

# 1. Vulnerabilität im Raum des Politischen – prekäre Machtstrategien und theologische Entdeckungen



# Verwundbarkeit der offenen Gesellschaft

## *Widerstand gegen den Terror asymmetrischer Gegenbegriffe<sup>1</sup>*

*Christian Bauer*

Offene Gesellschaften sind etwas höchst Verwundbares. Ihre Offenheit macht sie prinzipiell verletzlich – und genau das ist der Preis ihrer Freiheit. Damit ist ein zentrales, existenziell herausforderndes Problem des politischen Diskurses der Gegenwart markiert: Terror als überall und jederzeit möglicher Ausnahmezustand, in welchem der gesellschaftliche Gegner als grundsätzlich tödbarer Feind erscheint. In komplementärer Differenz weisen Denker wie Carl Schmitt und Jacques Derrida verschiedene Wege aus dieser prekären Lage: ‚homophile‘ Dissoziationen der Feindschaft unter Gleichen einerseits und ‚heterophile‘ Assoziationen der Freundschaft unter Verschiedenen andererseits. Sichtbar wird die potenzielle Verletzbarkeit offener Gesellschaften – und zwar nicht nur angesichts ihrer offensichtlichen Feinde, sondern auch ihrer vermeintlichen Freunde:

„Wir können wieder zu Bestien werden. Aber wenn wir Menschen bleiben wollen, dann gibt es nur den [...] Weg in die offene Gesellschaft. Wir müssen ins Unbekannte, ins Ungewisse, ins Unsichere weiterschreiten und die Vernunft, die uns gegeben ist, verwenden, um, so gut wir es eben können, für beides zu planen: nicht nur für Sicherheit, sondern zugleich auch für Freiheit.“<sup>2</sup>

Auf die Unsicherheiten eines entsprechenden Lebens im Offenen<sup>3</sup> kann man nämlich in mindestens zweifacher Weise reagieren, die beide die Ausbildung eines starken „Kohärenzgefühls“<sup>4</sup> ermöglichen: in der Flucht in den homoge-

---

<sup>1</sup> Dieser Beitrag stellt eine um Reinhart Kosellecks Konzept der asymmetrischen Gegenbegriffe (Abschnitte 5 und 6) sowie einige exegetische Überlegungen zur Feindesliebe (Abschnitt 7) ergänzte und überarbeitete Version eines 2017 in den „Hermeneutischen Blätter“ veröffentlichten Essays dar: BAUER, CHRISTIAN, Verwundbarkeit der offenen Gesellschaft – Carl Schmitt und Jacques Derrida in Zeiten des Terrors, in: Hermeneutische Blätter 1 (2017), 92–104.

<sup>2</sup> POPPER, KARL, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde (Bd. 1). Der Zauber Platons, Tübingen 1992, 239.

<sup>3</sup> Vgl. BAUER, CHRISTIAN, Heimat in einer offenen Welt? Ressourcen für ein spätmodernes Kohärenzgefühl, in: Strube, Sonja (Hg.), Das Fremde akzeptieren. Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit entgegenwirken. Theologische Ansätze, Freiburg i. Br. 2017, 153–168.

<sup>4</sup> ANTONOVSKY, AARON, Salutogenese. Zur Entmystifizierung der Gesundheit, Tübingen 1997, 36.

nen Schutzraum einer geschlossenen Gemeinschaft oder aber im Aufbruch in den heterogenen Freiraum einer offenen Gesellschaft. Beschreitet man auf der Suche nach geeigneten Copingstrategien demokratischer Resilienz gegen terroristische Stressoren einer „komplexen offenen Gesellschaft“<sup>5</sup> den erstgenannten Weg, so eröffnet Reinhart Kosellecks struktursemantisches Konzept der „asymmetrischen Gegenbegriffe“<sup>6</sup> eine in christlichem Sinn ‚gangbare‘ Perspektive über Carl Schmitts potenziell totalitäres Freund-Feind-Schema hinaus, das überdies auch seine eigene Überschreitung impliziert. Die folgenden Überlegungen setzten daher zunächst bei der terroristischen Bedrohung (1) offener Gesellschaften an, deuten diese dann mit Carl Schmitt (2) und Jacques Derrida (3) – um schließlich mit Reinhard Koselleck (4) einen Deutungshorizont über sie zu legen, der über sich selbst hinaus auf christliche Ressourcen (5) einer offenen, nichtexkludierenden Selbstdefinition verweist.

