

Hans-Georg Pott

Feinde, es gibt keine Feinde! – Derridas *Politiques de l'amitié* als Replik auf die Wende 1989/90

Die Überlegungen zu „Politiken der Freundschaft“¹ durchqueren die Wendezeiten 1989 und 1990, sie gehen in der Beschäftigung mit den Problemen des Nationalismus, des Fremden, des Theologisch-Politischen in die achtziger Jahre zurück. Diese Durchquerung macht diese Schrift zu einem ausgezeichneten Dokument der Wende, wenn auch, was wenigstens andeutungsweise geschehen soll, das unmittelbarste Zeugnis für eine vom *Ereignis* der Wende erzwungene Auseinandersetzung die beiden Vorträge vom April 1993 hinzuzuziehen sind, die unter den Titeln *Wither marxism?* und *Spectres de Marx*, zu deutsch: Die Gespenster von Marx, aber auch die Spektren, im Sinn von die verschiedenen Facetten, von Marx² eine Trauerarbeit und eine neue Internationale ankündigen.

Ich muss ein Referat darüber an dieser Stelle ausklammern, nicht ohne zu betonen, dass die Frage „Wither marxism?“, also „Wohin geht der Marxismus?“ oder auch wie ich sagen würde „Wohin mit dem Marxismus?“ ein nachdenkenswertes Thema bleibt, zumal die ‚Gespenster von Marx‘ weiterhin umgehen, ohne dass doch die Mächte Europas sonderlich viel Angst davor hätten.

Derrida geht es in allen diesen Arbeiten seit der ‚Wende‘³ um den Begriff der Demokratie und zwar um jene Dimension dieses Begriffs, die von Neokapitalismus und Neoimperialismus unterschlagen wird, nämlich die „sympathische, republikanische und universelle Brüderlichkeit“ die immer in der Gefahr steht „jederzeit das Symbolische des Blutes wiederkehren [zu] lassen, die Nation, die Ethnie [...]“⁴. Ich werde nur die Schrift über die Freundschaften einer möglicherweise dekonstruktiven Lektüre unterziehen, einer Lektüre, die vom Gespenst Derridas heimgesucht sein wird, der seit dem 8. 10. 2004 als reiner Geist umgeht.

Diese Durchquerung lässt die Unsicherheiten wachsen, zu bestimmen, von welchem „öffentlichen Diskurs“, den das Tagungsprogramm ankündigt, die Rede sein soll. Zweifellos

¹ J. Derrida, *Politique de l'amitié*, erschienen Paris 1994, deutsche Übersetzung *Politik der Freundschaft*, Frankfurt/Main 2002.

² J. Derrida, *Marx' Gespenster*, Frankfurt/Main 1995.

³ Es wären noch *Force de Loi*, 1990, dt. *Gesetzeskraft* 1991, und *L' autre cap suivi de La démocratie ajournée*, *Das andere Kap* und *Die vertagte Demokratie*, *Zwei Essays zu Europa*, dt. 1992, hinzuzufügen.

⁴ Interview mit Robert Maggiori. In: *Le cahier livres de Libération*, Jeudi, 24 nov. 1994, pp.I-III.

findet hier und heute ein öffentlicher Diskurs in Mitteleuropa statt, ein Diskurs über das Damalige und die seither geführten Diskurse über das damalige Ereignis der Wende. Und was ist die ‚Wende‘ anderes als ein Diskurs, die Feststellung eines Ereignisses, das in seiner Einzigartigkeit nicht festzustellen ist? In meinem Diskurs überlagern sich also zwei Zeiten: damals – heute; denn die Diskurse von damals sind schon die von gestern, überholt, widerlegt, vergessen, erinnert im Heute.

Wir erinnern uns an Bilder, Szenen der Verbrüderung (oder Verschwesterung, aber das sagen wir nicht), oder gar an Selbsterlebtes.

