniert das Beispiel als *ausschließende Einschließung*. [...] Was das Exempel zeigt, ist seine Zugehörigkeit zu einer Klasse, aber genau darum fällt es im selben Moment, da es diese zur Schau stellt, als exemplarischer Fall aus ihr heraus. [...] Das Beispiel ist aus dem Normalfall nicht deshalb ausgeschlossen, weil es nicht dazugehörte, sondern weil es seine Zugehörigkeit zur Schau stellt.“⁹⁸

Damit unterscheidet sich Agambens Gebrauch des Beispiels von der Verwendung desselben durch Kant.⁹⁹ Bei Kant verweist das Beispiel einerseits auf ein abwesendes und unsagbares Gesetz, dem es unterstellt ist. Andererseits zeigt das Beispiel an, dass das Gesetz nicht aktualisiert und nicht die Regel ist.¹⁰⁰ Agamben versuchte hingegen zu zeigen, dass die Logik des Beispiels nichts mit einem universellen und absoluten Gesetz zu tun hat. In *Homo sacer* stellte er eine Analogie zwischen der bloßen Form des Gesetzes und dem Ausnahmezustand her: „Es ist erstaunlich, wie Kant damit fast zwei Jahrhunderte im voraus und unter dem Titel eines erhabenen ‚*moralischen Gefühls*‘ [...] eine Verfassung beschrieben hat, die vom Ersten Weltkrieg an in der Massengesellschaft und in den großen totalitären Staaten vertraut sein wird. Denn das Leben unter einem Gesetz, das gilt, ohne zu bedeuten, gleicht dem Leben im Ausnahmezustand, in dem die unschuldigste Geste und die kleinste Vergeßlichkeit die extremsten Konsequenzen haben können.“¹⁰¹

Um die Logik des Beispiels für seine Analyse zu erläutern, bezog sich Agamben auf die *Rhetorik* Aristoteles'. Dort heißt es: „[Das Beispiel] verhält sich aber weder wie ein Teil zum Ganzen noch wie das Ganze zu einem Teil oder das Ganze zum Ganzen, sondern wie ein Teil zu einem Teil, Ähnliches zu

97 Norris 2005, S. 275.

98 Agamben 2002, S. 31f (Hervorhebungen im Original).

99 Vgl. Norris 2005, S. 274f.

100 Vgl. Agamben 2006a, o.S.

101 Agamben 2002, S. 63 (Hervorhebungen im Original).

Ähnlichem: wenn beides unter eine Gattung fällt, das eine aber bekannter ist als das andere, liegt ein Beispiel vor.“¹⁰² Das Beispiel vollzieht weder eine deduktive Bewegung vom Universellen zum Besonderen noch eine induktive Bewegung vom Besonderen zum Universellen. Das Beispiel ist ein Besonderes, das sich auf ein anderes Besonderes bezieht. Wie gelingt es jedoch dem Beispiel, für andere Singularitäten zu stehen: auf sie hinzuweisen, für sie gültig zu sein, sie zu ersetzen? Wie kann das Beispiel beweisen bzw. ein Beweis für anderes sein, um zu überzeugen? In der aristotelischen Rhetorik gehört das Beispiel zu den exponierten Überzeugungsmitteln, die wie Beweise für Argumentationen herangezogen werden.¹⁰³

Das Besondere als ein Beispiel zeigt anderes, indem es sich zeigt. Indem es sich zeigt, legt das Beispiel eine ontologische Nachbarschaft, einen Kontext, eine Umgegend frei. Es umreißt und legt eine Lichtung frei. Für Aristoteles waren es zwei Eigenschaften, die das Beispiel ausmachen: 1. Es liegt eine Gemeinsamkeit vor, zwischen dem Besonderen als ein Beispiel und den Besonderheiten, auf die sich das Beispiel bezieht. 2. Das eine Besondere, das als ein Beispiel fungiert, ist bekannter als jene Besonderheiten, auf die das Beispiel hinweist. Das Beispiel zeigt, indem es sich zeigt und damit anderes zeigt, seine Bekanntheit. In ihr ist das Beispiel erkennbar. Das Beispiel stellt seine Erkennbarkeit aus.¹⁰⁴ Während Aristoteles eine Gemeinsamkeit zwischen dem Beispiel und den anderen Besonderheiten betonte, auf die das Beispiel hinweist, stellte Agamben die Konstellation heraus, dass das Beispiel zwar seine Zugehörigkeit zu den anderen Singularitäten anzeigt, aber im Moment der Ausstellung und des Verweisens von der Zugehörigkeit zu den anderen Singularitäten ausgeschlossen bleibt. Agamben schreibt: „The example is excluded from the normal case not because it does not belong to it but because it exhibits its own belonging to it.“¹⁰⁵ In diesem Sinne ist das Beispiel die Spiegelfigur der souveränen Ausnahme: „If we define the exception as in inclusive exclusion, in which something is included by means of its exclusion, the example functions as an exclusive inclusion.“¹⁰⁶

Agamben erklärte, dass die Struktur der Souveränität mit dem Verhältnis von Potentialität (Vermögen, Möglichkeit) und Aktualität, das Aristoteles beschrieb, identisch ist. Die Beziehung von Möglichkeit und Verwirklichung entspricht dem Akt der Souveränität: „Während er [Aristoteles; Anm.d.V.] das authenti-

102 Aristoteles 2005, 1357b 25ff.

103 Vgl. Aristoteles 2005, 1394a 10.

104 Vgl. Agamben 2006a, o.S.

105 Agamben 2006a, o.S.

106 Agamben 2006a, o.S.

sche Wesen der Potenz beschrieb, hat Aristoteles in Wirklichkeit der abendländischen Philosophie das Paradigma der Souveränität gestiftet. Denn der Struktur der Potenz, die genau über ihr Nicht-sein-Können, mit dem Akt in Beziehung bleibt, entspricht jene des souveränen Banns, der sich auf die Ausnahme anwendet, indem er sich abwendet. Die Potenz (in ihrem doppelten Aspekt von Potenz zu und Potenz nicht zu) ist die Weise, auf die sich das Sein *souverän* gründet, das heißt ohne daß ihm etwas vorausgeht oder es bestimmt (*superiorem non recognoscens*), außer das eigene Nicht-sein-Können. Und souverän ist jener Akt, der sich einfach dadurch verwirklicht, daß er die eigene Potenz, nicht zu sein, wegnimmt, sich sein läßt, sich sich selbst hingibt.¹⁰⁷

Auf eine Politik übertragen, die der „versteckten Matrix“ der souveränen Ausnahme gehorcht, bedeutet dies, dass die politische Souveränität ihren Triumph immer in der Selektion, Ausgrenzung, Verbannung, Bekämpfung bzw. Vernichtung sucht, um ihre Souveränität zu verwirklichen. Eine Politik der souveränen Entscheidungskraft aktualisiert sich, indem sie ihre „Potenz-zu-sein in ihrem Kampf mit einer Potenz-nicht-zu-sein“¹⁰⁸ erringt. Alles hängt davon ab, ob sich der Übergang von der Potenz ihrer möglichen Souveränität zum Akt verwirklichter Souveränität vollzieht, indem sie ihre Potenz bewahrt und ihre Potenz-nicht-zu-sein in Bann hält. Hierbei muss sich die Potenz-zu-sein von der Potenz-nicht-zu-sein abwenden, um sich sich selbst hinzugeben und sich zu sich selbst in Bezug zu setzen. Es ist ein souveräner Akt, der seine Aktualisierung vollzieht, indem er die eigene Potenz, nicht zu sein, aufgibt.

Agamben fokussierte auf das Verhältnis von Potentialität und Aktualität bei Aristoteles in folgender Weise: 1. Aristoteles stellte die Potentialität – untergeordnet und vorausgesetzt – in Opposition zum Akt. 2. Aristoteles beschrieb das Vermögen nicht nur als eine logische Voraussetzung, das heißt als eine reine Möglichkeit, sondern auch in den Modi ihrer Existenz. Dabei unterschied er zwei Modi der Potenz: Einerseits die Potenz zu sein, andererseits die Potenz nicht zu sein. Trotz dieser Unterscheidung bedeutet es für die Existenz der Potenz, dass sie ihr Unvermögen ist. Die Potenz ist, neben der Potenz zu sein, stets der Impotenz ihrer Unmöglichkeit, ihrem Nicht-sein-Können, ausgesetzt. Aristoteles formulierte: „Was vermögend [*potente*] ist, kann sowohl sein als auch nicht sein, dasselbe ist also vermögend zu sein und nicht zu sein“.¹⁰⁹

107 Agamben 2002, S. 57 (Hervorhebungen im Original).

108 Agamben 2003, S. 35.

109 Aristoteles 1984, 1050b 10, zit. nach Agamben 2002, S. 56 (Hervorhebungen im Original). Vgl. Agamben 2005, S. 317ff.

Trotz des Umstands, dass das Vermögen immer auch ein Unvermögen ist, ist es dennoch diese Struktur des Vermögens, auf die sich das Sein souverän gründet. Obwohl die Potenz, die existiert, auch diejenige Potenz ist, die nicht zum Akt übergehen kann, gelingt dieser ursprünglich impotenten Potenz die Verwirklichung eines Akts, das heißt ihre Seinsverwirklichung. Diese Verwirklichung des Akts geschieht nach Agamben, mit Hinweis auf Aristoteles, durch ein Ablegen der Potenz-nicht-zu-sein. Im neunten Buch der *Metaphysik* heißt es: „Vermögend ist das, für das nichts Unvermögendes eintreten wird, wenn die Verwirklichung dessen, wovon man sagt, daß es über Vermögen verfüge, eintritt.“¹¹⁰ Agamben fügte dem hinzu: „Die letzten drei Worte der Definition (*oudèn éstai adýnaton*) bedeuten nicht das, was die gewöhnliche Lesart meint: ‚es wird nichts Unmögliches geben‘ (das heißt: möglich ist das, was nicht unmöglich ist); vielmehr bekräftigen sie die Bedingung, unter der sich die Potenz, die ebenso sein wie nicht sein kann, verwirklichen kann.“¹¹¹

Die Potenz-zu-sein kann zum Akt übergehen, sobald sie ihre Potenz-nicht-zu-sein ablegt und sich in der Verwirklichung sich selbst zuwendet bzw. sich an sich selbst hingibt und sich selbst berührt. Bezüglich dieser Selbsthingabe verwies Agamben auf eine Textstelle in Aristoteles’ Abhandlung *Über die Seele*, in der es heißt: „Auch das Erleiden ist nicht von einfacher Bedeutung, sondern in der einen Bedeutung ist es der Untergang durch das Entgegengesetzte, in der anderen ist es eher die Bewahrung [*sōtēria*, Rettung] dessen, was in Potenz ist, durch das, was im Akt ist und sich ebenso verhält [...]; denn das, was die Wissenschaft [in Potenz] besitzt, wird ein Betrachtendes im Akt, was entweder keine Veränderung ist (da es ja eine Gabe an sich selbst und an den Akt ist) oder eine andere Gattung von Veränderung.“¹¹²

So bedeutet das Ablegen der Impotenz weder die Zerstörung noch die Veränderung der Potentialität, sondern ihre Selbstbewahrung, ihr Zu-sich-selbst-Kommen. Agamben wies darauf hin, dass bereits Aristoteles in seinen Ausführungen zur Potentialität und Aktualisierung des Seins die Struktur der Souveränität beschrieb. Einerseits heißt es bei Aristoteles, dass die souveräne Gründung des Seins aus sich selbst, aus der eigenen Potenz heraus geschieht, andererseits gehören beide Aspekte, Vermögen und Verwirklichung, zum Prozess der souveränen Selbstgründung. Agamben formulierte: „Die Souveränität ist immer doppelt, weil das Sein sich selbst aufhebt, indem es als Potenz mit sich selbst in der Beziehung des Bands [*bando*] (oder der Verlassenheit [*abbandono*]) verbunden

110 Aristoteles 1984, 1047a 24ff, zit. nach Agamben 2002, S. 56.

111 Agamben 2002, S. 56 (Hervorhebungen im Original).

112 Aristoteles 2011, 417b 2-16, zit. nach Agamben 2002, S. 57.

bleibt, um sich dann als absoluter Akt zu verwirklichen (der mithin nichts weiter voraussetzt als die eigene Potenz). Die reine Potenz und der reine Akt sind letztlich nicht auseinanderzuhalten, und genau diese Zone der Ununterscheidbarkeit ist der Souverän¹¹³.

Sein ist/Sein ist nicht. Sein ist gleichermaßen fähig wie unfähig. Das Sein ist in dieser Verdoppelung souverän und bildet, wie Agamben schrieb, „eine Zone der Ununterscheidbarkeit“¹¹⁴ von Potenz und Akt. Sein ist voraussetzungslose Selbstbegründung, und zwar in doppelter Hinsicht: 1. Das Sein ist vermögend zu seiner Selbstverwirklichung, die ihre Impotenz in Bann hält. 2. Jede Potentialität des Seins ist Impotenz. Aufgrund dieses strukturellen Umstands, samt der Aporie, in der sich das Sein als Potenz, Impotenz und als Akt befindet, ist es schwierig, eine Konstitution der Potenz zu denken, die nichts mit den Akten der Souveränität (inklusive all ihrer Mechanismen der Ausschließung, des Banns und des Ausnahmezustands), als Manifestation der Potenz, zu tun hat. Deshalb wiederholen sich die Grundzüge der Bio-Souveränität in der Geschichte des Abendlandes und kehren in verschiedenen Masken und in unterschiedlichen Formen des Politischen wieder.

Während jene Politik des Abendlandes, die mit dem Ausnahmezustand operiert, stets für die Eroberung des Staates und gegen dessen Zersetzung kämpfte, wird eine kommende Politik, wie sie Agamben in den Blick nahm, den Kampf zwischen Staat und Nicht-Staat, zwischen Staat und der Singularität der einzelnen Menschen, mit anderen Mitteln führen.¹¹⁵ Eine kommende Politik müsste endgültig mit allem gebrochen haben, was eine Beziehung zum Im-Akt-Sein in sich trägt, um sich von einer Politik des Banns abzulösen. Die Seinsexistenz der Potenz müsste als eine Potenz ohne Beziehung, ohne ein Telos, ohne einen Bann, ohne einen Akt, ohne eine Erfüllung, ohne eine Manifestation, schließlich ohne eine Potenz-zu-sein, ohne eine Gabe an sich selbst, ohne ein Sich-selbst-Seinlassen gedacht werden: eine „Politik jenseits aller Figuren der Beziehung“.¹¹⁶ Nur diejenige Potenz ist *höchste* oder *vollkommene* Potenz, von der Agamben mit Bezug auf Aristoteles sagte, dass sie nicht in einen Akt übergehen kann. Als Figuren dieser kommenden und impotenten Politik nannte Agamben

113 Agamben 2002, S. 57f.

114 Agamben 2002, S. 58.

115 Vgl. Agamben 2003, S. 79.

116 Agamben 2002, S. 58.

den Schreiber aus Melvilles Erzählung *Bartleby*¹¹⁷ und die Gestalten und Gehilfen bei Kafka und Walser.¹¹⁸

Agamben sprach wiederholt das Anliegen aus, einen neuen, kommenden, politischen Raum zu erfinden, der frei wäre von der bio-souveränen Raumgründung, die immerwährend Zonen des Ausnahmezustands schafft. Agamben träumte, wie es Johnson formulierte,¹¹⁹ von der Auflösung der *als*-Struktur, von all den Verschiebungen, Übertragungen, Beziehungen, Vermischungen und Übersetzungen, um schließlich zu jener Seinsweise zu gelangen, die ohne Temporalisierung schon immer auf ihre Weise gegeben ist. Bei Agamben heißt es: „Es ist nicht so, sondern *sein* So.“¹²⁰

In diesem Sinne verstanden, ist das singuläre, beliebige und bestimmungslose Sein eine absolute, bezuglose und nicht-sein-könnende Souveränität in messianischer Zeit. Ein beispielloses Sein: Eine Singularität, die kein Spiegel der Ausnahme mehr ist und nichts mehr zu spiegeln hat. Ein Sein, das weder ein An-sich-Sein oder ein Für-sich-Sein noch ein Neben-sich-Sein ist, und damit im Bann seiner Nachbarschaft steht. So gesehen, ist die kommende Singularität eine souveräne Macht, die in der Unbestimmtheit verharrt, ohne in einen Akt überzugehen: Das Sein nicht *als* eine Geste, sondern ein Sein, das eine Geste ist. Einerseits ist diese Geste ohne einen Bezug auf ein Außerhalb ihrer selbst, andererseits ist die Geste auch das Zögern jeder Verwirklichung in ihrer Bewegung. Sie „ist eine Potenz, die nicht in den Akt übergeht, um sich in ihm zu erschöpfen, sondern als Potenz im Akt verbleibt“.¹²¹ Eine Geste, die kein Sein als Etwas, kein Vermitteltes, nichts Gewordenes, nichts Gewolltes ist. Diese Geste ist eine beliebige Bewegung, die nichts will. In jenem Unwillen ist die Geste ihr souveräner wie messianischer Augenblick.

Bis auf eine Randnotiz in seinem Buch *Schurken*, hat Derrida es vermieden, sich in Publikationen zu Agambens Arbeiten zum Ausnahmezustand und zur Souveränität zu äußern. In *Schurken* heißt es: „In diesem [dem Text von Aristoteles; Anm.d.V.] wie in so vielen anderen Texten von Platon und Aristoteles ist die Unterscheidung zwischen *bios* und *zoe* – oder *zen* – mehr als schwierig und heikel; keinesfalls entspricht sie der starren Gegenüberstellung, auf der Agam-

117 Vgl. Agamben 2003, S. 37ff.

118 Vgl. Agamben 2006b.

119 Vgl. Johnson 2007, S. 287.

120 Agamben 2003, S. 85 (Hervorhebungen im Original).

121 Agamben 1992, S. 106.

ben fast seine gesamte Argumentation über Souveränität und das Biopolitische in *Homo sacer* aufbaut [...].“¹²²

Agamben kam hingegen des Öfteren auf die Arbeiten von Derrida zu sprechen, unter anderem in den Büchern *Die Macht des Denkens*, *Homo sacer*, *Ausnahmezustand* und zuletzt im Buch *Die Zeit, die bleibt*.¹²³ Seine Anmerkungen zu Derrida standen im Zusammenhang mit Heideggers Unterscheidung von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, zum Verständnis des Phonozentrismus und zur Interpretation der Gewaltfrage bei Benjamin. In *Die Zeit, die bleibt* schrieb er resümierend zu den Arbeiten Derridas, insbesondere zur Spur, zur Zeit, zur Phonologie und zum Messianischen: „Die Dekonstruktion ist ein blockierter Messianismus, eine Suspendierung des messianischen Themas.“¹²⁴

Agamben warf Derrida vor, ein Ereignis zu denken, „das erreicht, sich nicht zu ereignen“. ¹²⁵ Für Derrida war das Ereignis des Seins aporetisch strukturiert: Ein Ereignis, das sich nur ereignen kann, indem es sich nicht ereignet. Das Sein ereignet sich nur, weil es im Kommen bleibt: D.h., das Sein ereignet sich nur, weil es sich nicht ereignet, sich stets aufschiebt und sich selbst verhindert. Es ist von Beginn an selbstzerstörerisch. Es wird sich in seinem Kommen nicht erfüllen. Es ist messianisch: Es ist nicht, setzt sich aus und setzt sich nicht. Auf die Problematik von Gesetz, Recht und Gerechtigkeit bezogen, heißt das: Die Möglichkeit des Gesetzes ist seine Unmöglichkeit.¹²⁶ Das Ereignis des Gesetzes geschieht stets nur *als* Gesetz, das heißt *in Form* von Gesetzen bzw. *vor* dem Gesetz, was besagt, dass das Gesetz nicht ist. Diese Aporie von Möglichkeit und Unmöglichkeit – und dem, was Derrida *différance* und Autoimmunität nennt – lässt sich auch auf das Politische und auf die Demokratie beziehen. Jeder Anspruch von Herrschaft, Selbstbeherrschung, Selbstkontrolle, Authentizität, Eigentlichkeit, Verwirklichung und Souveränität, all das ist ausschließlich in der jeweiligen Unmöglichkeit möglich. Jeder Drang, die Immunität einer Souveränität nach außen hin herzustellen, in Kraft zu setzen und zu festigen, wird zu einem Angriff auf die eigene kommende Souveränität. Diese Unmöglichkeit schließt nicht aus, dass es Kriege, Gewalt und souveräne Entscheidungen gibt, dennoch ist diese Unmöglichkeit die einzige Möglichkeit der Souveränität. Die

122 Derrida 2003a, S. 44 (Hervorhebungen im Original). Derrida verweist hier auf ein Zitat bei Aristoteles, vgl. Aristoteles 2003, 1317a.