## 1. Terror – eine Bedrohung der offenen Gesellschaft

‚Du wirst mich nicht töten‘ – dieses zwischenmenschliche Grundvertrauen wird in den letzten Jahren gewaltig erschüttert. Denn es ist inzwischen ja alles andere als sicher, dass der oder die Andere dort neben mir mich nicht töten wird. Entsprechender Terror beginnt im Kopf. Zum Beispiel dann, wenn man sich überlegt, den Thalys nach Paris zu nehmen. Oder ob man zum ‚public viewing‘ geht. Ich kenne noch jenes mulmige Gefühl, das mich stets erfasst hat, wenn ich unmittelbar nach dem 11. September 2001 an die Berliner TU geradelt bin – vorbei an der massiv bewachten US-Botschaft. Dass seit dem Sommer 2016 nun auch ausgerechnet meine idyllische Heimatstadt Würzburg in einem Atemzug mit bekannten europäischen Terrorzielen wie Istanbul, Paris, Brüssel oder Nizza genannt wird, macht die ganze Sache nicht besser. Sascha Lobo bemerkte kurz danach, eine entsprechende „Überprüfung der potenziellen Selbstbetroffenheit“<sup>7</sup> sei ein lebensweltlich nachvollziehbares „Reaktionsmuster auf den Axt-Angriff bei Würzburg, dessen neue Qualität die Nähe ist“<sup>8</sup>. Die alltäglichen Konsequenzen des Terrors berühren längst auch die eigene Lebenswelt:

„Der Terrorismus dieser Zeit wird weit nach vorne wirken, ins Leben jedes Einzelnen, er verlangt eine Haltung. [...] Wie mutig muss man sein, um frei zu bleiben?

<sup>5</sup> Ebd., 101.

<sup>6</sup> Vgl. KOSELLECK, REINHART, Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe, in: Koselleck, Reinhart (Hg.), *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M. 2000, 211–259.

<sup>7</sup> LOBO, SASCHA, Wir sind Terroregozentriker, in: Spiegel Netzwelt 20. Juli 2016, [www.spiegel.de/netzwelt/netzpolitik/attentate-wir-sind-alle-terroregozentriker-a-1103888.html](http://www.spiegel.de/netzwelt/netzpolitik/attentate-wir-sind-alle-terroregozentriker-a-1103888.html) (aufgerufen am 14.5.2020).

<sup>8</sup> Ebd.

Wie vorsichtig, um sicher zu sein? Kann man es überhaupt Freiheit nennen, wenn dazu das Risiko gehört, von dritter Hand zu sterben, als Opfer der Terroristen?<sup>9</sup>

In dieser Situation wird ein brillanter, zugleich aber auch höchst gefährlicher politischer Denker wieder aktuell – ein Meister aus Deutschland, der einst als Hitlers Kronjurist galt: Carl Schmitt (1888–1985). Im Anschluss an ihn lässt sich sagen: Terror ist ein jederzeit möglicher Ausnahmezustand, dessen gewaltsame „Entfesselung der reinen Feindschaft“<sup>10</sup> keine Menschen mit unantastbarer Würde kennt, sondern nur ‚unlawful combatants‘<sup>11</sup>, die man wie die antike Rechtsfigur des ‚homo sacer‘<sup>12</sup> konsequenzfrei verletzen oder gar töten kann. Offene Gesellschaften müssen auf die entsprechende Herausforderung ihrer vergleichsweise freien Lebensform souverän reagieren. Diese politische Souveränität darf ihnen nicht entgleiten, denn Schmitt zufolge gilt ja: „Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand bestimmt.“<sup>13</sup> Dass man Terroristen keine Macht über das eigene Leben einräumen darf, hat handfeste psychologische Gründe:

„Wer sich der Angst hingibt, der meidet am Anfang vielleicht nur Kaufhäuser, dann größere Menschenansammlungen, danach kleinere. Irgendwann sind ihm dann schon drei Leute zuviel, und am Ende fährt er jeden Tag direkt von der Arbeit nach Hause und weiß gar nicht mehr, was das Leben ausmacht.“<sup>14</sup>

Die beste Reaktion auf Terroranschläge ist daher eine postheroische Indifferenz, wie sie Herfried Münkler nahelegt:

„Die besteht darin, dass wir schnell vergessen. Unsere mediale Welt und ihre Unterhaltungsangebote [...] führen dazu, dass solche Anschläge, und mögen sie noch so furchtbar sein, sich nach einiger Zeit auch wieder verlieren. Und wenn eine Gesellschaft in der Lage ist, eine Weile nach einem solchen Anschlag so zu tun, als habe es ihn gar nicht gegeben, das heißt ihr Leben wieder so aufzunehmen und fortzuführen, wie sie das vorher geplant hat, dann ist das eine Erfahrung des Widerstandleistens [...], die ausgesprochen effektiv ist. Weil sich dabei herausstellt, wie schwach doch letzten Endes die angreifenden Akteure sind. Sie sind stark nur in dem Augenblick, in dem unsere [...] Nervosität, ja womöglich unsere Hysterie wie Schlagkraftverstärker wirken.“<sup>15</sup>

<sup>9</sup> WIEGAND, RALF, Klick – Die Welt hat den Terror jetzt verstanden, in: Süddeutsche Zeitung, 16./17. Januar 2016, 3.

<sup>10</sup> DERRIDA, JACQUES, Politik der Freundschaft, Frankfurt a. M. 2002, 184.

<sup>11</sup> Vgl. SCHMITT, CARL, Theorie des Partisanen, Berlin <sup>5</sup>2002, 77.

<sup>12</sup> Vgl. AGAMBEN, GIORGIO, Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben, Frankfurt a. M. 2001.

<sup>13</sup> SCHMITT, CARL, Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, Berlin <sup>8</sup>2004, 13.

<sup>14</sup> BERNDT, CHRISTINA, Entspannt euch – Seit den Gewalttaten von Würzburg, München und Ansbach greift die Angst wie ein Virus um sich, in: Süddeutsche Zeitung 30./31. Juli 2016, 3.

<sup>15</sup> MÜNKLER, HERFRIED, Im Zwischenzustand, in: Süddeutsche Zeitung, 16. November 2015, [www.sueddeutsche.de/kultur/herfried-muenkler-im-zwischenzustand-1.2739211?reduced=true](http://www.sueddeutsche.de/kultur/herfried-muenkler-im-zwischenzustand-1.2739211?reduced=true) (aufgerufen am 29. Januar 2017).

Angesichts seiner potenziellen Gefährdung ist am freiheitlichen Lebensstil einer zwar terroristisch verwundbaren, im Sinn Münklers aber eben auch starken offenen Gesellschaft festzuhalten: „Eine Gesellschaft, die sich nicht einschüchtern lässt, die Opfer aushält und ihr offenes Leben weiterlebt, ist vom Terror nicht zu besiegen.“<sup>16</sup> Karl Popper zitiert in seinem Buch „Die Feinde der offenen Gesellschaft“ (1945) überraschend aktuelle Worte aus einer bei Thukydides überlieferten Rede des Perikles:

„Unsere Stadt steht der Welt offen; wir vertreiben nie einen Fremdling. [...] Wir sind frei, genauso zu leben, wie es uns gefällt, und doch sind wir immer bereit, jeglicher Gefahr ins Auge zu sehen. [...] Wir lieben die Schönheit, ohne uns Träumen hinzugeben, und obgleich wir versuchen, unseren Verstand zu stärken, so schwächen wir doch nicht dadurch unseren Willen. [...] Wir halten das Glück für die Frucht der Freiheit und die Freiheit für die Frucht der Tapferkeit, und wir schrecken nicht vor der Gefahr des Krieges zurück.“<sup>17</sup>

Nach den Anschlägen von Paris im November 2015, in deren Kontext immer wieder gefordert wurde, Europa müsste nun seine ‚*façon de vivre*‘ verteidigen, bewiesen diese Worte eine erstaunliche gegenwartspolitische Aktualität:

„Ein Terroranschlag in Paris hat eine symbolische Bedeutung, die jeden Bürger der westlichen Welt ins Herz treffen muss. Es geht, wie sofort und zu Recht gesagt wurde, um ‚unsere Art zu leben‘. Es geht um ein welthistorisch ziemlich spätes, ziemlich einzigartiges Amalgam von Freiheit und Lebensfreude, Aufklärung und Hedonismus [...]“<sup>18</sup>

Der entgegengesetzte Terror betrifft, wie kurz darauf die Anschläge von Istanbul im Januar 2016 zeigten, nicht nur den Westen Europas:

„Paris und Istanbul mögen ein paar tausend Kilometer auseinanderliegen, aber sie sind doch Symbole einer gemeinsamen Sache. Diese freien Städte voller Lust und Leben, sie sind jetzt verwundete Körper. Sie sind Leidensgenossen.“<sup>19</sup>

Das wohl souveränste Zeichen einer zwar verwundbaren, aber dennoch starken „Macht in der Ohnmacht“<sup>20</sup> stammt von Antoine Leiris, einem französischen Journalisten, dessen Frau Hélène im November 2015 ermordet worden war:

<sup>16</sup> ULRICH, STEFAN, Kriegszone Europa, in: Süddeutsche Zeitung, 5. April 2004, 4. [www.sueddeutsche.de/politik/kommentar-kriegszone-europa-1.750416](http://www.sueddeutsche.de/politik/kommentar-kriegszone-europa-1.750416) (aufgerufen am 15.6.2020).

<sup>17</sup> Zit. nach POPPER, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, 222.

<sup>18</sup> SEIBT, GUSTAV, Reaktion auf den Terror. Der nächste Glaubenskrieg, in: Süddeutsche Zeitung, 18. November 2015, [www.sueddeutsche.de/kultur/debatte-um-werte-unsere-art-zu-leben-1.2739209](http://www.sueddeutsche.de/kultur/debatte-um-werte-unsere-art-zu-leben-1.2739209) (aufgerufen am 29. Januar 2017).

<sup>19</sup> WIEGAND, Klick, in: Süddeutsche Zeitung, 16./17. Januar 2016, 3.

<sup>20</sup> Vgl. SANDER, HANS-JOACHIM, Macht in der Ohnmacht. Eine Theologie der Menschenrechte, Freiburg i. Br. 1999.

„Freitag Abend habt Ihr das Leben eines außerordentlichen Wesens geraubt, das der Liebe meines Lebens, der Mutter meines Sohnes, aber meinen Hass bekommt ihr nicht. [...] Zugegeben, der Kummer zerreißt mich, diesen kleinen Sieg habt ihr errungen, aber er wird von kurzer Dauer sein. Ich weiß, dass [...] wir uns in jenem Paradies der freien Seelen wiederbegegnen werden, zu dem ihr niemals Zutritt haben werdet. Wir sind zwei, mein Sohn und ich, aber wir sind stärker als alle Armeen der Welt. Ich will euch jetzt keine Zeit mehr opfern, ich muss mich um Melvil kümmern, der gerade aus seinem Mittagsschlaf aufgewacht ist. Er ist gerade mal siebzehn Monate alt; er wird seinen Nachmittagssnack essen wie jeden Tag, dann werden wir wie jeden Tag zusammen spielen, und sein ganzes Leben lang wird dieser kleine Junge euch beleidigen, weil er glücklich ist und frei. Denn, nein, auch seinen Hass bekommt ihr nicht.“<sup>21</sup>

## 2. Carl Schmitt – ‚homophile‘ Dissoziationen der Feindschaft

Carl Schmitt war ein deutscher Partisan des Weltgeistes, dessen zum Teil analytisch herausragende, in seinen Konsequenzen jedoch brandgefhrliche Theorie souveräner Entscheidung über den Ausnahmezustand entlang klarer Unterscheidungen von Freundschaft und Feindschaft im gegenwärtigen Terror, aber auch in der politischen Reaktion darauf zunehmend an Bedeutung gewinnt. So stellt auch die Politik der gegenwärtigen US-Administration eine massive Bewährungsprobe für das Konzept einer universalen Kommunikationsgemeinschaft im herrschaftsfreien Diskurs dar – Donald Trump markiert die dezisionistische Grenze aller bürgerlich-liberalen Diskursivität à la Jürgen Habermas. Er simuliert die scheinbar wiedergewonnene Handlungsmacht politischer Führung („take back control“) mittels einer „Erfindung des Feindes“<sup>22</sup>, die unsere globale Ordnung der Dinge ganz im Sinne Schmitts zu „re-politisieren“<sup>23</sup> ver-