Und wer immer auch sagte: ‚O meine Freunde, es gibt keinen Freund‘, ja selbst, *oder* selbst, ‚O Feinde, es gibt keinen Feind‘ – die nüchterne und trockene logische Analyse dieser Aussagen belehrt uns darüber, dass er noch keinen Freund, aber schon keinen Feind mehr hat. Oder, zur Zeit, umgekehrt. Als hätte einer, vielleicht, den Feind verloren und sich nur die Erinnerung an ihn bewahrt, den Schatten eines alterslosen Gespenstes, aber bislang weder Freundschaft erfahren noch den Freund gefunden. Und weder einen Namen für ihn noch einen Namen für sie.⁵

Und dann das Beispiel im Konjunktiv:

Wenn wir nicht fürchten würden, die Dinge zu schnell auf eine entschiedene Wirklichkeit festzulegen, könnten wir, nur um ein Kap ins Auge zu fassen, ein massives Beispiel anführen [...]. Seit dem, was eine naive Zeitrechnung auf den ‚Berliner Mauerfall‘ und das ‚Ende des Kommunismus‘ datiert, stünden die ‚parlamentarischen-Demokratien-des kapitalistischen-Westens‘ mit einem Mal ohne Hauptfeind da. Die Effekte dieser Destrukturierung wären unabsehbar. Um sich zu rekonstituieren, würde das fragliche ‚Subjekt‘ sich neue, stärkere Feindschaften suchen, die nationalstaatlichen ‚Kleinkriege‘ vervielfältigen, um jeden Preis Identitätsbestrebungen und völkermörderische Absichten nähren, würde es versuchen, sich wieder aufzurichten und zu Kräften zu kommen, indem es sich wo immer es ihrer noch habhaft werden kann, neue Feinde entgegensetzt: China, den Islam? Feinde, ohne die es, wie ein Carl Schmitt gesagt hätte, wir werden noch darauf kommen, zum Verlust des Politisch-seins käme, ohne die es schlicht und einfach entpolitisiert würde.⁶

Wer sind wir, ohne Freund noch Feind? Damals wie heute eine beunruhigende Frage. Eine Frage, die uns seltsam ortlos werden lässt, ereignet in einer (damals) aus den Fugen geratenen Zeit / Welt / Geschichte; heute gewaltsam wieder eingerenkt. Wir (aber wer ist dieses wir? ich nicht) wissen wieder, wer der Feind ist: dem islamistischen Terror sei es gedankt. Es kann wieder Hegemonialpolitik gemacht werden. Während Fukuyamas ‚Wende-Buch‘ über das Ende der Geschichte, auf das ich gleich zu sprechen komme, heute zurecht vergessen ist, kehrt ein anderer wieder, der in der Zeit des Ost-West-Gegensatzes allerdings untergründig immer anwesend war: im Triumphzug eines unehrenhaften Angedenkens Carl Schmitt, ein global operierendes Gespenst offenbar. Derrida, der ihm viel Platz einräumt, beruhigt in einer langen Fußnote seine linken Anhänger, indem er eine politisch korrekte Stellungnahme zu Carl Schmitt abgibt.⁷

⁵ Derrida 2002, a.a.O., S. 113f.

⁶ Ebd., S. 114.

⁷ Vgl. ebd., S. 123f., Anm. 4.

Wir hätten also auch von einem zweiten Wendeereignis zu sprechen, das mit dem von 89/90 unmittelbar zusammenhängt, dem vom ‚11. September‘ und von der technisch-politisch-sozialen Maschinerie der Massenmedien mitsamt all der Rhetorik, Axiomatik, Logik und dem ganzen Interpretationssystem von Begriffen und Bewertungen, die diese ‚Ereignisse‘ konstruieren.⁸

Zunächst aber zu dem in allen diesen medialen Veranstaltungen und Diskursen scheinbar verloren gegangenen Thema, dem der Freundschaft und der Brüderlichkeit sowie der unterdrückten und verdrängten Schwesterlichkeit.