123 Eine ausführliche Untersuchung der Differenzen zwischen Agamben und Derrida unternahm Thurschwell. Vgl. Thurschwell 2005 und Thurschwell 2003.

124 Agamben 2006c, S. 117.

125 Agamben 2002, S. 68.

126 Vgl. Derrida 1992a.

Souveränität ist voranfänglich von einer Autoimmunität befallen und kann nie sie selbst sein, um zu sich selbst zu kommen. Die Souveränität ist, sofern es sie gibt, nicht souverän. Die Souveränität ist wesentlich dumm, blöd,¹²⁷ ungeschickt, unterliegt Zwängen und Einflüssen, agiert zufällig und ist selbstzerstörerisch: Eine Aufzählung von Existenzialien, die sich fortsetzen ließe.

Von dieser Unmöglichkeit des Ereignisses – einem Ereignis, das sich ereignet, indem es sich auslöscht – versuchte sich Agamben abzusetzen. Im Gegensatz zu Derrida wollte Agamben eine Struktur der Impotenz und des Nicht-potent-Seins herausarbeiten, die ein untätiges Geschehen sein soll, das sich ereignet, aber das „nicht zu geschehen scheint“.¹²⁸ Er entwarf einen Messianismus der Impotenz, eine Potenz nicht zu sein, die in ihrer Schwäche die Vollendung der Potenz ist: Das Ausscheiden aus einer Politik des Banns, „in Richtung einer von jeglichem Bann losgelösten Politik“.¹²⁹ Ein Sein der Verlassenheit, der Schwäche und der Passivität. Jenseits einer Idee des Gesetzes, jenseits der reinen Gesetzesform, die eine leere Form der Beziehung und damit eine Zone der Ununterscheidbarkeit zwischen Gesetz und Leben als Ausnahmezustand bildet. Ein So-Sein: „Ein Sein, das nicht es selbst ist, sondern einzig das, was existiert; das nicht existent ist, sondern das Existierende *ist*, ganz und ohne jede Ausflucht.“¹³⁰ Es ist das inmitten des Seins ausgestellte Existierende.

So gesehen sind es zumindest zwei Dinge bei Agamben, von denen sich Derrida unterschied: 1. Agamben versuchte das Ereignis in seiner messianischen Ankunft zu denken.¹³¹ 2. Um das Ereignis in seiner messianischen Ankunft als Passivität, Impotenz, Schwäche und Geste zu denken, ging Agamben von einer dualen Struktur bzw. von der Matrix einer Dualität von *bios* und *zoe* aus.

Nach Agambens Auslegung der griechischen Philosophie, insbesondere der Philosophie Platons und Aristoteles, besaß das griechische Denken zwei unterschiedliche Begriffe bzw. Wörter für das, was heutzutage mit „Leben“ bezeichnet wird: Erstens das Wort *zoe*, das den einfachen Tatbestand des Lebens bezeichnet, das alle Lebewesen betrifft: Tiere, Menschen, Pflanzen aber auch Götter. Zweitens das Wort *bios*, das die Form oder die Eigenart eines Individuums oder die einer Gruppe benennt.¹³²

127 Vgl. Bennington 2009.

128 Agamben 2002, S. 68.

129 Agamben 2002, S. 70.

130 Agamben 2003, S. 85 (Hervorhebungen im Original).

131 Instrukтив sind hierzu Agambens Ausführungen zu Paulus' *Römerbrief*, in seinem Buch *Die Zeit, die bleibt*, vgl. Agamben 2006c, S. 111f.

132 Vgl. Derrida 2015, S. 444ff.

Agamben behauptete nun, dass sich Aristoteles' Konzept des Politischen auf diese Unterscheidung zwischen den zwei Begriffen des Lebens, *bios* und *zoe*, gründet. Nach Agamben wurde in diesem aristotelischen Konzept das natürliche Leben (*zoe*) vom guten und glücklichen Leben (*eudemia*) und dem Leben in der *polis* ausgeschlossen. Agamben formulierte unter Bezug auf Aristoteles: „In der antiken Welt ist das einfache natürliche Leben jedoch aus der *pólis* im eigentlichen Sinn ausgeschlossen und als rein reproduktives Leben strikt auf den Bereich des *oikos* eingeschränkt (1252a, 26-32).“¹³³

Hinsichtlich dieser Unterscheidung zwischen *zoe* und *bios* und des bei Aristoteles auffindbaren Ausschlusses des natürlichen Lebens (*zoe*) aus dem Leben innerhalb der *polis*, argumentierte Agamben, dass schon zu Beginn des politischen Denkens im Abendland die fatale Matrix von Souveränität und nacktem Leben angelegt wurde. Um die Relevanz dieser Struktur von *zoe* und *bios*, von Souveränität und nacktem Leben und von Ausschluss und Bewahrung der Gewalt über das Ausgeschlossene für die jüngere Vergangenheit, aber auch für aktuelle politische Verhältnisse auszuweisen, nahm Agamben Bezug auf Arendts Politische Philosophie und Foucaults Arbeiten zur Biopolitik.¹³⁴ Während der Bann über den *homo sacer* in der römischen Rechtsordnung zur Ausnahme gehörte, wird heute im Zeitalter der Biopolitik jeder Mensch potenziell wie faktisch als *homo sacer*, als bloßes Leben, behandelt.

Im Gegensatz zu Derrida ging es Agamben darum, ein Mitsein zu denken, ein Zusammensein derer, die weder etwas Gemeinsames haben noch zu einem gemeinsamen Akt fähig sind. In diesem Sinne verstand Agamben das Ereignis des Mitseins als eine Geste, die weder eine produktive Handlung oder ein gewalttätiger Akt ist noch etwas verwaltet.

Um die Notwendigkeit des kommenden Ereignisses einer anderen Politik, auch in deren Dringlichkeit und Fragilität herauszustellen, musste Agamben einerseits darauf hinweisen, dass die Produktion des biopolitischen Körpers und der Zugriff der souveränen Gewalt auf diesen Körper ein Phänomen der modernen Politik und dem Denken der Modernität geschuldet ist. Andererseits gehört es zu einer Politik des Ereignisses, die Struktur und die Matrix eines uneigentlichen Seins am Ursprung des abendländischen Denkens zu revolutionieren. So ist diese Struktur von souveräner Gewalt und die Produktion nackten Lebens nicht nur ein Phänomen der Moderne, sondern auch eine Struktur, die sich schon in der Unterscheidung zwischen *zoe* und *bios* bei Aristoteles auffinden lässt.

133 Agamben 2002, S. 12 (Hervorhebungen und Zitation im Original).

134 Vgl. Agamben 2002, S. 12f.

In seinem letzten Seminar *Das Tier und der Souverän* kam Derrida in der dritten wie in der elften Sitzung¹³⁵ ausführlicher auf Agamben zu sprechen und wies dabei auf die doppelgleisige Argumentation bei Agamben hin: „Was mich übrigens am meistens erstaunt, und was mich in der Argumentation und der Rhetorik Agambens immer wieder irritieren wird, ist die Tatsache, dass er klar anerkennt, was ich soeben sagte, nämlich dass die Biopolitik eine uralte Sache ist (wenn sie heute auch über neue Mittel und neue Strukturen verfügt). Das ist eine uralte Sache, die mit der Idee der Souveränität selbst verbunden ist. Nun, wenn man das anerkennt, warum verschwendet man dann soviel Mühe, um so zu tun, als erwecke man die Politik zu etwas, das, ich zitiere, *das entscheidende Ereignis der Moderne* wäre?“¹³⁶

LEERE DER SOUVERÄNITÄT ≠ AUTOIMMUNITÄT

Um Derridas komplexe Argumentation zum Politischen aufzuzeigen, ist es hilfreich auf Gohs Untersuchung¹³⁷ zur unterschiedlichen Bedeutung der Souveränität bei Nancy und Derrida zurückzukommen. Das Verdienst von Goh besteht vor allem darin, in seiner Untersuchung darauf hingewiesen zu haben, dass sowohl Nancy als auch Derrida die Souveränität in unterschiedlicher Weise denken, insbesondere eine politische Souveränität. Während Derrida stets die unmögliche, jedoch notwendig subjekthafte und phallo-theo-logo-zentrische Souveränität an Formen der Grausamkeit und Ausgrenzung knüpfte, die gegenüber anderen Individuen, Gemeinschaften und Spezies ausgeübt werden, beschäftigte Nancy vor allem die Frage, ob es eine Souveränität ohne ein Subjekt geben kann, mit der ein Zusammensein zu denken bleibt.

Nach Nancy impliziert eine politische Souveränität in der Konzeption, wie sie z.B. Schmitt darlegte, mit ihrer nationalistischen, totalitären und nationalsozialistischen Ausrichtung, ein modernes Konzept von Subjekt und Subjektivität. Dabei gilt der Souverän, der den Ausnahmezustand proklamiert und bei Schmitt als Diktator auftaucht, als eine Verkörperung von Subjektivität innerhalb eines

135 Vgl. Derrida 2015, S. 141f und S. 443ff.

136 Derrida 2015, S. 450 (Hervorhebungen im Original). Zu den massiven Vorbehalten, die Derrida in seinem letzten Seminar gegenüber Agamben formulierte, vgl. Swiffen 2012, die eher Derridas Argumentationen folgte. Vgl. dazu auch Dohahue 2013, der sich wiederum eher den Argumentationen Agambens anschloss.

137 Vgl. Goh 2014, insbesondere S. 154ff.

Staatsapparats.¹³⁸ Ausgehend von einer Dekonstruktion, die das Festhalten an einem Begriff des Subjekts für obsolet hält, stellte Nancy gemeinsam mit Cadava und Connor im Jahr 1986 für den Sammelband *Who Comes After the Subject?*¹³⁹ die gleichlautende Frage, zu der einige ausgewählte Philosophen und Philosophinnen¹⁴⁰ Stellung beziehen sollten. Goh legte dar, dass Nancy bereits hier seine Ambitionen anzeigte, eine Souveränität ohne Subjekt, also eine andere Souveränität zu denken.

Bezugnehmend auf Nancys Rezeption der batailleschen Formel „Die Souveränität ist Nichts“,¹⁴¹ schloss Goh mit Hinweis auf Nancys Aufsatz *Krieg, Recht, Souveränität – techné*,¹⁴² dass die Artikulation einer Auto-Dekonstruktion der Souveränität nicht befriedigend sein kann.¹⁴³ Goh verwies auf Nancys Analyse einer Weltwerdung der Welt, in der keine Kriege von souveränen Subjekten und Mächten geführt werden. Vielmehr tauchen bei Nancy entlokalisierte Polizeikriege innerhalb eines weltweit wirksamen Kriegszustands sporadisch auf. Indem er an Heidegger anknüpfte, entwickelte Nancy nicht nur das Denken einer Verräumlichung von Welt und einer Ökotechnie, das eine Auto-Dekonstruktion der Souveränität artikuliert, sondern er forderte, eine Souveränität ohne Subjekt zu denken, die im Wesentlichen leer ist und keine Zwecke eines Subjekts verfolgt.

Nancy schrieb hierzu im Aufsatz *Krieg, Recht, Souveränität – techné*: „Von dieser langsamen Verschiebung der Welt hin zur souveränitätslosen Souveränität, zur zwecklosen Fertigstellung, könnte die Ökotechnie die letzte gestaltlose Gestalt sein. [...] Der nirgends und überall seiende Krieg, der zu keinem Zweck in Beziehung gesetzt wird, ohne nicht auch zu sich selbst als höchstem Zweck in Beziehung gesetzt zu werden. Die Ökotechnie ist in gewissem Sinne reine *techné*, sie auch, die reine *techné* der Nicht-Souveränität: aber weil die Leerstelle der

138 Vgl. Lacoue-Labarthe, Nancy 1997. Vgl. ebenso Goh 2014, S. 155, aber auch Schmitt 1990, S. 80ff und Schmitt 2015.

139 Cadava, Connor, Nancy 1991.

140 Der Sammelband enthält Beiträge von Agacinski, Badiou, Balibar, Blanchot, Borch-Jacobsen, Courtine, Deleuze, Derrida, Decombes, Franck, Granel, Irigaray, Kofman, Lacoue-Labarthe, Levinas, Lyotard, Marion und Rancière.

141 Vgl. Nancy 2018, S. 34. Vgl. auch Bataille 2018a, Bataille 2018b und Bataille 1991, S. 256.

142 An dieser Stelle beziehe ich mich auf die dt. Übersetzung des Textes von Nancy, vgl. Nancy 1991c, S. 43. Goh hingegen bezog sich in seinem Aufsatz *Sovereignty Without Subject* auf die amerikanische Übersetzung, vgl. Nancy 2000, S. 138.

143 Vgl. Goh 2014, S. 154.

Souveränität besetzt bleibt, durch diese Leere selbst versperrt, hat die Ökotechnie keinen Zugang zu einem anderen Denken des zwecklosen Zweckes. An Stelle der Souveränität setzt sie die Vernichtung unter der Verwaltung und der Kontrolle ihres *Wettbewerbs*. [...] Diese Verräumlichung der Welt *ist selbst die Leerstelle* der Souveränität. Das heißt, die Leerstelle des Zweckes, die Leerstelle des Gemeinwohls, und die Leerstelle des Gemeinen als Wohl. [...] Der leere Platz der Souveränität wird nur mehr oder weniger gelungene Substitutionen dieser Art hervorbringen können, solange diese Stelle als solche nicht der Frage und der Dekonstruktion unterzogen wird. Das heißt, solange die Frage des Zweckes, der Extremität der Fertigstellung und der Identität nicht *vorbehaltlos* gestellt ist, eine Frage, die von jetzt an die Frage eines *nicht-souveränen Sinns als Sinn selbst der Menschheit des Menschen und der Weltweiteit der Welt* ist.“¹⁴⁴

Goh arbeitete durch seine Lektüre entscheidende Differenzen zwischen Nancy und Derrida heraus, die sich rund um die Frage nach der Souveränität gebildet haben: 1. Nancy ist an einem Denken des Raumes und der Verräumlichung und in diesem Sinne an Fragen der Territorialität interessiert. Explizit beschäftigte er sich in seinen Ausführungen zur Globalisierung und zur Weltweiterdung der Welt mit der Frage des Raumes. Für Derrida besaß die Frage des Raumes nicht diese Relevanz. Bei ihm findet man Hinweise zur Frage des Raumes am ehesten in dessen Auseinandersetzungen mit Platons Begriff der *chora*.¹⁴⁵ In einem Interview machte Nancy deutlich, dass Derrida mehr an einer Auflösung territorialer Begriffe und Beziehungen interessiert war.¹⁴⁶ In verschiedenen Publikationen kam Derrida auf das Nomadische, auf die Marranen und auf die Migration zu sprechen.¹⁴⁷ Wiederholt setzte er sich mit der fatalen und gewaltvollen Verknüpfung von Politik, Souveränität, Nationalität, Krieg,

144 Vgl. Nancy 1991c, S. 42f (Hervorhebungen im Original). Wenn Nancy von den ziel- und zwecklosen Kriegen eines Polizeiregimes sprach, so lässt sich absehen, welche heideggersche *techné*-Lektüre Nancy an Batailles Analyse zur Heterogenität des Militärs angelegte.

145 Vgl. Derrida 1990a. Gewiss spielen bei Derrida u.a. die Verräumlichung und die Verzeitlichung, der Aufschub und die Spur, bezogen auf die Schrift, die Seinsdifferenz und das Seinsereignis eine Rolle, dennoch bleibt die Frage, ob es sich dabei um raumkonstitutive Elemente handelt. Eher zeigte Derrida, dass die Verräumlichung wie die Verzeitlichung eine Konstituierung des Raumes und der Zeit, eine Verortung und Datierung auflösen, aufschieben, vervielfachen und disseminieren. Vgl. hierzu Hägglund 2008, S. 13ff, insbesondere dessen Bemerkungen auf S. 18.

146 Vgl. Fabbri 2007, S. 437.

147 Vgl. Derrida 1994c, Derrida 1997a und Derrida 2003b.

Raum und Territorialität auseinander.¹⁴⁸ In diesem Zusammenhang mobilisierte Derrida den Begriff des Schurken, während Nancy den Begriff des Entzugs für das Politische, für die Souveränität und für das Sein überhaupt herausstellte. 2. Mit dem Rückgriff auf die bereits erwähnte Formel Batailles „Die Souveränität ist Nichts“, versuchte Nancy eine Souveränität ohne Subjekt zu denken, um die Option, eine Gemeinschaft möglich zu machen, offen zu halten. So gesehen blieb für Nancy mit der Dekonstruktion der Souveränität und des Subjekts eine Souveränität zurück, die wesentlich leer ist. Für Nancy war die Souveränität wesentlich Leere. Es gibt nichts, das diese Leere füllen, ausfüllen, aufhalten, repräsentieren oder gar figurieren könnte. Alle rhetorischen Register des Aufschubs, der Verschiebung, des Hinweises, der Vorwegnahme und des Ersatzes funktionieren im Leeren nicht. Sie lässt sich auf kein Ziel hin orientieren und richten, damit es Zwecke geben kann. Nancy äußerte bei verschiedenen Gelegenheiten seinen Vorbehalt gegenüber jeglicher Art von Messianismus, auch gegenüber dem Messianischen bei Derrida.¹⁴⁹ Weder ist die Souveränität eine Gestalt des pragmatischen Vollzugs und der politischen Entscheidung, noch eine Figur, die für anderes steht oder auf anderes hinweist. Die Souveränität ist bloß wuchernde und zwecklose Leere. In diesem Sinne ist sie eine Verschwendung, die nichts zurückhält und nichts besitzt, was zurückzuhalten wäre. Bei Derrida hingegen blieb die Souveränität stets an eine Figuration des Subjekts gebunden, auch wenn sich das souveräne Subjekt selbst dekonstruiert und nie sein wird. Während bei Nancy das Politische trotz der Dekonstruktion des Ontisch-Ontologischen im Wesentlichen eine ontologische Frage blieb, kann bei Derrida vom Sein und vom Ereignis des Seins nur in seiner Unmöglichkeit die Rede sein. 3. Derridas Argumentationen und Interventionen zur Politischen Philosophie reichen von einer Ablehnung, das Dasein als ein Mitsein zu identifizieren, über das Aufzeigen einer Auto-Dekonstruktion der Souveränität, die er auch als Autoimmunität bezeichnete, bis hin zu dem Versuch, die Dekonstruktion als eine Repolitisierung zu verstehen. Dieser Versuch Derridas, die Dekonstruktion als eine Repolitisierung zu denken, steht in enger Beziehung zu dem, was er andernorts als die kommende Demokratie titulierte. Für Nancy war die Frage nach einer anderen Politik ohne Subjekt ebenso relevant und blieb weiterhin offen.