<sup>21</sup> LEIRIS, ANTOINE, *Meinen Hass bekommt ihr nicht*, München 2016, 59–61. Allein die hier angedeutete Eschatologie einer ausgleichenden Gerechtigkeit für Täter und Opfer wäre es wert, wissenschaftstheologisch ausgewertet und weiterverfolgt zu werden.

<sup>22</sup> DERRIDA, *Politik der Freundschaft*, 125.

<sup>23</sup> Ebd. Liberalismus ist für Schmitt eine „Negation des Politischen“ (SCHMITT, CARL, *Der Begriff des Politischen*, Berlin 2002, 69). Wenn er 1932 von „ganz unliberalen, weil wesentlich politischen und sogar zum totalen Staat führenden Kräften der Demokratie“ (ebd., 68) spricht, so denkt man angesichts dieses „Gegensatzes von Liberalismus und Demokratie“ (ebd., 69) bzw. liberalem Republikanismus und illiberaler Demokratie im gegenwärtigen politischen Kontext unweigerlich an die USA – was Hillary Clinton paradoxer Weise als eine ‚Republikanerin‘ und Donald Trump als einen ‚Demokraten‘ erscheinen lässt (vgl. RABE, JENS-CHRISTIAN, *Damit nicht gleich alle Stricke reißen. Mit Gewaltenteilung und liberalen Freiheiten kann es schnell vorbei sein – im Namen des Volkes*, in: *Süddeutsche Zeitung*, 22. Dezember. 2016, [www.sueddeutsche.de/kultur/debatte-damit-nicht-gleich-alle-stricke-reissen-1.3306545](http://www.sueddeutsche.de/kultur/debatte-damit-nicht-gleich-alle-stricke-reissen-1.3306545); aufgerufen am 12.5.2020).

sucht. Dessen zentrales politiktheoretisches „Axiom“<sup>24</sup> besteht in jener „Unterscheidung von Freund und Feind“<sup>25</sup> in Krieg und Frieden, durch die er das Politische als solches definiert:

„Wo Krieg und Feindschaft sicher bestimmbare [...] Erscheinungen sind, kann alles, was nicht Krieg ist [...]: Friede, was nicht Freund ist [...]: Feind heißen. Umgekehrt: Wo Friede und Freundschaft [...] das Gegebene sind, kann alles, was nicht Friede ist: Krieg, und was nicht Freundschaft ist: Feindschaft werden. Im ersten Fall ist der Friede, im zweiten Fall der Krieg von dem bestimmt Gegebenen her negativ bestimmt. Im ersten Fall ist aus demselben Grunde Freund der Nicht-Feind, im zweiten Falle Feind der Nicht-Freund.“<sup>26</sup>

Das Politische bezeichnet für Schmitt „kein eigenes Sachgebiet, sondern nur den *Intensitätsgrad* von Assoziation oder Dissoziation“<sup>27</sup>, wobei in dessen alles einschließenden Totalität Freundschaft und Feindschaft den jeweils „äußersten Intensitätsgrad“<sup>28</sup> von Assoziation oder Dissoziation markieren. Beide repräsentieren eine Intensität, in der buchstäblich alles politisch werden kann, sobald es in den Horizont des Ausnahmezustands gerät: „Das Politische ist das Totale.“<sup>29</sup> Schmitt bestimmt es von jenem Ernstfall her, welcher den Krieg als eine Schlüsselmetapher für das Politische im Extrem seiner möglichen Intensitäten erweist: „Politik ist die Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln“<sup>30</sup>. Diese Umkehrung des geflügelten Wortes von Clausewitz offenbart die Permanenz jenes ewigen Widerstreits, dessen fundamentale Differenzen keine schlichtende Metainstanz kennen<sup>31</sup> – eine prinzipiell richtige Auffassung, die bei Schmitt ihr wohl gefährlichstes denkbare Extrem findet: „Der Krieg der absoluten Feindschaft kennt keine Hegung.“<sup>32</sup> Der Jurist benennt aber auch die mögliche Gegenposition zu diesem Ernstfall des Politischen:

„Die Hegung und klare Begrenzung des Krieges enthält eine Relativierung der Feindschaft. Jede solche Relativierung ist ein großer Fortschritt im Sinne der Menschheit.“<sup>33</sup>

<sup>24</sup> DERRIDA, Politik der Freundschaft, 125

<sup>25</sup> SCHMITT, CARL, Der Begriff des Politischen, Berlin 72002, 26.

<sup>26</sup> Ebd., 105.

<sup>27</sup> Ebd., 38.

<sup>28</sup> Ebd., 27.

<sup>29</sup> Vgl. SCHMITT, Politische Theologie, 7.

<sup>30</sup> FOUCAULT, MICHEL, In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesung am Collège de France 1975–1976, Frankfurt a. M. 1999, 26.

<sup>31</sup> Vgl. BAUER, CHRISTIAN, Differenzen der Spätmoderne? Theologie vor der Herausforderung der Gegenwart, in: Gärtner, Stefan u. a. (Hg.), Praktische Theologie in der Spätmoderne. Herausforderungen und Entdeckungen, Regensburg 2013, 27–47.

<sup>32</sup> SCHMITT, Theorie des Partisanen, 56.

<sup>33</sup> SCHMITT, Der Begriff des Politischen, 11.



Die politische Ökonomie von Freundschaft und Feindschaft ist bei Schmitt prinzipiell asymmetrisch strukturiert. Sie bilden eine politische Grunddifferenz, die er selbst nur *dissoziierend* von der Feindschaft her, nicht aber *assoziierend* von der Freundschaft her zu denken vermag. Freundschaft ist für ihn primär nicht eigenständig definierbare Nicht-Feindschaft – und die „feindliche Frage“<sup>34</sup> danach ist Derrida zufolge eine „verletzende und verletzte Frage, eine Verletzungsfrage“<sup>35</sup>:

„Ich stelle sie mir erst, wenn sie auf mich einstürzt, im Angriff und in der Kränkung. Im Verbrechen oder in der Beschädigung oder im Vorwurf. Die Frage verletzt mich, sie ist eine in mir selbst aufbrechende Wunde.“<sup>36</sup>

### 3. Jacques Derrida – ‚heterophile‘ Assoziationen der Freundschaft

Jacques Derrida denkt die Freund-Feind-Differenz ebenso asymmetrisch wie Carl Schmitt – nur eben *assoziierend* von der Freundschaft her. Dabei hat er eine Etymologie auf seiner Seite, auf die auch Schmitt verweist: in romanischen Sprachen wird der Feind „nur negativ bestimmt als Nicht-Freund“<sup>37</sup> – so zum Beispiel im Lateinischen („amicus – inimicus“<sup>38</sup>), im Italienischen („amico – nemico“<sup>39</sup>) oder im Französischen („ami – ennemi“<sup>40</sup>). Mit seinem Buch „Politiques de l’amitié“ (1994) dekonstruiert Derrida in entsprechender Weise Schmitts bereits zitiertes Werk „Der Begriff des Politischen“ (1932), wobei das politische Zeugnis der Freundschaft („philia“) für ihn weniger eine Angelegenheit unter Gleichen („Homophilie“) als vielmehr unter Ungleichen („Heterophilie“) ist. Schmitt hingegen stellt das Politische prinzipiell unter ein dissoziierendes „Gesetz der Homophilie und des Autochthonen“<sup>41</sup>, dessen Exklusionen zugleich auf „staatsbürgerliche Gleichheit (Isonomie)“<sup>42</sup> und „Gleichheit der Geburt (Isogonie)“<sup>43</sup> gegründet sind. Karl Popper identifizierte dieses Denken einer Tribalisierung im Sinne einer politisch dissoziierenden My-tribe-Ideologie als einen wesentlichen Gegensatz zur offenen Gesellschaft:

<sup>34</sup> DERRIDA, Politik der Freundschaft, 206.