Derrida unternimmt es im Ausgang von Aristoteles ‚O meine Freunde, es gibt keinen Freund‘ und Nietzsches ‚Freunde, es giebt keine Freunde!‘ so rief der sterbende Weise; ‚Feinde, es giebt keine Feinde!‘ ruf ich, der lebende Thor.“⁹ die Geschichte unserer Kultur am politischen Beispiel des Gegensatzes Freund/Feind als die griechische, jüdische und christliche Geschichte zu dekonstruieren. Verkehrungen von Freund und Feind in einer aus den Fugen geratenen Welt, einer ‚time out of joint‘, um mit Hamlet zu sprechen; aber Allah und Gott sei es gedankt, die Welt, die Öffentlichkeit weiß wieder, wer der Feind ist, die Schurken sind benannt. Über die ‚Schurkenstaaten‘ wäre ebenfalls an anderer Stelle zu reden. Hier nur der Hinweis, dass ‚die Frage einer weltweiten, internationalen, zwischenstaatlichen und vor allem überstaatlichen Demokratisierung [...] eine ganz und gar dunkle Zukunftsfrage‘¹⁰ bleibt. Ein Freund des Denkens, ich lade sie ein, Freunde des Denkens, dieses Denkens, dieses Denkers zu sein oder zu werden, wird sich nicht damit beruhigen können. Wir gehören immer noch der Zeit dieser Umwälzung an, dieses ‚out of joint‘, die, nun anders gedacht als in den Bahnen von Carl Schmitt,

nichts anderes ist als eine ungeheure Erschütterung der Struktur oder Erfahrung der *Angehörigkeit* und *Zugehörigkeit* selbst. Also des Eigenen, der miteinander geteilten Eigenschaften, der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft, Religionsgemeinschaft, Familie, Ethnie, Nation, Heimatland, Vaterland, Staat, die Menschheit selbst, das öffentliche oder private Lieben [*aimance*] aus Liebe oder Freundschaft.¹¹

Derrida spricht von einer Erschütterung der Struktur oder Erfahrung der Angehörigkeit und Zugehörigkeit. Wir alle kennen die Klagen und die Warnungen über den Verlust der Werte: der Familie, des Vaterlandes, der Heimat und ebenso die zum Scheitern verurteilten Beschwörungen einer Restauration (Kommunitarismus, Patriotismus etc.), die niemals

⁸ Vgl. dazu J. Habermas, J. Derrida, *Philosophie in Zeiten des Terrors*, Berlin Wien 2004.

⁹ F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches I*, Nr. 376. In: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari, Berlin 1967, IV. Abt., Bd. 2, S. 269.

¹⁰ J. Derrida, *Das Recht des Stärkeren (Gibt es Schurkenstaaten?)*. In: Ders., *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*, Frankfurt/Main 2003, S.115.

¹¹ Derrida 2002, a.a.O., S. 119.

funktionieren. „Leuchttürme ohne Küste“¹² hat Derrida diese Warnungen genannt. Denn es ist das, „was sich ereignet: daß es kein Haus mehr gibt“¹³, und das heißt auch keine fraglos geltenden Wertgemeinschaften. Es gibt keinen Freund mehr und es gibt keinen Feind mehr. Geliebter Feind. Ist aber nicht die Vorstellung eines nicht identifizierbaren, gestaltlosen Bösen noch viel schrecklicher? (Wir werden darauf zum Schluss noch einmal zurückkommen.)

Nietzsches Aphorismus Nr. 376 im ersten Band von *Menschliches, Allzumenschliches* spricht von zwei Zeiten, der Vergangenheit und der Zukunft.

– Und so wollen wir es miteinander aushalten, da wir es ja mit uns aushalten; und vielleicht kommt Jedem einmal die freudigere Stunde, wo er sagt:
 ‚Freunde, es giebt keine Freunde!‘ so rief der sterbende Weise; [nämlich Aristoteles, von ihm aus beginnt die Rede, deren Echo, Derrida zeigt es, das Abendland durchklingt]
 ‚Feinde, es giebt keinen Feind!‘ – ruf ich, der lebende Thor.¹⁴