Dies war für Nancy insofern relevant, als für ihn davon auszugehen war, dass sich das Politische, die politische Souveränität und das politische Subjekt selbst dekonstruieren, auflösen und dem Entzug preisgeben. Nancy notierte in der Schrift *Ex nihilo sumum (Über die Souveränität)*: „Man muß also Folgendes

148 Vgl. Derrida 1991a, Derrida 2012 und Derrida 2003a.

149 Vgl. Nancy 2014a, S. 13.

begreifen: 1) Die Erfindung der Souveränität war ganz bestimmt nicht die säkularisierte Umschreibung einer politischen Theologie, sondern die Schöpfung einer atheologischen Annahme [...]: Diese Annahme postulierte zugleich, ohne es zu wissen, die Errichtung des Staates (Selbststabilität) *und* die Auflösung dieses Staates (oder Apparates) in eine Gemeinschaft [...]; 2) Die aktuelle Situation besteht darin, die Politik neu erfinden zu müssen, indem man sie wieder aufgreift, und zwar in ihrem doppelten Rückzug: in die Verwaltung der *Zivilgesellschaft* (die selbst aus dem Zerbrechen der *civitas* hervorgegangen ist) und/oder in die Annahme eines Gemeinsam-Seins [...]. Die Schwierigkeit besteht darin, die Politik ohne Subjekt zu denken: nicht ohne Autorität oder Entscheidungsmacht – sondern ohne Sich-Sein, das letztendlich den Nutzen seiner Ausübung auf sich bezieht.“¹⁵⁰

Auch wenn sich, nach Nancy, die Politik neu erfinden und einer Zukunft des Kommens öffnen muss, so heißt es nicht, dass bestimmte Formen von Politik oder Gemeinschaft, als Staatsform oder Gesellschaftsform, Zukunft haben werden. Vielmehr legte Nancy Wert darauf zu verstehen zu geben, dass die Politik, die neu zu erfinden wäre, einem Zusammenleben gliche, das wesentlich ziel- und zweckfrei wäre. Diese Politik hat kein Ende vor sich. Sie ist eine Wucherung, ein ständiger Umbau, eine Umstrukturierung, die bloß provisorisch und im Wesentlichen unvollständig ist. Das Zusammenleben, von dem Nancy sprach, ist weder als eine Politik von Staaten noch als eine Politik territorialer bzw. judikativer Einheiten zu betrachten. Für ihn war die Politik des Kommens wesentlich eine ethische Angelegenheit, eine Sache des Mitseins, ein Sein, das geöffnet ist und eben Mit ist: eine Pluralität wuchernder Multiplikation. Nancy nannte diese Wucherung des Zusammenseins auch Freundschaft.¹⁵¹ In seinen Betrachtungen zu einem Sein, das wesentlich Plural ist, ist das Mitsein immer in Bewegung und ebenso heterogen wie brüchig. In diesem Sinne ist das Zusammensein stets ein Widerständiges und Widerstrebendes in sich selbst.

Nancy wies explizit daraufhin, dass Derrida das Wort Gemeinschaft nicht mochte. Ebenso lehnte Derrida ethische wie politische Formen der Freundschaft, wie sie in Publikationen bei Levinas, Blanchot und Nancy zu finden sind, ab.¹⁵² Derrida zeigte in seinen Untersuchungen zur Freundschaft einerseits deren auto-destruktive Züge auf, andererseits verstand er es, auf die Mechanismen der Ge-

150 Nancy 2003, S. 140f (Hervorhebungen im Original).

151 Münkler und Straßenberger ließen sich zu der Bemerkung hinreißen, dass Nancys Vorstellungen von Politik – neben denen von Badiou und Rancière – einer „Barrikadendemokratie“ gleichen. Vgl. Münkler, Straßenberger 2016, S. 51.

152 Vgl. Fabbri 2007, S. 433.

walt hinzuweisen, die in den jeweiligen Begrifflichkeiten von Freundschaft angelegt sind und die auf Anderes und Fremdes wirken. Das wohl Bemerkenswerte ist, dass Derrida die Gemeinschaft – das Wir, als ethische wie als politische Konzeption, den *demos*, die Demokratie – nicht ablehnte, weil die Gemeinschaft Feinde und Feindschaften und das Politische eine Unterscheidung zwischen Freunden und Feinden benötigt. Vielmehr stellte Derrida das Primat des Feindes, von dem Schmitt ausging, auf den Kopf und führte die Dekonstruktion des Politischen am Begriff der Freundschaft durch.¹⁵³ Das Politische, das wesentlich ein Bund der Brüderlichkeit und Freundschaft ist, wird nicht von äußeren Feinden bedroht und in Frage gestellt. Vielmehr ging Derrida davon aus, dass es die eigenen, inneren Kräfte und Verhältnisse sind, die das politische Gefüge korrumpieren und zersetzen. Für diese Selbstzersetzung, für diese Auto-Dekonstruktion, wählte er den Begriff der Autoimmunität: Ein Selbst, ein Sein, eine Identität, ein Ereignis, das sein eigenes Sein als Fremdes wahrnimmt und bekämpft.¹⁵⁴ In *Schurken* heißt es hierzu: „Um sich zu immunisieren, um sich gegen den (inneren oder äußeren) Angreifer zu schützen, sonderte die Demokratie also ihre Feinde beiderseits der Frontlinie ab, und es blieb ihr scheinbar keine andere Wahl als die zwischen Mord und Selbstmord; doch der Mord verwandelte sich bereits in Selbstmord, und der Selbstmord ließ sich wie stets in Mord übersetzen.“¹⁵⁵

153 Vgl. Derrida 2000a. In diesem Zusammenhang wäre es interessant, anhand der Dreierkonstellation Freund-Feind-Politik eine singuläre antiaristotelische Position bei Schmitt herauszuarbeiten. Schmitt hatte keinerlei Interesse daran, Begrifflichkeiten wie jene der Tugend, der Freundschaft, der Liebe, der Güter und des Guten in eine konstitutionelle Analyse des Politischen aufzunehmen.

154 Hier lässt sich erahnen, wie problematisch für Derrida die Beziehungen zur Phänomenologie waren, explizit zu Husserl, Ricœur und Merleau-Ponty. Vgl. Gondek, Tengelyi 2011, S. 392ff.

155 Derrida 2003a, S. 57. Auch wenn Derrida hier auf den Algerienkrieg zu sprechen kam, so ging es ihm doch um ein allgemeines Gesetz, das diesen Prozess der Autoimmunisierung formalisiert.

DIE AUTOIMMUNITÄT

Das, was Derrida als die kommende Demokratie verstand, bezeichnet kein utopisches Modell und ist kein Ausdruck einer politischen Hoffnung. Mit dem, was Derrida als die kommende Demokratie bezeichnete, gab er keinen Anlass zur Hoffnung, eines Tages in einen gerechten Gesellschaftszustand einzutreten.¹⁵⁶ Die kommende Demokratie war für Derrida kein hypothetischer Raum eines zukünftigen Zusammenlebens, an dem sich politische, moralische oder ethische Handlungen zu orientieren haben und sich somit auch bewerten und messen lassen. Die kommende Demokratie verstand Derrida keinesfalls als ein Ideal, das aufgrund gerechterer Optionen und Zustände anzustreben ist. Für ihn war sie weder eine Utopie noch eine Vision, weder ein Konzept noch ein Horizont.¹⁵⁷ In diesem Sinne wird es kein Regime einer kommenden Demokratie geben. Im Gegenteil, jede Konzeption, jede Normierung, jedes Anvisieren,¹⁵⁸ jede Planung läuft einer kommenden Demokratie zuwider. So gesehen ist das Ereignis einer kommenden Demokratie, ihre begriffliche Erfassung und die Gelegenheit, sich in ihr einzurichten, unmöglich. In ihr lässt es sich nicht wohnen. Sie gibt kein Obdach. Während Heidegger von einem Mitsein ausging, das gerufen wird, um im Haus des Seins zu wohnen, ging Derrida dem Feuer und der Asche – der Verfolgung und Vertreibung, auch dem Holocaust und der Shoah – im Haus und am Herd nach. So bezeichnete er in *Asche und Feuer* die „Asche als [das] Haus des Seins“.¹⁵⁹

Um Derridas Ausführungen zur Dekonstruktion der Souveränität und zur Autoimmunität des Politischen zu verstehen, ist es notwendig – worauf Hägglund in seinem Buch *Radical Atheism* insistierte¹⁶⁰ – auf dessen Untersuchungen zur Verräumlichung und Verzeitlichung zurückzukommen, die schon in frühen Publikationen Derridas zu finden sind, u.a. in den Büchern *Die Stimme und das Phänomen*¹⁶¹ und *Randgänge der Philosophie*.¹⁶² Dafür wandte sich Derrida der

156 Vgl. Hägglund 2008, S. 171.

157 Vgl. Derrida 1995b, S. 109.

158 Vgl. Weber 2006. Weber ging in seiner Untersuchung *Gelegenheitsziele. Militarisierung des Denkens* den Zusammenhängen zwischen dem Denken, der Intentionalität, dem Zielen und Anvisieren, den Netzwerken, einer Politik der Angst und der Kriegsführung nach.

159 Derrida 1988e, S. 25.

160 Vgl. Hägglund 2008, S. 15.

161 Derrida 2003c.

162 Derrida 1988d.

Lektüre von Aristoteles, Kant, Hegel, Husserl und Heidegger zu, um Fragen der Intentionalität, der *synthesis*, der Präsenz und der Identität zu behandeln.

Zu diesem Aspekt kann erwähnt werden, dass das, was Derrida ab den 1990er Jahren als Autoimmunität bezeichnete,¹⁶³ zu einer Serie von seinerseits entwickelten Kategorien gehört – wie etwa die Aporie, das Scharnier, die Spur, die Dissemination, das Unmögliche, das Supplement, die *différance* und den *double bind*. Diese Kategorien benutzte er schon früher, um ähnliche Symptome des Identischen (Selbst, Sein, Subjekt, Ereignis) zu benennen.¹⁶⁴ Auch wenn die unterschiedlichen Kategorien dieser Serie keinesfalls Synonyme sind, gehören sie alle als Gesten eines Verweises in das Schema von Raum und Zeit und bezeichnen eine Verräumlichung der Zeit: ein Raumwerden der Zeit und eine Verzeitlichung des Raumes.

In Anknüpfung an Heideggers Analyse und Destruktion des vulgären Zeitbegriffs,¹⁶⁵ der sich durch die Abfolge von präsenten Jetzt-Punkten bestimmt, dekonstruierte Derrida in dem Aufsatz *Ousia und gramme* vor allem jenes Konzept der Zeit, dessen Logik eine Präsenz von Identität (Einheit, Gegenwart und Anwesenheit) zu garantieren hat. Derrida wies in einer Kommentierung zu Aristoteles, Hegel und Bergson darauf hin, dass die Identität einer gegenwärtigen Präsenz *a priori* unmöglich ist: „[...] das Jetzt [ist] kein Punkt, denn es hält die Zeit nicht an und ist weder Ursprung noch Ende noch Grenze.“¹⁶⁶

Da die Zeit weder die Identität eines präsenten Jetzt-Punktes besitzt noch im Ablauf und in der Bewegung von Jetzt-Folgen besteht, beschrieb Derrida die Zeit als ein Intervall, als eine Spur und als *différance*. Zu diesem Intervall, dieser Verräumlichung der Zeit, heißt es bei Derrida: „Ein Intervall muß es von dem trennen, was es nicht ist, damit es es selbst sei, aber dieses Intervall, das es als Gegenwart konstituiert, muß gleichzeitig die Gegenwart in sich selbst trennen, und so mit der Gegenwart alles scheiden, was man von ihr her denken kann, das heißt, in unserer metaphysischen Sprache, jedes Seiende, besonders die Substanz oder Subjekt. Dieses dynamische sich konstituierende, sich teilende Intervall ist es, was man *Verräumlichung* nennen kann, Raum-Werden der Zeit oder Zeit-Werden des Raumes (*Temporisation*).“¹⁶⁷

163 Vgl. Derrida 2001a, S. 72.

164 Vgl. Derrida 2003a, S. 57.

165 Vgl. Heidegger 1984, S. 420ff.

166 Derrida 1988d, S. 77.

167 Derrida 1988d, S. 39 (Hervorhebungen im Original). Hägglund schrieb dazu: „This is crucial for Derrida’s deconstruction of the logic of identity. If the spatialization of time makes the synthesis possible, the temporalization of space makes it impossible

Dieses Intervall (Verweis, Gabe, Spur, Scharnier, Kippunkt, *différance* usw.) ermöglicht zwar einerseits eine *synthesis* des Ichs und des Subjekts, andererseits ist das Intervall eine Dehnung und Verräumlichung der *synthesis* von Zeit. Mit dem Intervall muss die Verräumlichung und der Aufschub als eine Unentschiedenheit und Unmöglichkeit eines anwesenden Ichs und Subjekts vorausgesetzt werden, da die *synthesis* von Zeit permanent in Verzug ist.

Wie das Intervall, die Gabe, die Spur und die *différance*, so wurde auch die Autoimmunität von Derrida als eine Figur des Verweises und der Verräumlichung verstanden. In *Schurken* schrieb er: „Der demokratische Verweis schafft [...] Platz für mehr als eine Logik und mehr als eine Semantik. a.) Die im Raum operierende Topologie der Autoimmunisierung verlangt stets danach, die Demokratie anderswohin zu *verweisen* [renvoyer], sie auszustoßen, auszuschneiden oder auszuschließen unter dem Vorwand, die Demokratie drinnen vor ihren inneren Feinden zu schützen, indem sie sie nach draußen ausweist, ausscheidet, ausschließt. Sie kann ihre Feinde zum Beispiel nach Hause schicken, von den Urnen oder der Öffentlichkeit fernhalten beziehungsweise des Landes verweisen, entweder indem sie ihnen die Bewegungs- und Redefreiheit nimmt, den Wahlvorgang abbricht oder die geschworenen Feinde der Demokratie von der Wahl ausschließt. [...] b.) Doch der Verweis operiert auch in der Zeit; die Autoimmunität gebietet es auch, die Wahlen und das Kommen der Demokratie auf später zu verschieben. [...] Was der Demokratie fehlt, ist eben genau der eigentliche Sinn, der Sinn des Selben selbst (*ipse, metipse, metipsissimus, meisme, même*), das, was sie selbst ist, das Selbe, das wahrhafte Selbe ihrer selbst [le soi-même, le même, le proprement même de soi-même]. Dieser Sinn definiert die Demokratie und selbst das Ideal der Demokratie durch diesen Mangel des Eigenen und Selben.“¹⁶⁸

Die Brisanz, die sich aus den Untersuchungen zu den Fragen nach dem Schema von Raum und Zeit ergab, war jene, dass die Gesten der Intervalle und Verweise, die Derrida kenntlich machte, jede Logik der Identität und der Präsenz in Widersprüche und in einen permanenten, orientierungslosen Verzug und Aufschub versetzt. Betroffen von dieser in eine ursprüngliche Aporie versetzten Logik waren nunmehr die Anwesenheit des Seins, dessen teleologische Ausrichtung, das Subjekt wie das Individuum, aber auch die Gattung des Menschen, jene der Tiere und der Pflanzen, die literarischen Gattungen, die sexuellen Geschlech-

for the synthesis to be grounded in an indivisible presence. The synthesis is always a trace of the past that is left for the future. Thus, it can never be in itself but is essentially exposed to that which may erase it.“ Hägglund 2008, S. 18.

168 Derrida 2003a, S. 58ff (Hervorhebungen im Original).

ter wie die Identitäten des Souveräns und der Nationen. Durch die Ursprünglichkeit des Verweises ist jede Form der Identität voranfänglich von dem kontaminiert, was die Identität nicht ist. Oder auch anders gesagt: Wenn es Identität gibt, so ist sie unmöglich. Jede Identität ist voranfänglich dupliziert, geteilt und disseminiert. Das Eine ist mehr als das Eine, die Anwesenheit der Identität ist zugleich deren Abwesenheit, und wenn es denn etwas Identifizierbares gibt, wie etwa ein Subjekt, ein Individuum oder einen Souverän, so muss diese Identität in ihrer Vielfältigkeit zerstreut sein und kann nicht das sein, was sie ist. So gesehen ist das, was eine Identität erst ermöglicht, auch das, was eine Identität unmöglich macht: die Spur des Anderen, oder wie Derrida oftmals formulierte, die Ursprünglichkeit des absolut Anderen.

In einem Vortrag, den Derrida am 1. April 1997 an der Universität von Montréal hielt, heißt es: „Lévinas sagt irgendwo, dass das Subjekt ein Gastgeber sei, der das Unendliche jenseits seiner Aufnahmefähigkeit zu empfangen habe. Das heißt, dass ich da empfangen oder empfangen muss, wo ich nicht empfangen kann, da, wo das Eintreffen des anderen mir lästig ist, wo mein Haus zu klein für ihn erscheint: Der andere wird Unordnung in mein Haus bringen, und ich kann nicht vorhersehen, ob er sich hier, in meiner Stadt, in meinem Staat, in meiner Nation, gut benehmen wird. Die Ankunft des Ankömmlings wird also nur da ein Ereignis sein, wo ich nicht in der Lage bin, ihn zu empfangen – oder vielmehr empfangen ich ihn nur und gerade da, wo ich nicht dazu in der Lage bin. Die Ankunft des Ankömmlings ist das absolut Andere, das über mich hereinbricht.“¹⁶⁹

Hägglund¹⁷⁰ wies zurecht darauf hin, dass Derrida in dem Buch *Schurken* die Souveränität als ein Konzept beschrieb, wie es z.B. bei Bodin, Hobbes und Schmitt auftaucht, das eine Verräumlichung der Zeit (Dehnung, Aussitzen, Verschiebung, Zerstreuung, Aufschub) auszuschließen versucht. Der Souverän, der entscheidet, hat keine Zeit und duldet keinen Aufschub. Zu seinem Wesen gehören die Verkürzung und die Vernichtung von Zeit. Die Zeit des Souveräns reduziert sich auf die reine Präsenz. Mehr Zeit lässt er keinem Gegenüber, keinem Objekt, keinem Zeitgenossen, keiner Freundin, keinem seiner Mitstreiter, keiner Gegnerin und keinem Feind. Mehr Zeit bleibt aber auch ihm nicht. Seine Existenz ist der Augenblick, der nicht zu fassen und stets schon verschwunden ist. Er ist permanent dem Tod, dem Abgrund und dem Untergang ausgesetzt. Der Sou-

169 Derrida 2003d, S. 34.

170 Vgl. Hägglund 2008, S. 29. Ausdrücklich möchte ich hier auf Hägglunds Buch *Radical Atheism* hinweisen, das wie kein anderes, Derridas Arbeiten zu einer Dekonstruktion des Subjekts in Beziehung zu dessen Publikationen setzt, die eine politische Autoimmunität behandeln.

verän braucht diesen Tod, der nicht der eigene ist, wie den Abgrund und den Untergang. Auch wenn diese Negation für die souveräne Identität konstituierend ist, so ist sie für die Identität der Souveränität zugleich ein Desaster.

So schrieb Derrida in *Schurken*: „Die Souveränität gibt keine und gibt sich keine Zeit. An dieser Stelle beginnt die grausame Autoimmunität, mit der sie sich souverän affiziert, aber auch grausam infiziert. Autoimmunität ist in der ausdehnungslosen Zeit stets die Grausamkeit selbst, die Selbstinfektion jeder Selbstaffektion. Was bei der Autoimmunität affiziert wird, ist nicht etwas, dies oder das, sondern infiziert wird das Selbst, das *ipse*, das *autos*. Sobald es ihr an Heteronomie, am Ereignis, an Zeit und am anderen mangelt.“¹⁷¹

Das, was die Identität des Souveräns oder des Subjekts ursprünglich unterminiert, ist nichts, was von außen kommt. Es ist nicht der Feind, der den Souverän herausfordert, wie Schmitt behauptete. Es ist nicht der Feind, der dem Souverän bis zum jüngsten Tag seine Gestalt gibt und wieder nimmt.¹⁷² Es ist der Souverän selbst bzw. die Souveränität, die sich zwar in der Selbstbeschränkung selbst anregt und erzeugt, die aus sich selbst entspringt, zugleich aber ist diese Selbstaffektion ihre Infektion und Vergiftung.¹⁷³ Der Moment, in dem die Sou-

171 Derrida 2003a, S. 151 (Hervorhebungen im Original).

172 Vgl. Schmitt 1987b, S. 90.

173 Zur Frage der Selbstaffektion müsste man Derridas Auseinandersetzung mit Husserl, Merleau-Ponty und Nancy noch einmal verfolgen. In seinem Buch *Berühren*, Jean-Luc Nancy schrieb Derrida: „Sobald *Ich sich berührt*, ist es es selbst, kontrah/ktiert es sich, kontrah/ktiert es mit sich selbst, aber als mit einem Anderen. Es adressiert sich und es duzt sich. [...] Er ist bereits als *ich* das *Du* des anderen und sein eigenes *Du*.“ Derrida 2007, S. 45 (Hervorhebungen im Original). Viele Seiten später heißt es: „Es geht nicht darum, die Möglichkeit einer taktilen Erfahrung des Berührend-Berührten in Abrede zu stellen. Sondern indem wir zur Kenntnis nehmen, was sein manuelles oder digitales Beispiel impliziert [...], fragen wir uns, ob es eine reine Selbstaffektion des Berührenden und des Berührten, also eine reine unmittelbare Erfahrung des rein eigenen Körpers, des lebendigen, rein lebendigen eigenen Körpers/Leibes gibt. Oder ob im Gegenteil diese Erfahrung nicht bereits *heimgesucht* wird, zumindest, aber *konstitutiv* heimgesucht wird durch irgendeine an die Veräumlichung, dann an die sichtbare Räumlichkeit gebundene Heteroaffektion: Wodurch der Eindringling, der Gast, ein erwünschter Gast oder ein Gast, der nicht erwünscht sein kann, ein Anderer, der Hilfe bringt, oder ein Parasit, den es abzuwehren gilt, ein bereits an Ort und Stelle über seine Unterkunft verfügendes *pharmakon* jedem Innenleben (*for intérieur*) darin wiederkommend innewohnt.“ Derrida 2007, S. 231f (Hervorhebungen im Original).

veranität sich selbst erreicht und berührt, sich selbst gewahr wird, ist der Moment ihrer Teilung, der Moment einer Heteroaffektion. Wie gering die Fremdheit auch zu denken bleibt, sie muss der Selbstaffektion vorausgesetzt werden: Eine Heterogenität, eine Spur und Fremdheit des Anderen, die sich ereignet, sobald sich die Souveränität selbst affiziert. So verstanden, ist der Moment der Identität immer der Moment ihrer Teilung und Zersetzung, die Teilung einer Wunde, die Gabe als Vergiftung, die Infizierung durch Selbstaffektion. Alles läuft darauf hinaus, dass die Teilungen, Separationen, Spaltungen und Allergien zunehmen, sobald die Souveränität – und mit ihr deren Mitsein – auf eine Einheit und Präsenz drängt.