<sup>35</sup> Ebd., 211.

<sup>36</sup> DERRIDA, Politik der Freundschaft, 206.

<sup>37</sup> SCHMITT, Der Begriff des Politischen, 105.

<sup>38</sup> Ebd.

<sup>39</sup> Ebd.

<sup>40</sup> Ebd.

<sup>41</sup> DERRIDA, Politik der Freundschaft, 154.

<sup>42</sup> Ebd.

<sup>43</sup> Ebd.

„Eine geschlossene Gesellschaftsordnung ähnelt immer einer Herde oder einem Stamm; sie ist eine halborganische Einheit, deren Mitglieder durch halbbiologische Bande [...] zusammengehalten werden [...], [...] nicht bloß durch abstrakte soziale Beziehungen wie Arbeitsteilung, Gütertausch, sondern durch konkrete physische Beziehungen [...].“<sup>44</sup>

Derrida möchte in seiner doppelten „Entgegnung auf das Projekt Carl Schmitts“<sup>45</sup> die Demokratie genau dieser „autochtonen und homophilen Verwurzelung“<sup>46</sup> entreißen. Zum einen im Sinne einer „notwendigen Entpolitisierung“<sup>47</sup>, die sich in keinen absoluten Gegensatz von Freundschaft und Feindschaft drängen lässt. Und zum anderen im Sinne eines „Versuchs, durch diese Entpolitisierung“<sup>48</sup> eine „andere Politik, eine andere Demokratie zu denken“<sup>49</sup> – eine „kommende und im Kommen bleibende Demokratie“<sup>50</sup>, welche die sozialen Bande von Klassenzugehörigkeit, Herkunft und Geschlechtlichkeit sprengt. Schon die athenische Demokratie hatte sich durch den Ausschluss von Sklaven, Frauen und Fremden homogenisiert. Sie gilt es im Sinne einer universalen „Idee der Gerechtigkeit“<sup>51</sup> auf eine kommende Demokratie hin zu öffnen, welche die „Freundschaft aus und von einer das Recht transzendierenden Gerechtigkeit“<sup>52</sup> in politische Prozesse überführt: „Die Gerechtigkeit bleibt im Kommen, sie muss noch kommen, sie hat, sie ist Zukunft, sie ist die Dimension ausstehender Ereignisse, deren Kommen irreduktibel ist.“<sup>53</sup> Sein eigenes philosophisches Projekt einer Dekonstruktion aller Dinge bis an den Ursprung ihrer anfänglichen *différance* („keine Dekonstruktion ohne Demokratie und keine Demokratie ohne Dekonstruktion“<sup>54</sup>) weiß Derrida mit diesen politischen Optionen verknüpft:

„Sie würde sich auf das Vertrauen, den Kredit, den Glauben [...] richten, die man der Abstammung, der Geburt und der Herkunft [...] zuteil werden lässt [...]. Nicht, um Krieg gegen sie zu führen oder in ihnen das schlechthin Böse auszumachen, sondern um eine Politik, eine Freundschaft, eine Gerechtigkeit zu leben, an deren Anfang der Bruch mit ihrer naturhaften Homogenität [...] steht. Die also dort anfangen, wo der Anfang eine Spaltung und einen Aufschub [...] zeitigt. Die damit anfan-

<sup>44</sup> POPPER, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, 207.

<sup>45</sup> DERRIDA, *Politik der Freundschaft*, 154.

<sup>46</sup> Ebd.

<sup>47</sup> Ebd., 155.

<sup>48</sup> Ebd.

<sup>49</sup> Ebd.

<sup>50</sup> Ebd., 154.

<sup>51</sup> DERRIDA, JACQUES, *Gesetzeskraft. Der ‚mystische Grund der Autorität‘*, Frankfurt a. M. 1991, 52.

<sup>52</sup> DERRIDA, *Politik der Freundschaft*, 249.

<sup>53</sup> DERRIDA, *Gesetzeskraft*, 52.

<sup>54</sup> DERRIDA, *Politik der Freundschaft*, 156.