Dieser Aphorismus steht in dem Kapitel *Der Mensch im Verkehr* und ist überschrieben: *Von den Freunden*. Wenn man, sagt Nietzsche, davon ausgeht, wie unterschiedlich die Menschen und ihre Meinungen, selbst die unserer Freunde, sind, wie viel Grund es zu Missverständnissen und Feindschaften gibt, so wird man „die Bitterkeit und Schärfe jener Empfindung los, mit der jener Weise [also Aristoteles] rief: ‚Freunde, es giebt keine Freunde!‘“¹⁵ Und so lässt sich der Aphorismus Nietzsches als einer zur Lebensklugheit begreifen, der nachgerade helfen könnte, die Entzweigungen und Verbrüderungen von Feinden und Freunden ‚nach der Wende‘ erträglich zu machen; denn er fährt fort:

Er wird sich vielmehr eingestehen: ja es giebt Freunde, aber der Irrthum, die Täuschung über dich führte sie dir zu; und Schweigen müssen sie gelernt haben, um dir Freund zu bleiben; denn fast immer beruhen solche menschlichen Beziehungen darauf, dass irgend ein paar Dinge nie gesagt werden, ja dass an sie nie gerührt wird; kommen diese Steinchen aber in`s Rollen, so folgt die Freundschaft hinterdrein und zerbricht.¹⁶

Die Freundschaft wird durch das Schweigen bewahrt. Sie spricht die Wahrheit aus, dass man die Wahrheit besser nicht sagen sollte. Denn in Wahrheit ist alle Freundschaft abgründig grundlos.¹⁷ „Das Gebot“, sagt Derrida, „und das Rätsel der Scham sind nicht fern“¹⁸ und vielleicht sollte man von hier aus eine neue Freundschaft, Brüderlichkeit und Schwesterlichkeit denken, voller Abscheu über die Schamlosigkeit der massenmedial inszenierten öffentlichen Beichten und Bekenntnisse und jenseits aller Gründe, die Gemeinschaft in der Natur, dem Volk, dem Blut-und-Boden, der Familie, dem Staat, der

¹² Derrida 2002, a.a. O., S. 119

¹³ Ebd., S. 120.

¹⁴ Nietzsche, a.a.O., S. 269.

¹⁵ Ebd., S. 269.

¹⁶ Ebd., S. 269.

¹⁷ Vgl. Derrida 2002, a.a.O., S. 85.

¹⁸ Ebd., S. 88.

Partei verankern. Eine andere, eine abgründige Freundschaft, die verschwiegen spricht, „diskontinuierlich, aphoristisch, elliptisch – gerade die zerklüftete Zeit, die es braucht, um die zu verbergende Wahrheit einzubekennen, sie einzubekennen, indem man sie verbirgt [...]“.¹⁹

Aber wie steht es mit uns hier in der Mitte Europas umgeben von Freunden? Was ist überhaupt ein Freund? Ein neuer Begriff des Politischen wird undeutlich vorerst sichtbar, auf jeden Fall die Notwendigkeit, einen neuen Begriff des Politischen zu denken. Noch bewegen wir uns in alten Bahnen: das Haus Europa, das alte Europa, unsere Freunde in Europa. Ich müsste in der Tat von Europa sprechen, dem kommenden Europa und – mit Derrida – der „*démocratie à venir*“.

Die Frage nach der Angehörigkeit oder Zugehörigkeit als die politische Frage schlechthin: sie umfasst als *die Frage des Politischen schlechthin*, insofern die Bahnen und Bahnungen von Freund/Feind und also die von Carl Schmitt verlassen werden, die nach der Gerechtigkeit, der Freiheit und der Brüderlichkeit und die Geschlechterdifferenz überspringend auch der Schwesterlichkeit. Man hört: ein unsicheres Wort auf dem Feld des Politischen. Denn allzu sehr ist in der Geschichte Alteuropas der Begriff der Freundschaft als Brüderlichkeit vom Diskurs des Männlichen, Familialen, Ethnischen oder Nationalen beherrscht gewesen – zurückgehend auf den Begriff der Blutsbrüder; und vielleicht wäre aus dem ‚freien‘ Begriff der Schwesterlichkeit, ‚frei‘, weil nicht beherrscht von der Geschichte, ein neues Modell der Demokratie zu entwickeln. Dem wohnt ein Moment von radikaler Sprengkraft inne, wurzelt doch die Brüderlichkeit mit allen heldischen und soldatischen Tugenden zutiefst in der Familie, dem Stamm, alles in allem dem, was mit der Symbolik des Blutes durchtränkt ist: der Blutrache, der Familienehre und Familienschande. Die Schwester war und ist nicht mehr als ein Sonderfall des Bruders. Machen wir uns klar: der Gedanke der Brüderlichkeit ist der der Gleichheit: gleiches Blut oder gemeinschaftlicher Geist einer Truppe (von Soldaten oder Klerikern) oder einer Nation. Will man im Begriff der Schwesterlichkeit eine neue Demokratie denken, so kann er nur aus der Fremdheit und Heterogenität des Anderen gewonnen werden.