Anlässlich des 11. Septembers 2001 gab Derrida ein Interview, in dem es heißt: „Ein autoimmunitärer Prozeß ist, wie man weiß, jenes seltsame Verhalten des Lebendigen, das sich in fast selbstmörderischer Weise daran macht, *sich selbst*, seinen eigenen Schutz zu zerstören, sich *gegen* seine *eigene* Immunität zu immunisieren.“¹⁷⁴

Im Aufsatz *Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der Religion an den Grenzen der bloßen Vernunft* aus den 1990er Jahren fand Derrida zum ersten Mal die Gelegenheit die Logik der Autoimmunisierung – ein Begriff, der aus der Biomedizin stammt und auf das natürliche, biologische und zoologische Leben bezogen wurde – auf das Leben im Allgemeinen auszudehnen. Während Autoimmunisierung im biomedizinischen Sinne bedeutet, dass der biologische Körper Antikörper gegen die körpereigenen Eiweiße bildet, schlug Derrida vor, den Prozess einer allgemeinen Logik der Autoimmunisierung dahingehend zu verstehen, „[...] daß ein lebender Organismus gegen seinen eigenen Selbstschutz dadurch sich schützt, daß er seine eigenen immunitären Abwehrkräfte zerstört.“¹⁷⁵

Mit der innewohnenden Logik der Autoimmunität machte Derrida darauf aufmerksam, dass die Autoimmunität nichts immunisiert. Die Immunität bezieht sich auf sich als ein Anderes und damit nicht mehr auf sich. So verstanden, immunisiert sich das Eigene gegen die eigene Immunität und bewahrt die Gefahr, anstatt sich vor ihr zu schützen. Dieser allgemeinen Logik der Autoimmunisierung ging Derrida vor allem in jenen Untersuchungen nach, die sich mit der politischen Souveränität und deren Gewalt, mit Fragen der politischen Gemeinschaft, der nationalen Zugehörigkeit, der politischen Verfolgung und dem Asyl wie mit der Gastfreundschaft beschäftigten. Auch wenn dieser Prozess Räume der zerstörerischen und selbstzerstörerischen Gewalt schafft, so war er weit da-

174 Derrida 2004a, S. 127 (Hervorhebungen im Original).

175 Derrida 2001a, S. 72.

von entfernt, diese Autoimmunisierung als eine Krankheit der Vernunft¹⁷⁶ zu deklarieren. Im Gegenteil, ohne eine Autoimmunisierung kann es weder etwas Biologisches, Zoologisches oder Physiologisches, noch etwas Ontologisches oder Phänomenologisches geben.¹⁷⁷ Ohne diesen Todestrieb, der sich gegen das eigene Selbst wendet, gibt es kein Leben. Derrida formulierte in *Schurken*: „Wenn ein Ereignis, das diesen Namen verdient, eintreffen soll, so muß es, jenseits jeder Herrschaft, auf eine Passivität treffen. Es muß auf eine exponierte Verletzlichkeit ohne absolute Immunität stoßen – schutzlos, endlich, horizontlos –, dort, wo es noch nicht oder schon nicht mehr möglich ist, der Unvorhersehbarkeit des anderen gegenüberzutreten und ihm zu trotzen. Insofern ist die Autoimmunität kein absolutes Übel. Sie erlaubt es, sich dem anderen – *das* kommt oder *der* kommt – auszusetzen, und muß deshalb unkalkulierbar bleiben. Ohne Autoimmunität, mit absoluter Immunität, würde nichts mehr eintreffen. Man würde nicht mehr warten, man würden nichts mehr erwarten, man würde weder einander noch irgendein Ereignis erwarten.“¹⁷⁸

Der wohl bedeutsamste Aspekt¹⁷⁹ in Derridas Schlussfolgerungen über eine politische Autoimmunität ist jedoch jener, dass er die Autoimmunität für unvermeidbar und universell hielt. In diesem Sinne gibt es gegen „[...] das Autoimmunitäre [...] keine sichere Prophylaxe“.¹⁸⁰ Wiederholt machte er auf die erschreckende und fatale Logik der Autoimmunität aufmerksam: „Ohne das Risiko der Auto-Immunität gibt es nichts Gemeinschaftliches, nichts Immunes, nichts Geborgenes, nichts Gesundes, nichts Heiliges, nichts, was *holy* ist, nichts Heiles, das sich in der selbstständigsten aller lebendigen Gegenwarten hält.“¹⁸¹

176 Derrida verwies in seinem Buch *Schurken* auf Husserls Schrift *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* und schrieb: „Nun evoziert Husserl in einem der Krisis-Texte (dem sogenannten Wiener Vortrag von 1935) im Namen der phänomenologischen Vernunft das Verhängnis einer transzendentalen Pathologie. Gleichsam einer Krankheit der Vernunft. [...] Husserl fragt sich, warum es nie zu einer *wissenschaftlichen Medizin, einer Medizin der Nationen und übernationalen Gemeinschaften* gekommen ist. *Die europäischen Nationen sind krank, Europa selbst ist, sagt man, in einer Krisis.*“ Derrida 2003a, S. 169f (Hervorhebungen im Original). Vgl. auch Husserl 1969, S. 315.

177 An diesem Punkt wäre es noch einmal notwendig, die Differenzen zwischen Derrida und Agamben rund um den Begriff des Lebens aufzugreifen.

178 Derrida 2003a, S. 206f (Hervorhebungen im Original).

179 Vgl. Miller 2009, S. 238.

180 Derrida 2003a, S. 205.

181 Derrida 2001a, S. 76 (Hervorhebungen im Original).

In einem Gespräch, das Borradori und Derrida unter dem Titel *Autoimmunitätsierungen, wirkliche und symbolische Selbstmorde*¹⁸² miteinander führten, aber auch im Buch *Schurken*, analysierte Derrida die autoimmunitären Prozesse anhand der Terroranschläge vom 11. September 2001 und die darauf folgenden Reaktionen, zu denen der Krieg in Afghanistan, der *USA Patriot Act*, der erste Bündnisfall der NATO, die Deportationen in das Internierungslager Guantánamo Bay und in das Militärgefängnis Bagram, die Verstöße der USA gegen das Völkerrecht und gegen das Genfer Abkommen über die Behandlung von Kriegsgefangenen, der Angriffskrieg gegen den Irak ohne ein UNO-Mandat, die Folterungen nicht nur in Abu Ghuraib und die Entführungen ausländischer Staatsbürger durch US-Geheimdienste gehörten.

Was ist aber nun zu tun? Was können wir tun, wenn die erschreckende und fatale Logik der Autoimmunität ausbricht? Was, wenn es kein Jenseits der autoimmunitären Logik gibt? Was, wenn unser Tun autoimmunitär ist? Was, wenn die Gemeinschaft der Handelnden zur Logik der Autoimmunität gehört? Was schlug Derrida vor? Was gab uns Derrida zu verstehen, wenn er von einer kommenden Demokratie sprach? Kann es eine Politik jenseits einer Politik der Souveränität, einer Politik jenseits der Freundschaft und Brüderlichkeit, geben? Kann es im Sinne Derridas eine Politik ohne Gemeinschaft, eine Gemeinschaft ohne Gemeinschaft, eine andere Politik, eine Politik ohne Souveränität geben? Gegenüber den Versuchen von Levinas, Blanchot und Nancy verhielt sich Derrida reserviert. Miller gab zu bedenken, dass Derrida nicht davon ausging, dass diese oder jene Strukturen und Institutionen, dieser oder jener Bereich des politischen Zusammenlebens, diese oder jene Personen des Politischen der Autoimmunität verfallen sind. Auch gab es keine Zeit vor der Autoimmunität, vor ihrem Ausbruch. Sie ist die Zeit, die Dauer und die Verräumlichung von Zeit. Sie ist die Zeit ohne Immunität. Sie ist der Moment, der weder das souveräne Subjekt, die Souveränität über das Eigentum noch den Raum, die Zeit und die Dinge vor Gefahr schützt. Autoimmunität ist die Zeit ohne Zeit zu haben. Sie ist die Unzeit.

Neben den infizierten Strukturen, Institutionen, Bereichen und Personen, gibt es keine Alternativen, die gegen die Autoimmunität immun sind. Vielmehr insistierte Derrida darauf, dass das Selbst selbst, *ipse* und *autos*, sowie dessen Souveränität und Subjektivität, autoimmun agieren.¹⁸³ Es gibt kein Selbst ohne eine Autoimmunität, ohne Teilung, ohne Heterogenität, ohne die Fremdheit des absolut Anderen. Autoimmunität ist stets Heteroimmunität. Das Selbst infiziert sich

182 Derrida 2004a.

183 Vgl. Miller 2009, S. 241.

selbst mit dieser Autoimmunität. Nach Miller muss betont werden, dass dieser Umstand nicht leichtfertig abzutun ist, um einfach weiter zu machen, indem alte Formen des Politischen durch neue Formen des Politischen ersetzt werden. Der akute Moment einer autoimmunitären Logik liegt außerhalb souveräner individueller, politischer und ethischer Entscheidungen.

Derrida warf in seinen Analysen auch wiederholt die Frage des Überlebens auf: ein Überleben mit Autoimmunität und ein Überleben als Autoimmunität. Gemeint ist damit ein Überleben, das nicht der Hybris aufsitzt, die Geschehnisse des Lebens durch Bildung und Erziehung, disziplinarische Einrichtungen und Schutzmaßnahmen, Regeln, Programme und Ordnungssysteme, eine Politik und Techniken des Sortierens, der Ausgrenzung, der Prävention und der Vernichtung zu beherrschen. In dem Buch *Marx' Gespenster* notierte Derrida: „Leben ist das was man *per definitionem* nicht lernen kann. Nicht von sich selbst, nicht vom Leben und nicht durch das Leben. Höchstens vom anderen und durch den Tod. Auf jeden Fall vom anderen an der Grenze des Lebens.“¹⁸⁴

Derrida betonte in einem Interview mit Birnbaum, dass er in seinem Leben „niemals *leben-gelern*“¹⁸⁵ hat. Auch wenn das Leben nur lernt, wenn es allein lernt, durch sich und aus selbst heraus, so lernt das Leben nur durch das, was es nicht ist. Nach Derrida kann dieser Umstand nur in einem „heterodidaktische[n] Verhältnis zwischen Leben und Tod“¹⁸⁶ geschehen. Es ist dieser Sprung, diese Fuge zwischen Leben und Tod, der das Leben leben und lernen lässt: ein Geschehen, das mehr als eine Person betrifft, mehr als nur das Leben und das souveräne Subjekt, das wiederum mehr als ein Individuum, eine Gruppe oder ein Volk ist. Das, was das Leben lernen und leben lässt, ist dieser Sprung und diese Teilung des Subjekts in seiner Nacht: Eine Nacht, die nichts mit dem Anfang und der Morgenröte eines lebendigen Lebens zu schaffen hat, sondern vielmehr mit der Blindheit des Subjekts.¹⁸⁷

In der achten Sitzung des Seminars *Das Tier und der Souverän* heißt es bei Derrida: „Diejenigen, die dieses Seminar“¹⁸⁸ schon seit einigen Jahren verfolgen,

184 Derrida 1995b, S. 10 (Hervorhebungen im Original).

185 Derrida 2005, S. 30 (Hervorhebungen im Original).

186 Derrida 1995b, S. 10.

187 Vgl. Derrida 1997b, S. 51. Derrida kam wiederholt auf die Blindheit und Trauer des Subjekts, die es ursprünglich befällt, zu sprechen.

188 Derrida bezieht sich hier auf seine Seminarreihe, die er ab dem Jahr 1984 bis 2003 an der EHESS (*École des Hautes Études en Sciences Sociales*, Paris) abhielt. In den Jahren 1997 bis 1999 lautete der Titel seines Seminars *Questions des responsabilité VII + VIII: le parjure et le pardon*. Von 1999 bis 2001 lief das Seminar unter dem

wissen aufgrund dessen, was wir unter dem Titel der Vergebung, der Gnade, der Todesstrafe und der Souveränität gemeinsam zu denken versuchten, sehr gut, dass wir immer bei dem hängengeblieben sind, was sich als das Lebendige des Lebens, das Rätsel des Lebendigen, ich würde nicht gerade sagen präsentiert – aufseiten von *zôé* ebenso wie aufseiten von *bios*, *life*, *Leben*, *Lebendigkeit*, wie immer noch Husserl sagt, *la vivance*, das, was das Leben [*vie*] jetzt [*maintenant*] am Leben hält [*maintient*] –, sondern was sich eben dort in einem gewissen Entzug hält, wo die Frage *Was ist das Lebendige des Lebens?* angesichts der problematischen Legitimität einer Unterwerfung der Frage des Lebens unter eine Frage des Seins, des Lebens unter das Sein, den Atem hält.“¹⁸⁹

Derrida kam es darauf an, die Frage des Lebens aus der Klammer der Seinsfrage zu befreien. Nicht nur Heidegger unterwarf das, was sich als Leben bezeichnen lässt, dem Tod. Er unterwarf das Dasein einem Vorlauf zum Tod. All das, was zur Konzeption des Selbst und des Eigenen, des Subjekts und der Souveränität gehört, gehorcht dieser Beziehung, die zwar einerseits zwischen Leben und Tod unterscheidet, die aber andererseits das Leben in Abhängigkeit vom Tod setzt. Wenn Derrida also vom Überleben sprach, und nicht vom Leben und dessen Lebendigkeit, so deshalb, weil das Überleben nicht nur Ursprung und Quelle von Freude und Genuss ist. Überleben ist nicht das vermeintliche Glück der Überlebenden. Überleben ist immer auch der Ursprung jeglichen Leidens, das kommt, sobald es ein Überleben gibt. Dieses ist weder schon tot, noch lebt es im effektiven und faktischen Sinne. Das Überleben hat den Tod überlebt, wenn auch nicht unbeschadet. Für Derrida ist Leben wesentlich ein Über-Leben, das den Tod nicht akzeptiert. Das Leben geht „[...] nicht auf den Tod, sondern auf ein *Über-Leben* zu, das heißt auf eine Spur zu, von der das Leben und der Tod selbst nur Spuren und Spuren von Spuren wären; ein Überleben, dessen Möglichkeit von vornherein die Selbstidentität des gegenwärtig Lebenden wie jeder Faktizität trennt und in Unordnung bringt.“¹⁹⁰

Zu überleben heißt, dem Tod entronnen zu sein. Die Überlebenden überleben mit einer Fristverlängerung, was besagt, dass ihr Sterben sich hinzieht, da ihr

Titel *Questions des responsabilité IX + X: la peine de mort*. Ab 2001 bis 2003 trug es den Titel *La bête et le souverain*. Von den hier erwähnten Seminaren erschienen bis jetzt im Doppelbandformat *Questions des responsabilité IX: la peine de mort*, vgl. Derrida 2014b und *La bête et le souverain. Volume I+II*, vgl. Derrida 2015 und Derrida 2017. Alle weiteren Publikationen zu den Seminarinhalten sind in Vorbereitung.

189 Derrida 2015, S. 306 (Hervorhebungen im Original).

190 Derrida 1995b, S. 13 (Hervorhebungen im Original).

Tod einen Aufschub erfuhr. Das Fortleben als ein Überleben lässt sich weder auf ein Sein reduzieren noch auf eine Opposition von Leben und Sterben, noch auf den Gegensatz von Leben und Tod. Hägglund spitzte Derridas Ausführungen dahingehend zu, dass ein Überlebender, der gänzlich intakt und unversehrt bleibt, nicht überleben würde.¹⁹¹ Überleben ist immer eine Veränderung, eine Verletzung, ein Trauern, ein Trauma, ein Sterben und in diesem Sinne auch ein Genuss und eine Freude. Hierin nimmt das Überleben unvorhersehbare und unvorstellbare Formen und Entwicklungen an, die weder abzuschätzen, zu kalkulieren noch zu erlernen sind. Miller nannte diese Autoimmunität der Überlebenden, um die es Derrida ging, „the basis of a *radical* and apparently *pessimistic* politics“.¹⁹²

DIE KOMMENDE DEMOKRATIE

Solange es Überlebende, einen Aufschub des Todes und eine Fristverlängerung gibt, solange gibt es nicht nur ein Überleben mit und als Autoimmunität, sondern auch ein unabschätzbares Fortleben und Zusammenleben der Überlebenden. Im Zusammenhang dieser Unabwägbarkeit des Überlebens stellte Derrida seine Überlegungen zu einer kommenden Demokratie an. Dabei kann nicht außer Acht bleiben, dass die Dekonstruktion des Politischen keinesfalls die Rekonstruktion oder Konstruktion einer besseren, gerechteren und einer auf ein Maß der Gleichheit ausgerichteten politischen Ordnung sein kann. Ebenso lässt sich das Politische der Dekonstruktion nicht auf eine Dekonstruktion der Politik und des Politischen reduzieren. In diesem Sinne ist die Dekonstruktion weder eine Spielart der Kritik noch eine Methode, um das Politische zu reformieren, aufzulösen oder zu zerstören.

Die Politik der Dekonstruktion ist eine Politik der Entscheidung, oder wie Menke schrieb, eine „Politik der Zäsur“.¹⁹³ Sie unterbricht jene Mechanik, die das Leben wie das Sein auf den Tod und somit auf das, wozu es allein bestimmt sein könnte, zulaufen lässt.¹⁹⁴ Das dekonstruierte Sein überlebt nicht nur im Le-

191 Vgl. Hägglund 2008, S. 165.

192 Miller 2009, S. 241.

193 Menke 1994, S. 287.

194 Heidegger formulierte: „Der Tod ist, sofern er *ist*, wesensmäßig je der meine.“ Heidegger 1984, S. 240 (Hervorhebungen im Original). Diese Relevanz des Todes sprach Heidegger dem Dasein zu, da der Tod als das Ende des In-der-Welt-seins die Existenz und die Ganzheit des Daseins begrenzt und bestimmt. Kein anderes Dasein

ben – trotz seiner Autoimmunität –, sondern die Dekonstruktion des Seins ist die Bedingung dafür, dass das Leben überhaupt erst überleben kann. Das dekonstruierte Sein ist das Fortleben, der Aufschub und die Verräumlichung, die Zerstreuung und die Dauer. Das Fortleben steht hierbei jedoch nicht unter der Prämisse, auf etwas hinauszulaufen, um sich zu bewahren, denn die Dekonstruktion des Seins ist das Aussetzen einer endgültigen Entscheidung. In diesem Sinne ist die Zäsur der Entscheidung eine Zäsur, die die programmierte Mechanik des Entscheidens und die der Entscheidung unterbricht. Die Zäsur unterbricht die Endgültigkeit. Das, was Derrida unter einer Dekonstruktion des Seins verstand, gibt das Leben niemals bedingungslos dem Tod preis.¹⁹⁵ Während Heidegger den Tod als eine notwendige Möglichkeit der Unmöglichkeit des Daseins ansah, stellte Derrida die Frage, ob der Tod überhaupt der meinige Tod, die „eigenste Möglichkeit des Daseins“,¹⁹⁶ sein kann. Derrida betrachtete das Überleben niemals als ein Sein, das dem Vorlauf zum Tod unterworfen ist. Leben geht auf ein Überleben zu, auf eine Verräumlichung, eine Veränderung und Enteignung. Diese Entschlossenheit zu überleben und nicht zu sterben, diese Entschlossenheit der Überlebenden, den Tod zu unterbrechen und aufzuschieben, ist das, was Hägglund als Derridas radikalen Atheismus beschrieb; ein Atheismus, der eine Politik der kommenden Demokratie eröffnet.¹⁹⁷

Um zu verstehen, was Derrida unter eine Politik der kommenden Demokratie verstand, kann es dienlich sein, auf das Buch *Das andere Kap* zurückzukommen. Hier rekapitulierte er, in Anknüpfung an Husserl, Heidegger und Valéry, die aufklärerischen Ansprüche Europas. Das Buch erschien etwa zwei Jahre vor den Gesprächen mit Vattimo und Gadamer auf Capri, in denen Derrida zum ersten Mal von der Autoimmunität sprach. In *Das andere Kap*, das Derrida nach der

kann dem Dasein den Tod abnehmen. So verstanden ist der Tod nicht nur die „Möglichkeit der schlechthinigen Daseinsunmöglichkeit“ (Heidegger 1984, S. 234), sondern auch des Daseins „eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit“. Heidegger 1984, S. 250 (Hervorhebungen im Original). Sofern der Tod, wie bei Heidegger, als jenes Moment verstanden wird, der nur von mir gestorben werden kann, dann kann der Tod – wie kein anderes Ereignis – nur mein Ereignis sein. Der Tod kann weder geteilt noch getauscht werden. So gesehen, waren die Trauer, das Bedauern und die Verantwortung auch keine Angelegenheiten, mit denen sich Heideggers Denken beschäftigte.

195 Zwischen 1999 und 2001 hielt Derrida in Paris an der *École des Hautes Études en Sciences Sociales* sein Seminar zur Todesstrafe ab. Vgl. Derrida 2014b.

196 Derrida 1998, S. 124.

197 Vgl. Hägglund 2008, S. 11.

deutschen Wiedervereinigung und während des Zweiten Golfkriegs schrieb, kam er auf eine Öffnung des Politischen zu sprechen, auf eine politische Öffnung Europas jenseits von Nationalismus, Kosmopolitismus und einer Logik politischer Subjektivität und kapitalistischer Ökonomie: „Das Kap hat begonnen, sich zu öffnen oder vielmehr sich öffnen zu lassen, besser noch: es ist geöffnet worden, ohne daß es *sich* selber von *sich* aus einem anderen geöffnet hätte [...]“.“¹⁹⁸

Derrida sprach aber nicht nur diese Öffnung der politischen und ökonomischen Souveränität an, sondern er erwähnte auch eine Pflicht, dem Ruf und Appell eines europäischen Gedächtnisses zu antworten, auf das schon die abendländische Aufklärung reagierte.¹⁹⁹ Die Öffnung Europas, von der Derrida sprach, und die Pflicht, auf den Ruf des europäischen Gedächtnisses zu hören, hängen eng zusammen und sind womöglich als die gleiche Bewegung zu verstehen, die Europa heimsucht.

Die Pflicht, auf das europäische Gedächtnis zu hören und zu antworten, ist aber weder eine Verpflichtung, die sich die Europäer und Europäerinnen selbst auferlegt haben, noch ist diese Verpflichtung als der Ruf einer souveränen Instanz an uns ergangen. Wie Derrida erklärte, besteht diese Pflicht der Menschen nicht nur darin, dass Europa sich zu jenem hin öffne, was nicht europäisch ist noch nie war und nie sein wird. Für Derrida ist es eine zwingende Pflicht, dass Europa Fremde aufnimmt, nicht nur um sie zu integrieren, sondern auch um sie in ihrer Andersheit zu erkennen und anzunehmen. Wiederholt kam Derrida auf diesen verpflichtenden Ruf zu sprechen, der von alters her zum Gedächtnis Europas gehört und von Sophokles, Platon, Kant, Arendt und Levinas diskutiert wurde. Zur europäischen Bewegung gehört nicht nur der Drang, sich zu kapitalisieren, samt den kolonialistischen, imperialistischen und kapitalistischen Akkumulationen, vielmehr geht mit dieser Neigung eine Bewegung der Dekapitalisierung einher. Kant diskutierte diese Pflicht, sich den Fremden und damit das Mitsein (die National- und Fürstenstaaten) zu öffnen, anhand der von ihm bezeichneten bedingten und unbedingten Gastfreundschaft.

Angesichts der politischen Ereignisse, von denen sich die europäische Politik derzeit als eingekreist betrachtet – hierzu gehören die Kriege in Osteuropa, im Nahen Osten und in Afrika –, sieht sich Europa vor allem von Flüchtenden, Migranten und Migrantinnen bedroht, die aus verschiedensten Gründen nach Europa kommen. Was im Jahr 2015 als eine sogenannte Willkommenskultur begann, hat sich schnell in eine Politik der Grenzziehungen mit administrativen und sozialen

198 Derrida 1992b, S. 56 (Hervorhebungen im Original).

199 Vgl. Derrida 1992b, S. 56.

Überforderungen, in eine hysterische Politik der Angst als Nährboden für eine populistische, rechtsradikale Gesinnungslage entwickelt.

Von welcher Pflicht sprach also Derrida, wenn er mahnte, dass Europa verpflichtet sei, Fremde aufzunehmen, auch wenn sie die Grenzen dessen überschreiten, was man als die „Identität“ Europas bezeichnen könnte? Ist es gerade diese Pflicht zur Gastfreundschaft, die die dem europäischen Gedächtnis innewohnende Identität, jede politische, aber auch jede religiöse, kulturelle wie soziale Identität, zerrüttet? Ist es eine Gastfreundschaft, die die Freundschaftsbande des Mitseins und alles, was Gemeinschaft heißen könnte, ursprünglich unterläuft, um überhaupt erst zusammenzuleben? Können wir erst dann zusammenleben, wenn wir nicht mehr unter uns sind? Inwiefern gehört diese Pflicht zur Gastfreundschaft zum Mitsein? Inwiefern gehört diese Pflicht zur Öffnung, Auflösung und Zerrüttung zum Mitsein? Ist der Gast stets schon da, als ein absolut Fremder, heimatlos im Mitsein? Ist er/sie da, als ein Gast, der nicht zu integrieren ist, als ein nicht zu integrierender Gast, der als Öffnung des Mitseins zum Mitsein gehört? Oder sind Gäste als Fremde jene, die den „väterlichen *logos*: das Sein, das ist, und das Nichtsein, das nicht ist“,²⁰⁰ erschüttern?

Kann das Nachkommen der Verpflichtung zur Hospitalität, zu der sich Europa und deren abendländische Aufklärung berufen fühlt, dazu führen, dass diese Haltung selbst aufs Spiel gesetzt wird? Inwiefern gehört zum Mitsein eine unbedingte Hospitalität, und zwar nicht deshalb, weil man sich zu dieser Gastfreundschaft entschlossen hat, sondern, weil der Gast in der ontologischen Differenz von Sein und Nichtsein als ein aporetisches Scharnier auftaucht? Der Gast ist eine Aporie von Sein und Nichtsein des Mitseins, der nicht zum *logos* des Mitseins gehört, aber dennoch im *logos* des Mitseins auftaucht: als ein *alogos* oder *antilogos* im *logos* des Mitseins. Muss also nicht vielmehr zum Mit des Mitseins stets die Entgrenzung des Seins als ein Nichtsein und somit eine Überdehnung und Aussetzung des Mits gehören? Gehört nicht zum Mitsein eine unbedingte Hospitalität, die das Mitsein inhärent zersetzt? Eine Öffnung und Entgrenzung des Mitseins, ohne die es kein Mitsein geben könnte?

Zwei Punkte sind hierzu hervorzuheben: 1. Eine Pflicht bzw. eine Verpflichtung ist nichts, was man sich aussucht. Die Pflicht von der Derrida sprach, ist keine Verpflichtung, die sich ein Subjekt selbst auferlegt. Bestenfalls folgt eine Verpflichtung aus einem Vertrag, der von mindestens zwei Subjekten abgeschlossen wird. Jedoch resultiert die Verpflichtung zur Vertragseinhaltung nie aus einem Vertrag. Schon Spinoza wies auf die Möglichkeit der Lüge und des

200 Derrida 2001b, S. 14 (Hervorhebungen im Original).

Vertragbruches hin, die einem Vertragsabschluss innewohnt.²⁰¹ Die Verpflichtung, sich an einen Vertrag zu halten, resultiert aus keinem Vertrag. 2. Das, was Derrida als eine Verpflichtung formulierte, gehorcht weder Regeln und Gesetzen, die verlangen, dass Handlungen pflichtgemäß auszuüben sind, noch einem moralischen Gesetz, wie es Kant vorschwebte, das unbedingte und universelle Geltung besitzt. Hingegen wies Derrida darauf hin, dass auch Kants Pflicht aporetisch strukturiert ist, indem es zwar einerseits die Einhaltung und Unterwerfung verlangt, aber andererseits nichts vorschreibt, an dem sich ein Subjekt orientieren könnte.

In seinem Buch *Aporias* führte Derrida aus, dass die Erfahrungen der Entscheidung und der Verantwortung ihn wiederholt auf diese Pflicht ohne Verpflichtung zurückkommen ließen. Hierzu schrieb er: „In den allerjüngsten Texten (*Passions* und *Den Tod geben*) habe ich diese notwendigerweise aporetische Analyse einer Pflicht als *Über-Soll* [sur-devoir] verfolgt, deren *hybris* und wesentliche Maßlosigkeit die Überschreitung nicht nur der Handlung vorschreiben sollen, die *pflichtgemäß* ist, sondern auch der Handlung *aus Pflicht*, das heißt dem, was Kant als Bedingung selbst der Moralität bestimmt. Dieses Über-Soll, das die Pflicht sein soll, gebietet, ohne Pflicht zu handeln, ohne Regel oder Norm (also ohne Gesetz), mit dem Risiko, daß ihr die verantwortlich genannte Entscheidung wieder zur einfachen technischen Entfaltung eines Begriffs wird und folglich eines präsentierbaren Wissens.“²⁰²

Diese Pflicht zur politischen Öffnung, von der Derrida hier sprach, ist also keine Pflicht, zu der sich eine Gemeinschaft, politische Einheit, Nation oder Europa bekennen könnte. Das Bekenntnis zu einer Verpflichtung würde das Was, das Wozu und das Wie einer Pflicht voraussetzen. Die Pflicht, an die Derrida dachte, gibt auch keine Regeln vor, um gut zu leben und besser zu handeln. Sie ist allenfalls eine grundlose und unabsehbare Unterwerfung, die zu einer Handlung aus Pflicht führt, die diese noch überschreitet. Dennoch ist die Maxime des Handelns, aus der sich keine Regel und keine Norm ableiten lassen, per se drängend wie riskant: d.h. es muss gehandelt werden.

Derrida ging es um jene Paradoxien einer Verpflichtung, die zu nichts verpflichtet, und um jene Entscheidungen, die keiner Norm und keinem Wissen folgen. Derrida bezog diese paradoxen und aporetischen Strukturen der Pflicht und der Entscheidungen explizit auf die Präsenz des Mit-sich-seins und des Mit-sich-seins des Präsenten. Diese Ausführungen formulierte Derrida nicht zufällig im Zusammenhang mit einer europäischen Idee des Staates und der *Politeia*. Er

201 Vgl. Spinoza 1922, S. 277f.

202 Derrida 1998, S. 35f. (Hervorhebungen im Original).

schloss dabei auch an Diskussionen an, die in den 1980er Jahren um die Grenzen Europas, anlässlich einer Politik der Ausgrenzung, im Umgang mit Flüchtlingen, Migranten und Migrantinnen geführt wurden.

Zu Recht hat Rancière darauf hingewiesen, dass Derridas Prämissen einer kommenden Demokratie nichts mit einer Idee der Gleichheit zu tun haben. Weder ging es Derrida um eine Ökonomie der Umverteilung, d.h. um eine Gleichverteilung von Gütern und Ressourcen, noch um einen gleichberechtigten Zugang zu Macht und Recht. Rancière formulierte anlässlich einer Konferenz: „Derrida’s discourse is not the discourse of a humanitarian good soul, asking the international community to heal the wounds of the poor people. He does not call for charitable action; he calls for a new International. But this new International has nothing to do with struggling and conquering International of the brother-workers. It is an immaterial link of distant people, a link of *affinity, suffering and hope*. That International *takes on to-day the figure of the suffering and the compassion for the ten plagues of the International order*. Compassion indeed does not mean charity; it means *suffering with*. But this *with* is a mark of distance at the same time. It precludes democratic reciprocity or substitutability. The international extension of the field of democratic action means its extension up a point where there can be no reciprocity. It is only where reciprocity is impossible that we can find true otherness, an otherness than obliges us absolutely. At this point *suffering with* the other is the same as obeying the law of otherness.“²⁰³

In seinem Buch *Marx’ Gespenster* führte Derrida das aus, was er unter der neuen Internationale verstand.²⁰⁴ Auch wenn er betonte, dass die neue Internationale für ihn ein Band der Verwandtschaft ist, so hat diese Verwandtschaft nichts mit dem Band einer Familie, nichts mit der Institution der Familie, nichts mit Institutionen und Einrichtungen, nichts mit einer Rechtsordnung oder einer Rechtsfigur, einer Partei oder einem zugeordneten Grund und Boden zu tun. Die neue Internationale besitzt keinen Status und sie ist vertragslos wie auch partei- und heimatlos. Die neue Internationale kann sich weder auf ein Recht beziehen, noch besitzt sie eine Form von Gewalt oder Ordnung. Sofern es sie gibt, lässt sie sich am ehesten als eine Allianz ohne Institutionen bezeichnen. Sie ist ein unscheinbares Band des Leidens und der Hoffnung. In diesem Sinne ist das Leiden und Mitleiden, aber auch das Hoffen, weniger ein Band, das sich zu einer Gemeinschaft, zu einem Mitsein fügt, vielmehr markiert das Mit des Mitleidens und des Mithoffens, diese Verwandtschaft im Leiden, zugleich eine Distanz. So hielt

203 Rancière 2009, S. 280f (Hervorhebungen im Original).

204 Vgl. Derrida 1995b, S. 139ff.

er fest: „Die neue Internationale verdient kaum den Namen einer Gemeinschaft; sie gehört nur der Anonymität an.“²⁰⁵

DIE UNBEDINGTE GASTFREUNDSCHAFT

Keineswegs sind Derridas Überlegungen zum Politischen als radikal zu bezeichnen, weil er die kommende Demokratie als die vierte Internationale bezeichnete, und somit die kommende Demokratie mit einem Terminus bedachte, der aus der marxistischen Praxis stammt. Sie sind aber auch nicht als radikal zu betrachten, weil er mit der Rede von der Gastfreundschaft eine womöglich offene und somit vielleicht bessere, liberalere und tolerantere Gesellschaft entwarf. Derridas Überlegungen sind zum einen deshalb radikal, weil er von einer Pflicht zur unbedingten Gastfreundschaft ausging. Zum anderen sind seine Ausführungen zum Mitsein als radikal zu bezeichnen, da sie von einer Pflicht zur Gastfreundschaft ausgehen, die weder gewählt ist, im Sinne, dass sich eine souveräne Gemeinschaft für sie entscheiden könnte, noch dass diese von einer Gemeinschaft ausgeschlagen werden könnte. Es gibt kein Mitsein, keine politische Gemeinschaft, keine *Politeia*, keinen Staat und keine Nation, keine Freundschaftsbande und keine Politik der Freundschaft ohne einen Gast, einen Fremden, einen Eindringling, einen Dritten. Vor allem kann es keine Stadt ohne Zuwanderung geben.²⁰⁶ Es gibt kein Zusammenleben ohne diejenigen, die nicht eingeladen wurden. Es gibt keinen Tisch, an dem zwei Personen Platz genommen haben, an dem nicht schon ein Dritter bzw. eine Dritte Platz genommen hat. Auch kann nicht davon ausgegangen werden, dass der uneingeladene Gast eines Landes nicht gegen die Gesetze, Sitten und Gebräuche der ungefragten und unfreiwilligen Gastgeber und Gastgeberinnen verstößt.²⁰⁷ Letztlich kann kein Tisch bzw. kein Ort, keine *Politeia* vor-

205 Derrida 1995b, S.147.

206 In dem Text *Weltbürger aller Länder, noch eine Anstrengung* äußerte Derrida seine großen Bedenken gegenüber der Figur des Bürgers, der des Weltbürgers, den Staaten und Nationen, aber auch gegenüber einem Kosmopolitismus und einer Globalisierung im Zusammenhang mit der Gewährung von Asyl. In seinem Schreiben an den *1. Kongress der Fluchtstädte* im Europarat in Straßburg, der am 21. und 22. März 1996 stattfand, hob er die Bedeutung der Städte bei den Themen Flucht und Asyl hervor. Vgl. Derrida 2003b.

207 Kant legte in der Abhandlung *Mutmasslicher Anfang der Menschheitsgeschichte* nahe, dass aus der Anwesenheit eines Dritten „so fort der Krieg entspringe“. Kant 1993c, S. 86. Auch die Ethik von Levinas geht von einer notwendigen Beziehung zu

ausgesetzt werden, an dem man Platz nimmt, um gemeinsam zusammen zu leben.

Es gibt kein Mitsein, ohne einen Weg, der nach draußen führt. Es gibt weder eine Grenze ohne Übergänge noch Mauern ohne Möglichkeiten der Überwindung. Es gibt kein Mitsein, das nicht zu einem Fremden hin geöffnet ist. Das Mitsein ist stets den Fremden zugänglich. Es gibt immer Fremde, die in Anspruch nehmen, Gäste zu sein. Jede Wohnung, jedes Haus liegt an einer Straße, an einem Weg und muss zumindest einen Zugang wie auch Fenster und Türen haben.²⁰⁸ Jedes Bei-sich-sein, jede Monade, muss gastfreundlich sein, damit das eigene Selbst überhaupt bei sich wohnen kann.²⁰⁹ Um Bei-sich-zu-sein und um bei sich zu wohnen muss die Gemeinschaft mit Anderen geteilt werden, muss das Bei-sich-sein letztlich seine Autonomie aufgeben. In diesem Sinne gibt es kein soziales Band und keine Kultur von Gemeinschaft ohne ein Prinzip von Gastfreundschaft, das diese Gemeinschaft öffnet und diese zugleich den Ankömmlingen und Fremden uneingeschränkt aussetzt. Wenn es denn also das Mitsein einer Gemeinschaft gibt, dann gibt es auch Fremde und uneingeladene Gäste. So gesehen, gibt es auch kein Mitsein, das nicht auch ein Nicht-Mitsein ist. Die Gastfreundschaft, von der Derrida sprach, verpflichtet unbedingt, ohne jegliche Verzögerung. Sie drängt auf eine Zäsur jeglicher Art von Verfahren, die die Gastfreundschaft und damit das Mitsein begrenzen. Es gibt weder ein Mitsein ohne jene unbedingte Gastfreundschaft, noch gibt es ein Mitsein, das sich vor der unbedingten Gastfreundschaft derart immunisieren kann, dass sich dabei keine autoimmune Reaktionen ausbilden. In diesem Sinne ist das Mitsein nie ein Mitsein. Derrida folgend lässt sich diese Gastfreundschaft also nicht ohne eine Gastfeindschaft denken. Es gibt weder eine Gastfreundschaft ohne ihre Beschränkungen, ohne Bedingungen, die eine Gastfreundschaft einschränken, noch gibt es einen Gast, der keine Konflikte des Zusammenseins herausfordert.

einem Dritten aus, wenn es um eine Beziehung zum Anderen geht. Er schrieb: „[I]n der Beziehung mit dem Anderen bin ich immer schon in Beziehung mit dem Dritten. Doch ist dieser Dritte ebenso mein Nächster. Von diesem Augenblick wird die Nähe problematisch: man muß vergleichen, abwägen, überlegen, man muß die Gerechtigkeit praktizieren, sie ist die Quelle der Theorie. [...] in Wirklichkeit [ist] die Beziehung mit dem Anderen niemals einzig und allein die Beziehung mit dem Anderen: von vornherein wird im Anderen der Dritte vergegenwärtigt; im Erscheinen des Anderen als solchen sieht mich und geht mich bereits der Dritte an.“ Levinas 1985, S. 101f.