Wir müssen statt dessen, da wir nicht von dieser kommenden Demokratie sprechen wollen, auf den damals verloren gegangenen Feind zurückkommen, einen lieb gewonnen Feind, wie ein Freund fast, welcher der eigenen Gestalt Namen und Identität gab. Im Namen der Freiheit ... immer noch. Also wieder Carl Schmitt, der Theodor Däubler zitiert, die beide Derrida

¹⁹ Derrida 2002, a.a.O., S. 86.

zitiert: „Der Feind [...] ist ,unsre eigne Frage als Gestalt.’“²⁰ Der Feind, das ist man (sich) selbst, den gönnt man sich. Im Aphorismus 531 von *Menschliches, Allzumenschliches I*, sagt Nietzsche: „*Das Leben des Feindes*. – Wer davon lebt, einen Feind zu bekämpfen, hat ein Interesse daran, dass er am Leben bleibt.“²¹ Osama bin Laden darf nicht sterben. Der Teufel selbst darf nicht sterben. Sonst geht alle Religion zugrunde.

Für Deutschland und Europa war der real existierende Sozialismus der ideale Feind: Feindschaft ohne Xenophobie, ohne Fremdenfeindlichkeit, der Feind waren wir ja selber: die geteilten Deutschen. Nachdem wir vereint waren, merkten wir dann, dass wir uns fremd geworden waren. Fremde im eigenen Land – aber diese Kategorien gelten nicht mehr in der alten Weise. Was ist das Eigene des eigenen Landes: Deutschland, Europa? Das war der ideale Feindesbegriff von Carl Schmitt: Feindschaft ohne persönliche Feindseligkeit, *hostis* nicht *inimicus*. Umdeutung des „Liebet eure Feinde“ (Matth. 5,44); ich kann meinen Feind als Mensch lieben und ihn als *hostis* töten. Dieser Umdeutung bedarf alles Soldatentum. Derrida zitiert Carl Schmitt:

Auch ist in dem tausendjährigen Kampf zwischen Christentum und Islam niemals ein Christ auf den Gedanken gekommen, man müsse aus Liebe zu den Sarazenen oder den Türken Europa, statt es zu verteidigen, dem Islam ausliefern. Den Feind im politischen Sinne braucht man nicht persönlich zu hassen, und erst in der Sphäre des Privaten hat es einen Sinn, seinen ‚Feind‘, d.h. seinen Gegner, zu lieben.²²

Europa und der Islam, die Schlacht um das Politische, auch das ist ein Thema für sich. Und innerhalb und außerhalb der Bahnen und Bahnungen von Carl Schmitt wiederum: Sind die Islamisten unsere Brüder und Schwestern? Gehören sie dazu zu einer universellen Demokratie der Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit?

Das Buch der Wende, nach der Wende, das 1992 in Deutschland einen ebenso kurzen wie nachhaltigen Medienauftritt hatte und im Anschluss an Hegel und Marx und Kojève das Ende der Geschichte und das Evangelium der liberalen Demokratie verkündete, tilgt kurzerhand die Islamisten und die Brüderlichkeit.

Heute jedoch besteht zumindest außerhalb der islamischen Welt ein allgemeiner Konsens darüber, daß die liberale Demokratie die vernünftigste Form der Regierung ist, das heißt die Staatsform, in der rationale Begierde oder rationale Anerkennung am besten verwirklicht werden.²³

Derrida bemerkt dazu in einer Fußnote in *Marx' Gespenster*:

Eine so summarische und nachlässige Bemerkung, die *heute* das Problem einer islamischen Ausnahme dergestalt nebenbei, durch Übergehung regelt, entlarvt sich selbst. Sie lässt das Wasser erkennen, in dem dieser Diskurs seine Legierung aus Intoleranz und Verwirrung hart werden lässt.²⁴

²⁰ Derrida 2002, a.a.O., S. 224.