208 Vgl. Meyer 1986, S. 28.

209 Vgl. Derrida 2001b, S. 49f und Derrida 2006b, S. 251.

Derrida unterschied zwischen einer bedingten und einer unbedingten Gastfreundschaft, auch wenn es die eine Gastfreundschaft nicht ohne die andere geben kann, obwohl sie sich geradezu gegenseitig ausschließen. Seine Überlegungen hierzu diskutierte er in der Hauptsache in einer Lektüre zu Kants philosophischem Entwurf, der den Titel trägt: *Zum ewigen Frieden*. In dem dritten Definitivartikel zum ewigen Frieden heißt es bei Kant: „Das *Weltbürgerrecht* soll auf Bedingungen der allgemeinen *Hospitalität* eingeschränkt sein.“ Und im Weiteren heißt es: „Es ist [...] nicht von Philanthropie, sondern vom Recht die Rede, und da bedeutet *Hospitalität* (Wirtbarkeit) das Recht eines Fremdlings, seiner Ankunft auf dem Boden eines anderen wegen, von diesem nicht feindselig behandelt zu werden. Dieser kann ihn abweisen, wenn es ohne seinen Untergang geschehen kann; so lange er aber auf seinem Platz sich friedlich verhält, ihm nicht feindlich begegnen. Es ist kein *Gastrecht*, worauf dieser Anspruch machen kann [...], sondern ein *Besuchsrecht*, welches allen Menschen zusteht, sich zur Gesellschaft anzubieten, vermöge des Rechts des gemeinschaftlichen Besitzes der Oberfläche der Erde, auf der, als Kugelfläche, sie sich nicht ins Unendliche zerstreuen können, sondern endlich sich doch neben einander dulden zu müssen, ursprünglich aber niemand an einem Orte der Erde zu sein mehr Recht hat, als der andere.“²¹⁰

Schon am 10. Januar 1996 kam Derrida in einem Seminar, das die Gastfreundschaft behandelte, auf jene Situation zu sprechen, auf die heute, zwanzig Jahre später, beständig in der tagespolitischen Berichterstattung hingewiesen wird und die die europäische Öffentlichkeit erregt: Fremde kommen an die Grenzen der Europäischen Union und versuchen sie zu überwinden: zu Fuß, über das Wasser, in Fahrzeugen versteckt, in kleinen oder in großen Gruppen, illegal oder auch in der Absicht, auf legalem Wege einzureisen. Viele bewerkstelligen die Einreise, viele schaffen es nicht.

Sofern die Fremden es schaffen an die Grenzen der EU zu gelangen, müssen sie einige Verfahren und Anhörungen durchlaufen, um einen Antrag auf Asyl auf legalem Wege stellen zu können. Dabei werden Fragen gestellt und Personalien zur Person, zur Herkunft und zum Beweggrund der Migration aufgenommen. Derrida betonte, dass diese Fragen, die gestellt werden, nicht zur Sprache der Fremden gehören: „[D]em Fremden ist allererst die Sprache des Rechts fremd, in der die Pflicht zur Gastfreundschaft, das Recht auf Asyl, seine Grenzen, seine Normen, seine Polizei usw. formuliert sind. Er muß die Gastfreundschaft in einer Sprache erbitten, die per definitionem nicht die seine ist, in derjenigen, die ihm der Hausherr auferlegt, der Gastgeber, der König, der Herr, die

210 Kant 1993b, S. 213f (Hervorhebungen im Original).

Macht, die Nation, der Staat, der Vater usw. Dieser zwingt ihn zur Übersetzung in seine eigene Sprache, und das ist die erste Gewalttat. Hier beginnt die Frage (nach) der Gastfreundschaft: Sollen wir vom Fremden, bevor und damit wir ihn bei uns aufnehmen können, verlangen, uns zu verstehen, unsere Sprache zu sprechen, in allen Bedeutungen dieses Ausdrucks, in all seinen möglichen Extensionen? Wenn er – mit all dem, was dies impliziert – unsere Sprache spräche, wenn wir bereits alles teilten, was mit einer Sprache geteilt wird, wäre der Fremde dann noch ein Fremder, und könnte man auf ihn bezogen dann noch von Asyl oder Gastfreundschaft sprechen?²¹¹

Das Erste, womit es Fremde zu tun bekommen, sobald sie die Grenzen eines (anderen) Staates erreichen, sind Verfahren und Prozeduren, die in einer Sprache verfasst sind, die ihnen fremd ist. Ohne diese Verfahren und Prozeduren einer souverän-politischen und juristischen Macht, ohne diese Fragen nach der Identität und nach den Umständen der Migration, gibt es keine Gastfreundschaft. Stets gibt es eine „Juridizität“²¹² des Gastrechts, der Hospitalität und des Gastes. Derrida formulierte: „Vom Standpunkt des Rechts aus betrachtet ist der Gast, selbst wenn man ihn gut aufnimmt, zuallererst ein Fremder, muß er ein Fremder bleiben.“²¹³

Um in den Genuss einer Gastfreundschaft zu kommen, ist es notwendig, sich den Modalitäten und Bedingungen zu unterwerfen, die eine Gastfreundschaft formalisiert und einschränkt. Ohne diese Einschränkungen, ohne diese Techniken einer Immunisierung vor Fremden und der Fremdheit gibt es kein Asyl- und Fremdenrecht, das die Gastfreundschaft regelt. Mittels eines rigiden Gebrauchs der Sprache und den juristischen wie fremdenpolizeilichen Maßnahmen behält sich die jeweilige Souveränität des Staates stets das Recht vor, den Fremden die Gastfreundschaft zu verweigern. Was aber auch heißt, dass es eine Gastfreundschaft ohne eine Verweigerung der Gastfreundschaft nicht geben kann.

Derrida machte darauf aufmerksam, dass es zwischen der unbedingten und der bedingten Gastfreundschaft keinen Gegensatz gibt,²¹⁴ vielmehr bewegt sich die Gastfreundschaft in einer Aporie. Einerseits muss es heißen, dass es diese nur geben kann, wenn sie zu jeder Zeit verweigert werden kann: Um sich und die eigene Familie, um das eigene Gemeinwesen, die eigene politische und soziale Ordnung und „[...] um die eigene Gastfreundschaft, das eigene Zuhause, das die eigene Gastfreundschaft ermöglicht, zu schützen oder es zumindest vorzugeben

211 Derrida 2001b, S. 20f.

212 Derrida 2001b, S. 56.

213 Derrida 2001b, S. 57.

214 Vgl. Derrida 2006b, 252.

[...]“;²¹⁵ werden geradezu fremdenfeindliche Maßnahmen ergriffen, die das Gesetz der Gastfreundschaft pervertieren und weitestgehend abschaffen. Andererseits besagt es auch, dass es eine Gastfreundschaft nur geben kann, wenn man mit dieser, die es im Regelfall nur geregelt gibt, bricht: Denn das „[...] Gesetz der absoluten Gastfreundschaft gebietet, mit der rechtlich geregelten Gastfreundschaft, mit dem Gesetz oder der Gerechtigkeit als Recht, zu brechen.“²¹⁶

Das Gesetz der unbedingten wie auch der absoluten Gastfreundschaft hat nichts mit einer regulativen Idee im kantischen Sinne zu tun.²¹⁷ Auch wenn es die Gastfreundschaft nur untrennbar mit den Verfahren eines Asyl- und Fremdenrechts gibt, so besteht zwischen der unbedingten und der bedingten Gastfreundschaft eine absolute Heterogenität. Eine unerreichbare und unbedingte Gastfreundschaft verlangt es, auf die Fragen, die den Fremden gestellt werden, zu verzichten. Eine unbedingte Gastfreundschaft öffnet sich den Fremden aus sich selbst heraus und „ist von vorneherein offen für wen auch immer, der weder erwartet noch eingeladen ist, für jeden, der als absolut fremder *Besucher* kommt, der ankommt und nicht identifizierbar und nicht vorhersehbar ist“.²¹⁸

Absolute Gastfreundschaft heißt, nicht zu wissen, ob die Fremden als Gäste oder als Mörder kommen. Als Fremde sind Gäste nicht nur eine organisatorische und administrative Herausforderung, sondern sie drohen als Fremde und Andere den Dogmatismus der gastgebenden Souveränität zu erschüttern, vorausgesetzt sie nehmen nicht nur ein Besuchsrecht in Anspruch und bleiben Fremde, die keinesfalls ihre Fremdheit aufgeben, um sich integrieren zu lassen.²¹⁹ Derrida zufolge besagt Gastfreundschaft nicht, zwischen einem Fremden (*hostis*) und einem Gast, zwischen Gastfreundschaft (*hospitalité*) und Feindschaft (*hostilité*) unterscheiden zu können. Um dieses aporetische Problem zu beschreiben, wählte er hierzu den Neologismus Gastfeindschaft (*hostipitalité*).²²⁰

Und dennoch, auch wenn für Derrida eine unbedingte Gastfreundschaft in der Praxis unmöglich und unlebbar ist, so ist sie dennoch die Bedingung des Politischen und des Juristischen. Er machte deutlich: „Und mir ist wohl klar, daß der Begriff der reinen Gastfreundschaft keinerlei rechtlichen oder politischen Status haben kann. Kein Staat kann ihn in seine Gesetze aufnehmen. Aber ohne daß man eine solche reine und unbedingte Gastfreundschaft wenigstens denkt: die

215 Derrida 2001b, S. 44f.

216 Derrida 2001b, S. 27.

217 Vgl. Derrida 2001b, S. 105.

218 Derrida 2004a, S. 170 (Hervorhebungen im Original).

219 Zum Fremden als Mörder und Vtermörder vgl. Derrida 2001b, S. 14ff.

220 Vgl. Derrida 2001b, S. 38. Vgl. aber auch Derrida 2000b.

Gastfreundschaft *selbst*, hätte man keine Gastfreundschaft im allgemeinen, man könnte nicht einmal eine Norm der bedingten Gastfreundschaft bestimmen (mit ihren Riten, ihrem rechtlichen Status, ihren Normen, ihren nationalen oder internationalen Konventionen). Ohne ein solches Denken der reinen Gastfreundschaft (ein Denken, das auf seine Art auch eine Erfahrung ist) hätte man nicht einmal eine Idee des Anderen, der Andersheit des Anderen, d.h. des- oder derjenigen welche(r) in Ihr Leben tritt, ohne eingeladen worden zu sein. Wir hätten nicht einmal die Idee der Liebe oder des *Zusammenlebens* mit dem anderen in einem *Zusammenleben*, das in keiner Totalität, in keinem Ensemble enthalten ist. Unbedingte Gastfreundschaft, die noch nicht rechtlich und auch noch nicht politisch ist – trotzdem ist dies die Bedingung des Politischen und des Rechtlichen. Aus denselben Gründen bin ich nicht sicher, daß sie ethisch ist, insofern sie ja nicht einmal von einer Entscheidung abhängt.“²²¹

Derrida ging es keinesfalls um eine Gastfreundschaft oder um ein Besuchsrecht, zu dessen juristischer wie administrativer Umsetzung sich eine politische Gemeinschaft entscheiden könnte. Auch von einer Ethik des Grüßens, von der Levinas ausging – ein Grüßen, das sich an den Nachbarn richtet –, kann in Bezug auf diese Gastfreundschaft nicht die Rede sein. Fremden ist der Gruß fremd. Eine Gastfreundschaft ist dem politischen, rechtlichen, aber auch dem „ethischen Blick transzendent“.²²² Oder anders gesagt: Wenn es eine politische Gemeinschaft, die souveräne Politik einer Gemeinschaft gibt, dann gibt es auch jene Gäste, die nie empfangen wurden, dann gibt es auch eine unbedingte Gastfreundschaft und somit nur die Unmöglichkeit von Souveränität.

DAS ZUSAMMENLEBEN

Am 23. Oktober 2003 hielt Derrida seinen letzten öffentlichen Vortrag in den USA. Der Titel seines Vortrags lautete *Vivre „ensemble“ – Living „together“*. Er eröffnete damit eine Konferenz, die ihm zu Ehren an der University of California in Santa Barbara stattfand. Die Veranstaltung, die von Weber und Carlson organisiert wurde, war dem Thema *Irreconcilable Differences? Jacques Derrida and the Question of Religion*²²³ gewidmet. Den gleichen Vortrag hielt Derrida in

221 Derrida 2004a, S. 170f (Hervorhebungen im Original).

222 Derrida 2004a, S. 171.

223 Vgl. Derrida 2013. Neben Derridas Eröffnungsvortrag, waren auf der Konferenz in Santa Barbara Vorträge von Anidjar, Euben, Foda, Hollander, Malamoud, Reinhard, Ronell, Schwartz, Thompson, de Vries und Weinberger-Thomas zu hören. Erst zehn

Variationen bereits in den Jahren zuvor in Paris,²²⁴ Krakau, Warschau, Athen, Kapstadt und Jerusalem.

Derrida sprach unterschiedliche politische Situationen, Probleme, Konflikte und Verbrechen an, wobei hiervon Derridas eigene Kindheit in Algerien, die französische Kolonialpolitik, das Verhältnis Frankreichs und des Vichy-Regimes zur jüdischen und arabischen Bevölkerung in Algerien, die Verfolgung und Vernichtung von Juden und die Entwicklung des Zionismus in Europa, die Gründung des Staates Israel und die Vertreibung der Palästinenser, die Völkermorde in Nordamerika und Afrika durch die Kolonialstaaten und durch die USA, die Vertreibung der Sudetendeutschen, die Kriegsverbrechen der Japaner in Korea und in China, die Apartheidpolitik in Südafrika und die Verbrechen der Militärdiktaturen in Chile und Argentinien hervorzuheben sind.

Den Vortrag in Santa Barbara hielt Derrida nach einer Proklamation des US-amerikanischen Präsidenten Bush, in der dieser vor dem Kongress der Öffentlichkeit erklärte, dass die USA einen Krieg gegen den Terror²²⁵ führen. Hinzu kam, dass Weber und Carlson auf der Konferenz die Absicht verfolgten, Derridas Schriften zur Theologie und zur Religion für die Diskussion um politische und bewaffnete Konflikte relevant zu machen.²²⁶ Mit einem breiten Spektrum an Beispielen aus der Welt politischer Grausamkeiten versuchte Derrida seine Fragestellungen vorsichtig, langsam und präzise zu formulieren. Dabei ging es ihm mit der Formulierung seiner Fragen nicht um die Möglichkeiten, die uns für ein Zusammenleben offenstehen und die wesentlich die Formen und Strukturen des Politischen betreffen. Auch ging Derrida nicht von der Notwendigkeit des Zusammenlebens aus, die voraussetzt, dass der einzelne Mensch andere Menschen zum Leben braucht. Die Angewiesenheit des Menschen auf Andere zielt stets

Jahre später veröffentlichte Weber in einen Sammelband Derridas Konferenzvortrag unter dem Titel *Avowing – The Impossible: Returns, Repentance, and Reconciliation* in englischer Sprache. Neben den Konferenzvorträgen von Anidjar und Hollander zog Weber für den Sammelband Autoren und Autorinnen hinzu, die explizit Derridas Vortragtext einer Kommentierung unterzogen. Zu diesen gehören Massad, Kumar, Zreik, Amour, Robert, Hart, Nihanian, Ben-Naftali, Seikaly, Weber, Govrin und Falk.

224 In Paris hielt er den Vortrag bereits 1998. Der französische Text erschien im Jahr 2001. Vgl. Derrida 2001c. Vgl. hierzu auch: Weber 2013b, S. 7.

225 Bush formulierte am 20. September 2001 vor dem Kongress: „Our war on terror begins with al Qaeda, but it does not end there. It will not end until every terrorist group of global reach has been found, stopped and defeated.“ Bush 2017, S. 68.

226 Vgl. Weber, Carlson 2003.

auf die Frage ab: Mit wie vielen und mit wem wollen wir zusammenleben? Vielmehr ging es Derrida um das Gebot und die Forderung zusammenzuleben und um die Verpflichtung, die darauf drängt, dass wir miteinander, mehr recht als schlecht zusammenleben. Wie kann es aber ein Zusammenleben nach so vielen Misshandlungen und Toten geben? Wie kann ein Zusammenleben nach den Verbrechen, Verfolgungen, Vergewaltigungen und Morden überhaupt möglich sein?

Um Derridas Positionen in Bezug auf das Gebot und die Forderung nach einem Zusammenzuleben zu verstehen, muss berücksichtigt werden, dass er stets seine Vorbehalte und Zweifel gegenüber politischen und religiösen, aber auch ontologischen und ethischen Konzepten der Gemeinschaft äußerte. So gesehen ging es Derrida nicht um einen Modus von Gleichheit oder Gemeinsamkeit, der vorauszusetzen, anzunehmen oder anzustreben wäre, damit ein Zusammenleben möglich ist. Hierbei war es irrelevant, ob die Gleichheit bzw. die Gemeinsamkeit auf biologische oder mentale Umstände bezogen, oder auf ein gemeinsames Erscheinen, auf die Präsenz einer Anwesenheit innerhalb eines gemeinsamen Horizonts, oder auf die Annahme einer ethischen Gabe, z.B. auf die eines Grußes, zurückgeführt wird.

Und dennoch gibt es ein Gebot²²⁷ und eine Forderung zusammenzuleben und miteinander auszukommen: innerhalb der Familie, mit Freunden, mit den Menschen auf der Straße, mit Fremden, denen man begegnet, sogar mit denjenigen Menschen, mit denen man nie zusammenkam und denen man niemals begegnen wird. Dabei sind auch jene zu berücksichtigen, die vormals lebten, aber auch jene, die noch geboren werden. Es gibt auch nach einem Krieg, Bürgerkrieg oder anderen kriegsähnlichen Ereignissen die Forderung zusammenzuleben: mit den Toten wie den Überlebenden. Derrida formulierte: „My neighbor can be a stranger or a foreigner, any other or wholly other [*tout autre*], living very far from me in space and time. This thruth has not had to wait for television or the cell telephone. These words, *to live together* and *how* have thus not ceased to accompany me, but they have also and at once failed or escaped my company, becoming for me, in their very familiarity, more and more strange, foreign, enigmatic. *Living together* – yes, but what does that mean? Even before knowing *how*?“²²⁸

Das Zusammenleben, *living together*, bedeutet eben nicht in einer Gemeinschaft, in einer geschlossenen Einheit oder in einem abgesteckten und einheitlich geregelten Ganzen zusammen zu leben. Das Zusammenleben ist ein Leben plötz-

227 Vgl. Derrida 2013, S. 19.

228 Derrida 2013, S. 19 (Hervorhebungen im Original).

licher, unvorhersehbarer Begegnungen, ein Leben mit Fremden, ein Leben, in dem ich mir und ich dem nächsten Lebewesen fremd vorkomme. Es gibt auch das Zusammenleben mit all den Toten, mit den Verstorbenen und Ermordeten, mit denen, die abwesend sind, und mit denen, die erst künftig geboren werden. Derrida schrieb: „*Living together*, with the dead, is not an accident, a miracle, or an extraordinary story [*histoire*]. It is rather an essential possibility of existence. It reminds us that in *living together* the idea of life is neither simple nor dominant even if it remains irreducible. *Living together* with the past of those who are no longer and will not be present or living, or with the unpredictable future to come [*avenir*] of those who are not yet living in the present [...]“.²²⁹

Es gibt das Gebot und die Forderung nach einem Zusammenleben mit allen, mit den Nachbarn, mit denen, die sich fremd sind, mit jenen, die miteinander in Streit und Feindschaft leben und lebten, und mit denen, die miteinander Gemeinsames teilen. Es gibt auch das Gebot, nach einem Völkermord zusammenzuleben, nach „ethnischen Säuberungen“, Folterungen, Vergewaltigungen, Massenerschießungen und Bombardements. Alles andere wäre die Permanenz des Tötens, von der Hobbes in seiner Hypothese vom Naturzustand ausging. Sofern die Bedingungen einer ursprünglichen Öffnung aller kommenden Grenzziehungen und einer Vorgängigkeit des absolut Fremden konstitutiv für die Möglichkeit eines existierenden Daseins sind – und in diesem Sinne auch für das Mitsein, das für Heidegger das Dasein ist –, ist das Leben nicht einfach in einer reinen Gegenwart gegeben. Es gibt eine nicht zu verhindernde Fremdheit, die das Zusammenleben heimsucht und jede Form und Formierung von Identität, Präsenz, Anwesenheit, Einheit und Ganzheit ursprünglich unterläuft. Es gibt eine irreduzible und unkalkulierbare Heimsuchung des Vergangenen und des Kommenden, der Toten und der Ungeborenen, der Fremden und der Anderen im Zusammenleben.

Was besagt aber nun das Gebot des Zusammenlebens? Wie weit geht das Zusammenleben? „*Living together* – yes, but what does that mean? Even before knowing *how*?“²³⁰ heißt es bei Derrida. Was heißt es also zusammenzuleben, bevor eine vermeintlich souveräne Instanz behauptet, dass sich das Zusammenleben nur auf Nachbarn, Freunde und Brüder beschränkt, und z.B. Frauen, Fremde und Feinde sowie andere Daseinsformen wie Tiere und Pflanzen aus einem Zusammenleben ausschließt oder nur in einem begrenzten oder regulierten Maß zulässt?

229 Derrida 2013, S. 20 (Hervorhebungen im Original).

230 Derrida 2013, S. 19 (Hervorhebungen im Original).

Neben der Vorstellung, dass der Mensch andere Menschen braucht, um sein Leben zu gestalten – eine Vorstellung, die nicht nur von Sokrates²³¹ geäußert wurde –, gibt es jene, menschliches Zusammenleben mit einem Leben in Frieden und ohne Krieg zu assoziieren. Letztere Vorstellung gehört zu den weiter verbreiteten, wenn auch nicht ernst genommenen Konzepten des Politischen. Derrida stellte dazu fest: „[It is] an enigmatic concept if ever there was one“²³². Der Gedanke, dass die beste Art und Weise des Zusammenlebens ein Leben in Frieden ist, zieht sich von Kants Überlegungen zum Völkerbund bis zu Levinas' formulierter Ethik einer Gastfreundschaft hin. Eine aristotelische Vorstellung von eudaimonischer Politik hat in diesem Sinne nichts mit der Vorstellung von einem Zusammenleben in Frieden zu tun, da sie nicht über eine regional begrenzte Konzeption der *Politeia* hinaus gehen kann.²³³ Aristoteles war weit davon entfernt, eine *eudaimonia* zu denken, die die Kriege an den Grenzen der *Politeia* verhindert. Ein Zusammenleben in Frieden hat nichts mit einem Leben in Harmonie, einem guten oder erfolgreichen Zusammenleben oder einem schönen und behaglichen Wohnen zu tun.²³⁴

Derrida hob aber auch hervor, dass dieser Frieden nicht mit einem Waffenstillstand zu verwechseln ist. Der Frieden gehört zu keinem Friedensprozess, wie er auch nicht das Resultat eines Friedensvertrages ist, d.h. eines auf Zeit geschlossenen Friedens, den Schmitt für völlig unmöglich hielt. Schmitt polemisierte in dem Buch *Der Nomos der Erde*: „Insbesondere ist *Friede* kein raumloser, normativistischer Allgemeinbegriff, sondern stets als Reichsfrieden, Landfrieden, Kirchenfrieden, Stadtfrieden, Burgfrieden, Marktfrieden Dingfrieden konkret geortet.“²³⁵

Was wäre also unter einem Zusammenleben in Frieden zu verstehen? Derrida stellte sich diese Frage nicht nur angesichts der Kriege und Konflikte zwischen Palästina und Israel. Mit jeder kriegesischen, militärischen bzw. gewalttätigen Auseinandersetzung drängt sich das Gebot und die Forderung nach einem Zusammenleben auf: während des Krieges, quasi-militärischer Auseinandersetzungen, aber auch nach terroristischen Anschlägen. Es drängt sich trotz des Krieges auf; es ist ein Gebot des Zusammenlebens, obwohl es Kriege gibt und gab. Es muss einen Frieden geben, damit der Krieg und die Kriege nach dem Krieg aufhören, damit der Hass und das Töten aufhören. Das Gebot nach einem

231 Vgl. Platon 1988, 369b.

232 Derrida 2013, S. 23.

233 Vgl. Aristoteles 2003, 1323a-1324a.

234 Vgl. Derrida 2013, S. 25.

235 Schmitt 1988, S. 28 (Hervorhebungen im Original).

Zusammenleben drängt sich auf, auch wenn die Forderung ein Zusammenleben in Aussicht stellt, das mehr schlecht als recht ein Zusammenleben ist. Und dennoch ist es womöglich besser zusammen zu leben als zusammen zu sterben. Eine friedliche Koexistenz, sogar ein Zusammenleben unter verfeindeten Nachbarn, ein Leben in Apartheid und mit Diskriminierungen könnten unter Umständen Möglichkeiten eines friedlichen Zusammenlebens sein,²³⁶ könnten der Preis sein, um nicht (zusammen) zu sterben.

Für Derrida ist dieser Friede des Zusammenlebens keine Sache politischer Instanzen und souveräner Mächte, weder die der juristischen und politischen Institutionen noch ist der Friede des Zusammenlebens eine Angelegenheit des Staates, der nur Waffenstillstände und Friedensverträge auf Zeit mit anderen Staaten vereinbaren kann. Es gibt keinen Frieden, den eine Souveränität verordnen oder auch garantieren kann. Erst recht kann das Gebot, friedlich zusammenzuleben, keine Angelegenheit von kriegführenden Parteien sein. Das Zusammenleben, von dem Derrida sprach, lässt sich auf keine natürliche, biologische oder genetische kollektive Einheit, auf kein Ensemble und auf keine Gruppe beziehen; egal, ob sie aus einer Symbiose, einer Fusion oder aus einem gregären Verhalten, womöglich aus der kollektiven Intelligenz eines Schwarmes hervorgeht: „*Living together* is reducible neither to organic symbiosis nor to the juridico-political contract. Neither to *life* according to nature or birth, blood or soil, nor to life according to convention, contract, or institution.“²³⁷

Im erwähnten Vortrag kam Derrida auf einen kleinen Jungen zu sprechen, der im französischen Algerien aufwuchs und mit dem dortigen Antisemitismus und Rassismus, mit den staatlichen Repressionen und Ausgrenzungen, aber ebenso mit der vorherrschenden Dominanz einer rigorosen Sprachpolitik seine Erfahrungen machte. Wie schon in den Texten *Zirkumfession*²³⁸ und *Die Einsprachigkeit des Anderen*,²³⁹ skizzierte Derrida auch hier mit einigen Sätzen autobiografische bzw. thanatografische Erinnerungen, die er mit den politischen Konflikten zwischen Israel und Palästina in Beziehung brachte. Derrida betonte, dass diese persönlichen Erfahrungen in Algerien sein radikales Misstrauen gegenüber staatlichen, politischen und souveränen Institutionen wie deren Gewalt- und Machtausübungen weckten. Aber es waren nicht nur diese Vorbehalte gegenüber jeder Form von staatlicher und vorstaatlicher Gewalt, deren Modifika-

236 Vgl. Derrida 2013, S. 24.

237 Derrida 2013, S. 27 (Hervorhebungen im Original).

238 Derrida 1994c.

239 Derrida 2004b.

tionen er im Seminar *Das Tier und der Souverän*²⁴⁰ ausführlich behandelte. Im Bezug auf Israel war es die von Levinas proklamierte Sonderstellung des Staates, der Derrida reserviert gegenüberstand. In den Talmudlektüren, beispielsweise in der Lektion *Dem Anderen gegenüber*²⁴¹ oder in der Lektion *Israel unter den Nationen*,²⁴² arbeitete Levinas eine Beziehung zwischen dem jüdischen Universalismus und einer Achtung gegenüber Anderen heraus, die sich bei ihm zu einer strikten Unterscheidung zwischen Israel und den anderen Nationen und Staaten entwickelte. Bei Levinas heißt es: „Ist die Geschichte der Nationen nicht schon in gewisser Hinsicht diese Verherrlichung des Ewigen in Israel gewesen, eine Teilnahme an der Geschichte Israels, die sich an der Öffnung ihrer nationalen Solidarität auf den anderen Menschen, den Fremden hin misst?“²⁴³

Levinas' Ansinnen war es nicht, sich mit einer Philosophie, die die Ethik an die erste Stelle rückt, den Herausforderungen des Politischen zu entziehen. Wie Kant, so hob auch Levinas die Bedeutung des Friedens, der Verantwortung und die der Gastlichkeit hervor, wenn es um das Zusammenleben ging. Wie Kant, so entwarf auch Levinas ein Konzept des Zusammenlebens, das sich von der Politik der Nationen und Staaten unterschied. Jedoch wählte Levinas für seinen Entwurf einer Ethik des Zusammenlebens weder Kants verworfene Option eines Weltstaates noch des von ihm favorisierten Völkerbunds. Eine Vermittlung von Ethik und Politik, wie sie Kant für ein friedliches Zusammenleben für notwendig hielt, kam für Levinas nicht in Frage.

In den Talmudlektüren, die Levinas ab dem Jahr 1957 am *Colloques des Intellectuels Juifs de Langue Française* in Paris vortrug,²⁴⁴ war es vor allem das Land Israel, das Land des jüdischen Volkes, mit dem er seine Auseinandersetzung über das Politische in Beziehung setzte. Für ihn war Israel mehr als ein Staat unter anderen Staaten. Israel bedeutete für Levinas eine eschatologische Öffnung und Transzendenz des Politischen. Diese Eschatologie des messianischen Friedens, um die es Levinas ging, lässt sich nicht aus universellen Strukturen und Gesetzen ableiten, aus denen sich moderne Staatsgebilde entwickeln.²⁴⁵ Er setzte seine Hoffnungen auf den Zionismus und die Erwählung Israels, damit eine Ethik der Gastlichkeit und ein friedliches Zusammenleben zu denken bleibt. In diesem Sinne war ihm Israel auch kein Nationalstaat, kein Staat in politischer

240 Derrida 2010.

241 Levinas 1993, S. 23ff.

242 Levinas 1994, S. 141ff.

243 Levinas 1994, S. 148.

244 Vgl. Hollander 2013, S. 143.

245 Vgl. Levinas 1992a, S. 99.

Hinsicht, sondern eine Gemeinschaft ethischer Gastfreundschaft. Die Begrifflichkeiten der Gastfreundschaft, der Verantwortung und des Friedens knüpfte er dabei an eine universelle Partikularität, die im Zusammenhang mit der Errichtung Israels und damit mit dem messianischen Zionismus verstanden werden muss. Levinas schrieb in dem Buch *Schwierige Freiheit*: „[Die] Verwirklichung der gerechten Gesellschaft ist *ipso facto* die Erhebung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott. Diese Gemeinschaft ist die menschliche Glückseligkeit schlechthin und der Sinn des Lebens.“²⁴⁶ Und etwas später heißt es: „Der Zionismus und die Schaffung des Staates Israel bedeuten für das jüdische Denken eine Rückbesinnung in allen Bedeutungen des Wortes sowie das Ende einer Jahrtausende alten Entfremdung. [...] Während man jahrhundertlang die Nichtteilnahme der geistigen Persönlichkeit Israels an der Weltgeschichte mit seiner Lage als verfolgte Minderheit entschuldigte – nicht alle Welt hat das Glück, reine Hände zu haben, weil sie verfolgt wird –, ist der Staat Israel die erste Gelegenheit, dadurch in die Geschichte einzugreifen, daß er eine gerechte Welt verwirklicht.“²⁴⁷

Derrida misstraute in seinen Untersuchungen²⁴⁸ zum politischen Zionismus einer Verknüpfung von Ethik, Moral, Gemeinschaftssinn und partikularen Universalismus. Mit diesem Misstrauen gehörte er zu jenem dissonanten Chor jüdischer Philosophen und Philosophinnen, die ihre Beziehungen zum Zionismus und zum Staat Israel als gestört oder zumindest als problematisch betrachteten. Zu diesem heterogenen und dissonanten Chor gehören neben Derrida auch Rosenzweig, Cohen, Buber, Benjamin, Arendt, Cixous und Butler. Derridas Einsprüche und Vorbehalte gegenüber dem Zionismus entsprangen aber nicht allein seinem Jüdischsein und der Beschäftigung mit dem Marranentum, sondern auch seiner Erfahrung mit dem europäischen Kolonialismus.²⁴⁹

Es waren nicht allein die Politik des 2003 (zur Zeit des Vortrags) amtierenden Ministerpräsidenten Sharon, dessen Rolle als Verteidigungsminister wäh-

246 Levinas 1992a, S. 116 (Hervorhebungen im Original).

247 Levinas 1992a, S. 122.

248 Derridas Untersuchungen, die sich mit der Beziehung zwischen Judentum und Politik, mit einem Jüdischsein und dem Bekenntnis zu einer jüdischen Identität, dem Zionismus, oder auch mit einer nationalstaatlichen Politik beschäftigen, finden sich in folgenden Publikationen wieder: *Interpretations at War: Kant, the Jew, the German* (Derrida 1991a), *Dem Archiv verschrieben. Eine Freudsche Impression* (Derrida 1997a), *Abraham, der andere* (Derrida 2006a) und *Die Augen der Sprache* (Derrida 2012).

249 Vgl. Harrison 2013. Vgl. auch Derrida 1994c und Derrida 2004b.

rend der Massaker von Sabra und Schatila im Jahr 1982, die Siedlungspläne, die dieser als Bauminister Anfang der 1990er Jahre entwickelte, oder die eskalierende Gewalt zwischen jüdischer und palästinensischer Bevölkerung in Israel und in den besetzten Gebieten, die das ehemals jüdische Kind aus Algerien dazu brachten, Einwände gegen einen politischen Zionismus zu formulieren. Die Vorbehalte, die Derrida zum Zionismus und zum Staat Israel entwickelte, richteten sich vielmehr auf die Frage, ob nicht der Staat Israel wie jeder andere Staat im Grunde gewalttätig ist. Denn alle Staaten und Nationen gründen in Gewalt und gehen aus dieser gründenden Gewalt hervor. Der Moment der Gründung, der souveräne Akt zur staatlichen bzw. nationalen Institutionalisierung, geht jedem Gesetz, jedem Recht und jeder Legitimität voran. Demzufolge muss die Gründung eines Staates und jeder Nation jenseits eines legalen Rahmens stattfinden und geradezu ein Gewaltakt sein. In diesem Sinne sprach Derrida auch von einer „Aggression des *kolonialen* Typs“.²⁵⁰ Im Vortrag heißt es: „The child of whom I speak and who makes me speak understood in growing up that any juridico-political founding of a *living together* is, by essence, violent, since it inaugurates there where a law [*droit*] did not yet exist. The founding of a state or of a constitution, therefore, of a *living together* according to a state of law [*un état de droit*], is always first of all a nonlegal violence: not illegal but nonlegal, otherwise put, *unjustifiable* with regard to an existing law, since the law is inexistent there where it is a matter of creating it. No state has ever been founded without this violence, whatever form and whatever time it might have taken.“²⁵¹

Wenn dem so ist, dann kann sich kein Staat dieser Vergangenheit entziehen, weder der klassische Nationalstaat, die Experimente eines real existierenden Sozialismus, die Gemeinschaftsmodelle des Kommunitarismus noch der zionistische Staat Israel. Im Vortrag heißt es sodann: „No state has ever been founded without this violence, whatever form and whatever time it might have taken. But the child of whom I speak asked himself whether the founding of the modern state of Israel – with all the politics and policies that have followed and confirmed it – could be no more than an example among others of this originary violence from which no state can escape, or whether, because this modern state intended not to be a state like others, it had to appear before another law and appeal to another justice.“²⁵²

250 Derrida 2000c, S. 18 (Hervorhebungen im Original).

251 Derrida 2013, S. 29f (Hervorhebungen im Original).

252 Derrida 2013, S. 29f.

Die Frage, die Derrida im Vortrag aufwarf, lautete mit anderen Worten: Wurde Israel, wie jeder andere Staat, gewaltsam gegründet?²⁵³ Gewaltsam, nicht durch Erwählung, eine Anrufung, oder einen Ruf, der angenommen wurde? Und übt Israel wiederholt Gewalt aus wie jeder andere Staat? Derridas Vorbehalte und Misstrauen gegenüber dem Konzept einer messianisch-ethischen Gemeinschaft stellen grundsätzlich den von Levinas formulierten Anspruch Israels in Frage, als zionistischer Staat die Gewalt und den Totalitarismus der Nationen und Staaten zu beenden. Während Levinas in seinen Talmudlektüren am außergewöhnlichen Status Israels – im Gegensatz zu Ägypten, Kusch und Rom mit ihren Typologien einer Nation – festhielt, äußerte Derrida seine Zweifel, dass Israel dem Anspruch gerecht werden kann, die politische Gewalt – vor allem auch die eigene – zu beenden, um den Grund und Boden für Asylstädte²⁵⁴ der Gastfreundschaft zu legen.

Derrida nahm jedoch die Überlegungen, die Levinas zum Konzept eines friedlichen Zusammenlebens jenseits einer Politik der Nationalstaaten anstellte, zum Anlass, sich mit der Globalisierung der Bekenntnisse zu Schuld und Reue sowie mit der Bitte um Vergebung zu beschäftigen: Bekenntnisse zu Verbrechen gegen die Menschlichkeit, Bekenntnisse, die sich in Reue, Schuld, Sühne und Buße verwandeln; Bekenntnisse, die mit einem Bekenntnis zum Frieden, zur Versöhnung und zur Vergebung einhergehen. Im Vortrag heißt es: „If I have chosen the theme of avowal, that is first of all because of what is occurring [*ce qui se passe*] today in the world, a kind of general rehearsal [*repetition*], a scene, even a theatrical rendering [*théâtralisation*] of avowal, of return, and of repentance, which seems to me to signify a mutation in process, a fragile one, to be sure, fleeting and difficult to interpret, but, like the moment of an undeniable rupture in the history of the political, of the juridical, of the relations among community, civil society, and the state, among sovereign states, international law, an NGOs, among the ethical, the juridical, and the political, between the public and the private, between national citizenship and an international citizenship, even a metacitizenship, in a word, concerning a social bond that crosses [*passé*] the borders of these ensembles called family, nation, or state.“²⁵⁵

253 Eine Anekdote, die Taubes über seine Zeit als *research fellow* im Jahr 1949 in Jerusalem erzählte, war jene, in der es hieß, dass Schmitts *Verfassungslehre* „zur Ausarbeitung einiger schwieriger Probleme in den Entwürfen zur Verfassung des Staates Israel“ herangezogen wurde. Taubes 1987, S. 19.

254 Vgl. Levinas 1996, S. 76.

255 Derrida 2013, S. 31 (Hervorhebungen im Original).

Derrida erinnerte im Zuge dieses Vortrags auch an eine Vielzahl von Selbstanklagen und Bekenntnissen zu Schuld und Reue. Er erwähnte unter anderem Brandts Kniefall vor dem Ehrenmal für die Toten des Warschauer Ghettos, die gemeinsame Erklärung der deutschen und polnischen Bischöfe zum 50. Jahrestag der Befreiung von Auschwitz, Chiracs Rede anlässlich der Razzia vom Vélodrome d'Hiver, Muruyamas Bitte um Entschuldigung für die Kriegs- und Kolonialherrschaft in den asiatischen Nachbarstaaten Japans während des Zweiten Weltkriegs, Clintons rückblickende Äußerungen des Bedauerns während seiner Afrika-Reise im Jahr 1998 bezüglich der Verbrechen des Sklavenhandels, die Einrichtung der Wahrheits- und Versöhnungskommission zur Untersuchung von politischen Verbrechen während der Apartheid und die Einberufungen ähnlich arbeitender Wahrheitskommissionen u.a. in Chile und Argentinien.

Auch wenn diese Schuldbekenntnisse und Reuebekundungen nicht ohne die politischen und moralischen Reaktionen auf die Pogrome gegen die Juden in Europa und die juristischen Prozesse zur Shoah denkbar sind, so sind sie Ereignisse, die sich globalisiert haben, obwohl diese Bekenntnisse und Selbstanklagen zu den Verbrechen gegen die Menschlichkeit abrahamitischen bzw. christlichen Konzeptionen geschuldet sind. Derrida führte hierzu aus: „Denn wenn, wie ich es glaube, der Begriff von Verbrechen gegen die Menschlichkeit der Hauptanklagepunkt dieser Selbst-Anklage, dieser Reue und Bitte um Vergebung ist; wenn andererseits eine Sakralität des Menschlichen allein in letzter Instanz diesen Begriff rechtfertigen kann (nichts ist in dieser Logik schlimmer als ein Verbrechen gegen die Menschlichkeit des Menschen und gegen die Rechte des Menschen); wenn diese Sakralität ihren Sinn im Gedenken an den Abraham der Religionen des *Buches* und in einer jüdischen, vor allem aber christlichen Interpretation des *Nächsten* oder der *Gleichen* findet, wenn fortan das Verbrechen gegen die Menschheit ein Verbrechen gegen das Heiligste im Lebenden ist und folglich schon gegen das Göttliche im Menschen, in der Gottgeschaffenheit des Menschen (*Gott-erschafft-den-Menschen*) oder Menschengeschaffung Gottes (*Mensch-erschafft-Gott-durch-Gott*) (der Tod des Menschen und der Tod Gottes würden hier dasselbe Verbrechen verraten), dann ähnelt die *Globalisierung* der Vergebung einer ungeheuren Szene laufender Bekenntnisse, einer virtuell christlichen Konvulsion-Konversion-Konfession, einem Christianisierungsprozeß, der die christlichen Kirche nicht mehr braucht.“²⁵⁶

In dieser Konzeption geht das politische Schuld- und Reuebekenntnis von den Möglichkeiten der Vergebung, der Versöhnung, von einer Wiedergutmachung und einer Heilung der Wunden aus, verursacht durch Kriegshand-

256 Derrida 2000c, S. 10 (Hervorhebungen im Original).

lungen der Nationalstaaten und Verbrechen gegen die Menschlichkeit. Vom Bekenntnis wird eine therapeutische Heilung des Zusammenlebens erhofft und erwartet, trotz der Verbrechen und Kriege, der Leiden und Schmerzen. Diese Globalisierung der Bekenntnisse, und die mit ihnen einhergehenden Vergebungen, haben es geschafft (zumindest innerhalb gewisser politischer und juristischer Rahmenbedingungen und Beschränkungen), politische Handlungen, Gesetzgebungen, ganze Institutionen und vor allem die Gräueltaten und Massaker der Nationalstaaten gegen die Zivilbevölkerung zu Verbrechen gegen die Menschlichkeit zu erklären. Die Definition des *Londoner Statuts* vom 8. August 1945 war darin, nicht allein für die *Nürnberger Prozesse*, wegbereitend. Seit dem 1. Juli 2002 arbeitet der *Internationale Strafgerichtshof* in Den Haag an der Verfolgung von Straftaten gegen die Menschlichkeit.

Schon in *Der Nomos der Erde* warnte Schmitt vor einer Kriminalisierung des Krieges durch den Völkerbund und damit auch vor einer Kriminalisierung der Staaten,²⁵⁷ die Kriege führen bzw. diese beginnen. Schmitt warnte vor dieser Kriminalisierung des Staates und dessen Souveränität, da er letztlich mit derselben eine Moralisierung und Totalisierung der Politik sowie das Aufkommen einer neuen Gattung von Souveränität erwartete: „Wenn der Krieg als solcher rechtlich verboten werden soll, so ist damit selbstverständlich nur der ungerechte Krieg gemeint.“²⁵⁸

Wie schon im Seminar *Das Tier und der Souverän*, das er im selben Jahr am 26. März in Paris beendete,²⁵⁹ berücksichtigte Derrida im Vortrag, den er in Santa Barbara hielt, die widersprüchliche und aporetische Politik einer Kriminalisierung des Krieges, die sich zu einem Zusammenleben in Frieden bekennt. Schon in Kants Entwurf zum Völkerbund, aber auch bei dessen Gründung nach dem Ersten Weltkrieg, ging es – wie bei der Globalisierung der Schuld- und Reue-Bekenntnisse – um nichts Geringeres als um die Einschränkung der politischen Souveränität. Zu einer Globalisierung des Bekenntnisses heißt es bei Derrida: „[W]e know that the globalization of avowal, of repentance and of return upon past crimes, with or without forgiveness asked for, can indeed dissimulate facilities, alibis, perverse strategies, an instrumentalization, a comedy, or a calculation. [...] It marks a beyond of national law, even the beyond of a politics measured only by the sovereignty of the nation-state. Nation-states, institutions (cor-

257 Vgl. Schmitt 1994, S. 58ff, insbesondere S. 60.

258 Schmitt 1988, S. 249.

259 Am 16. Januar 2002 kam Derrida in seinem letzten Seminar auf Schmitts Argumentationen zu sprechen, in denen von einer Entpolitisierung des Politischen und einer Kriminalisierung des Krieges die Rede ist. Vgl. Derrida 2015, S. 113ff.

porations, armies, churches) must appear before a court; sometimes former head of state or military leaders must give account – whether willingly or not – in front of instances that are in principle universal, in front of an international law that does not cease to be refined and to consolidate new nongovernmental powers, to force belligerent parties to recognize their past crimes and to negotiate over the peace of a new *living together*, to judge in exemplary fashion governing individuals (dictators or not) while being careful not to forget the states, sometimes foreign states, that have sustained or manipulated them (the important signal constituted by the removal of Pinochet's immunity would have to go far beyond his own person and even beyond his own country). More generally, with all the questions that these developments leave open, what one calls humanitarian intervention is not the only space of such new interventions.²⁶⁰

Auch wenn diese Entwicklungen zu begrüßen sind, wie Derrida schrieb, so können gewisse inflationäre und aporetische Züge dabei nicht unbeachtet bleiben. Um einige Divergenzen dieser Entwicklungen aufzuzählen, die die nationalstaatliche Souveränität einschränken, erwähnte Derrida die Verschiebung der Machtverhältnisse vom Politischen zum Juristischen, die Reduzierung gerechter Ansprüche auf juristische Prozesse sowie die Inanspruchnahme internationaler Gerichtsbarkeiten für ökonomische und nationale Interessen.²⁶¹

Mit einer größeren Aufmerksamkeit widmete sich Derrida der Aporetik einer Ethik der Vergebung. Dabei verwies er auf zwei heterogene Motive der Vergebung, die der abrahamitischen Tradition zuzuordnen sind.²⁶² Das eine Motiv beschreibt die Vergebung in Form einer großzügigen, unbedingten und zu nichts verpflichtenden, unberechenbaren und nicht verwertbaren Gabe, die keinem Tausch und keiner Ökonomie gehorcht. Anderorts formulierte Derrida hierzu: „Im Prinzip gibt es für das Vergeben keine Begrenzung, kein *Maß*, keine Mäßigung, kein *bis dahin?*.“²⁶³ Letztlich kann diese Form der Vergebung nicht einmal den Horizont einer Heilung, Wiedergutmachung oder Entschädigung garantieren. In diesem Sinne hat die Vergebung nichts zu vergeben und kann nichts vergeben.

Das andere Motiv, das der gleichen Tradition folgt, bezeichnet eine Vergebung, die nur in kalkulierender, bedachter und beabsichtigter Weise gewährt wird, sofern es zu einem Schuldbekenntnis, zu einer Anerkennung und Reue der Tat, zu einer Konversion des Täters oder der Täterin kommt, und damit einen

260 Derrida 2013, S. 33f (Hervorhebungen im Original).

261 Vgl. Derrida 2013, S. 34.

262 Vgl. Derrida 2013, S. 35ff.

263 Derrida 2000c, S. 10 (Hervorhebungen im Original).

gewissen Ausgleich zwischen den Handlungen in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft schafft. Hierzu gehört das, was in der Rechtsphilosophie eine ausgleichende Gerechtigkeit ist und dem Vergeltungsprinzip genügt.

Derridas Auseinandersetzung mit der Vergebung gehörte in den letzten fünfzehn Jahren seines Lebens zu einem wesentlichen Moment seiner Beschäftigung mit der Politischen Philosophie. Darüber hinaus wurde der Begriff der Vergebung von ihm im Zusammenhang mit einer Repolitisierung des Politischen thematisiert, die für ihn eine Frage der kommenden Demokratie, der Gastfreundschaft, aber auch der Gastfeindschaft war. Von Bedeutung waren hierbei Derridas Diskussionen der Entwürfe des Völkerbundes und der Hospitalität bei Kant sowie von Schmitts Warnung vor den fatalen Folgen einer Entpolitisierung des Politischen, die nach dessen Diagnose der Völkerbund und ähnliche – die nationale Souveränität übergreifende und ausschaltende – Instanzen in Gang setzen. Innerhalb dieser Diskussionen griff Derrida wiederum andere Autoren und Autorinnen auf, die sich ebenfalls der Problematik annahmen, wie etwa Cohen, Scholem, Arendt, Levinas und Jankélévitch.

Anfang der 1990er Jahre startete Derrida mit seiner Seminarreihe *Questions de responsabilité*: Von 1991 bis 1992 behandelte er den Begriff des Geheimnisses, von 1992 bis 1995 jenen des Zeugnisses, ab 1995 bis 1997 den der Gastfreundschaft und ab 1997 bis 1999 die Begriffe Meineid und Vergebung. Für die Diskussion des Begriffs Vergebung waren Derridas Lektüren der Bücher *Le Pardon*²⁶⁴ und *L'imprescriptible: Pardonner?*²⁶⁵ von Jankélévitch von immenser Bedeutung, die 1967 und 1986 erschienen sind.²⁶⁶ In seinem Vortrag *To Forgive*²⁶⁷ wie seinem Buch *On Cosmopolitanism and Forgiveness*²⁶⁸ und in den Gesprächen *On Forgiveness*²⁶⁹ und *Jahrhundert der Vergebung*²⁷⁰ nahm Derrida ebenfalls ausführlich Bezug auf Jankélévitch.

In dem Interview *Jahrhundert der Vergebung* kam Derrida abermals auf die enge Beziehung zwischen dem völkerrechtlichen Straftatbestand Verbrechen gegen die Menschlichkeit und einer globalisierten Politik der Vergebung zu sprechen. Gerade weil diese Veränderungen seit dem Zweiten Weltkrieg und seit den

264 Jankélévitch 1967.

265 Jankélévitch 1986. Vgl. auch Jankélévitch 2003.

266 Eine instructive Lektüre zur Beziehung zwischen Jankélévitch und Derrida bietet Hrašová 2009.

267 Derrida 2001d.

268 Derrida 2001f.

269 Derrida 2001e.

270 Derrida 2000c.

Nürnberger Prozessen, im politischen Dialog zwischen den Nationalstaaten und in der Konzeption des Zusammenlebens nach einem Krieg und begangenen Kriegsverbrechen zu begrüßen sind, ging Derrida den Aporien dieser Politik der Vergebung nach. Insbesondere angesichts der Kriege und der Verbrechen gegen die Menschlichkeit, gibt es das Gebot in Frieden zusammen zu leben. Gerade angesichts der Gewalt muss es ein Ende der Gewalt geben, damit der Krieg nicht zu einem Krieg nach dem Krieg wird.

Wie kaum ein anderer, hat sich Jankélévitch mit dem Verzeihen und der Vergebung, aber auch mit dem Unverzeihbaren beschäftigt. Seine Bücher *Le Pardon*²⁷¹ und *L'imprescriptible: Pardonner?*²⁷² stehen einander inhaltlich entgegen. Anlässlich einer Globalisierung der Schuldbekennnisse und Vergabungen, war es für Derrida eine willkommene Gelegenheit in dem Interview *Jahrhundert der Vergebung* die Argumentationen beider Bücher Jankélévitchs einander gegenüber zu stellen.²⁷³ Während Jankélévitch in dem Buch *Le Pardon* die Vergebung als ein Ereignis beschrieb, das zwischenmenschliche Beziehungen stiftet, so formulierte er in dem Buch *L'imprescriptible: Pardonner?*: „Die Verzeihung ist in den Todeslagern gestorben.“²⁷⁴

Jankélévitch wie Derrida hoben hervor, dass die Vergebung weder eine bloße Entschuldigung ist noch ein Vergessen im Lauf der Zeit, weder eine Verjährung, die sich mit der Zeit ergibt, noch eine Form der Amnestie. Weder ist sie ein Gegenstand, der sich verwerten und in ein soziales Gefüge integrieren lässt, noch ist sie eine Art und Weise des Bedauerns oder eine Form des Verstehens. „Ein zweckbestimmtes Verzeihen ist keine Vergebung, es ist allein eine politische Strategie oder eine psychotherapeutische Ökonomie.“²⁷⁵ Und dennoch taucht die Vergebung allererst und zumeist im Dienst politischer und ökonomischer, aber auch strafrechtlicher, kultureller, künstlerischer Zwecke auf. Es gibt den globalen Trend zu Wahrheits- und Historikerkommissionen, den Bau von Gedenkstätten, Museen und Mahnmälern, die an die Verbrechen gegen die Menschlichkeit

271 Jankélévitch 1967.

272 Jankélévitch 1986. Vgl. die dt. Übersetzung Jankélévitch 2003, S. 243ff.

273 Zu Recht wies Hrašová darauf hin, dass dem Gespräch nicht zu entnehmen ist, wessen Argumente Derrida Jankélévitchs Argumenten entgegensetzte. Zwar erwähnte Derrida Jankélévitchs Text *Das Unverjährbare*, der im Buch *L'imprescriptible: Pardonner?* publiziert wurde, doch wies er nicht darauf hin, dass er den Argumentationsgang gegen Jankélévitch dessen eigenem Buch *Le Pardon* entnahm. Vgl. Hrašová 2009, S. 45.

274 Jankélévitch 2003, S. 271.

275 Derrida 2000c, S. 16 (Hervorhebungen im Original).

erinnern und mahnen. Es gibt Vereinbarungen hinsichtlich zu zahlender Entschädigungen und zu tätiger Wiedergutmachungen. Es gibt aber auch die politischen Manöver bei der Auslieferung von Angeklagten an den *Internationalen Strafgerichtshof*.

Wenn es also eine Vergebung gibt, so kann sie keinem Kalkül unterstellt werden. Für Jankélévitch ist die Vergebung keine reine Vergebung mehr, wenn einer Person oder einer Nation aufgrund von Handlungen und reumütigem Verhalten vergeben wird.²⁷⁶ Bei Derrida heißt es: „Die Sprache der Vergebung, im Dienste deterministischer Zwecke, ist alles andere als rein und uneigennützig. Wie immer im politischen Feld. [...] Jedesmal wenn das Vergeben im Dienste eines Zweckes steht, sei er auch ehrsam und rein geistig (Freikaufen oder Erlösen, Versöhnung, Heil), jedesmal wenn es versucht, eine Normalität wiederherzustellen (eine soziale, nationale, politische, psychologische), und zwar durch eine Trauerarbeit, durch irgendeine Therapie oder Ökologie des Gedächtnisses, dann ist die *Vergebung* nicht rein – noch ist es ihr Begriff.“²⁷⁷

Die reine Vergebung, sofern sie sich ereignet, kann weder die vergangene Tat vergessen lassen oder verharmlosen, noch kann sie auf die Schuld der Täter Einfluss nehmen. Sie tilgt keine Schuld. Und dennoch kann es eine Vergebung nur dann geben, wenn es keine Gründe mehr gibt, um sich zu entschuldigen.²⁷⁸ Sie vergibt nicht, weil es Gründe und Begründungen schuldhaften Handels gibt. Vergebung ist ohne Versöhnung. Vergebung geschieht, unabhängig von den Gründen und Begründungen der Schuld. Anders als die Reue, die den reuigen Täter betrifft, ist die Vergebung beziehungsstiftend und wendet sich den schuldig gewordenen Tätern und Täterinnen zu. Es gibt die Vergebung, trotz der Schuld, trotzdem es Schuld gibt. In dieser Hinsicht ist die Vergebung maßlos und vollzieht das Unmögliche. Derrida schließt daraus: „Das Vergeben verzeiht nur das Unverzeihbare. Man kann oder sollte nur dort vergeben, es gibt nur Vergebung – wenn es sie denn gibt –, wo es Unverzeihbares gibt. Was soviel bedeutet wie, daß das Vergeben sich als gerade Unmögliches ankündigen muß. Sie kann nur möglich werden, indem es Unmögliches tut.“²⁷⁹

Und dennoch gibt es für Jankélévitch neben dem Ereignis der Vergebung das Unverzeihbare. Unverzeihbar sind Verbrechen gegen die Menschlichkeit, die die Nationalsozialisten und die Deutschen an der jüdischen Bevölkerung verübten. Das, was diese Verbrechen vom Kriegsgräuel anderer Kriege unterscheidet, ist,

276 Vgl. Hrašová 2009, S. 58.

277 Derrida 2000c, S. 10 (Hervorhebungen im Original).

278 Vgl. Jankélévitch 1967, S. 139f.

279 Derrida 2000c, S. 11.

dass die Täter und Täterinnen mit einem rassistischen Genozid „das Sein des Menschen selbst, *ESSE*, [...] zu vernichten suchte[n]. Die rassistischen Verbrechen sind ein Attentat auf den Menschen *als Mensch*: Nicht auf den Menschen als den oder den (*quatenus* ...), als diesen oder jenen, zum Beispiel als Kommunist, Freimaurer, ideologischer Gegner ... Nein! Der Rassist visierte genau die Ipseität des Seins an, das heißt das Menschliche jedes Menschen.“²⁸⁰

Bei all der Sympathie und dem Verständnis, die Derrida gegenüber Jankélévitchs Wut aufbrachte, insistierte er dennoch darauf, dass gerade das Unverzeihbare jenes wäre, das zu vergeben ist, wenn es Vergebung gäbe. Derrida griff diese Aporie des Vergebens auf, die Jankélévitch mit seinen zwei eigenen Büchern zur Darstellung brachte, um angesichts einer auswuchernden Theatralik des Verzeihens auf eine „*universelle Dringlichkeit*“²⁸¹ hinzuweisen. Denn trotz dieser politisch wie ökonomisch kalkulierten Vereinnahmungen der Reue, der Schuldbekennnisse und der Bitten um Vergebung, weist das globalisierte Spektakel auf eine Dringlichkeit hin: „*Man muß sich der Vergangenheit zuwenden; und diesen Akt des Gedächtnisses, der Selbst-Anklage, der Reumütigkeit, der Vorladung, muß man zugleich über die juristische Instanz und diejenige des National-Staates hinausführen.*“²⁸²

Wie in seinem in Santa Barbara gehaltenen Vortrag *Vivre „ensemble“ – Living „together“*, sprach Derrida auch in dem Interview *Jahrhundert der Vergebung* von dem Gebot, die Figuren der Souveränität, den Nationalstaat und die Gewalt des Krieges zu überwinden, um in Frieden zusammenzuleben. Dort heißt es schließlich: „Wovon ich träume, was ich versuche, als *Reinheit* einer Vergebung, würdig dieses Namens, zu denken, das wäre eine Vergebung ohne Macht: *unbedingt, aber ohne Souveränität.*“²⁸³

280 Jankélévitch 2003, S. 247 (Hervorhebungen im Original). Als 1971 in Frankreich das Buch *L'imprescriptible: Pardonner?* erschien, entbrannte eine heftige Diskussion, denn zeitgleich wurde darüber öffentlich gestritten, ob Kriegsverbrechen und Kollaborationsverbrechen in Zukunft juristisch als verjährt zu behandeln sind. Ein Antrag in diesem Sinne, der im französischen Parlament eingebracht wurde, wurde abgelehnt.

281 Derrida 2000c, S. 10 (Hervorhebungen im Original).

282 Derrida 2000c, S. 10 (Hervorhebungen im Original).

283 Derrida 2000c, S. 18 (Hervorhebungen im Original).