²¹ Nietzsche, a.a.O., S. 338.

²² Derrida 2002, a.a.O., S. 131.

²³ F. Fukuyama, *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?* München 1992, S. 291.

²⁴ Derrida 1995, a.a.O., S. 103, Anm. 21.

Mit der Französischen Revolution, so Fukuyama, seien die christlichen Ideale der Freiheit und Gleichheit im Prinzip verwirklicht worden. Damit sei die Geschichte ans Ende gekommen, denn sie ‚endet‘ in der universellen liberalen Demokratie für den größten Teil der Menschheit. Heute gibt es leider nur ein paar Nachzügler und Uneinsichtige. Aber das ändert an der geschichtsphilosophischen Struktur nichts. Fukuyama geht auf einen durch Kojève gelesenen Hegel zurück. Einerseits ermöglicht die technisch-wirtschaftliche Produktion die Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse, andererseits entspringt aus dem Kampf um Anerkennung (Kojève hatte ja in erster Linie das „Herr-und-Knecht“-Kapitel aus der *Phänomenologie des Geistes* gelesen) die liberale Demokratie, weil sie die Autonomie der freien Individuen garantiert, die immer wieder mit dem Prinzip der Gleichheit austariert werden muss. Es interessieren hier zwei Auffälligkeiten, die zu Derrida überleiten. Einmal die Unterschlagung der Brüderlichkeit, die Derrida meines Erachtens dazu bewegt, das Thema der Freundschaft in den Mittelpunkt einer politischen Philosophie zu stellen, das unmittelbar dem Problem des Kampfes um Anerkennung entspringt; denn neben der Befriedigung »natürlicher« materieller Bedürfnisse begehrt der Mensch (und das macht ihn zum Menschen) das Begehren des Anderen, das heißt er will anerkannt werden. Nun sind sich Fukuyama und Derrida darin einig, dass diese Anerkennung weder auf familiären, religiösen noch ethnischen Zugehörigkeiten beruhen darf, sondern eine freie, universale und gleiche Anerkennung sein muss (und hier sind beide Erben der Aufklärung) – und die gewährleiste, so Fukujama, der liberale Staat; das sei das Eschaton einer kommenden Demokratie, einer „*démocratie à venir*“, so Derrida. Damit ist in einer dialektischen Gedankenfigur eine gespaltete, differente *Gegenwart* gemeint und nicht eine Zukunft. Es ist ein Aufschub im Jetzt, das Messianische ohne Messianismus (hier wäre der Unterschied zu Benjamin, woher er es hat, herauszuarbeiten). Die Erwartung ist entscheidend, nicht das Kommen des Messias, der, wenn er käme, das Messianische gerade zerstören würde. Er darf also nicht kommen. Politisch relevant und folgenreich ist die daraus entspringende Differenz von relativer und absoluter Gastfreundschaft. Es ist der Platz, der beim Passah-Mahl für den Propheten Elias freigehalten wird, wenn die anderen Gäste Platz genommen haben:

[die] vorbehaltlose Gastfreundschaft und Willkommensgruß, die der absoluten Überraschung des *Eintreffenden* im vornhinein (!) gewährt werden [muss], ohne das Verlangen einer Gegenleistung oder einer Verpflichtung gemäß den Hausverträgen irgendeiner Empfangsmacht (Familie, Staat, Nation, Territorium, Boden und Blut, Sprache, Kultur im allgemeinen, selbst Menschheit), *gerechte* Öffnung, die auf jedes Besitzrecht verzichtet, messianische Öffnung [...] – und das ist der Ort der Spektralität oder der Gespenstigkeit selbst.²⁵

²⁵ Derrida 1995, a.a.O., S. 110.

Derrida ist kein Phantast; er weiß, dass ein Staat Gastfreundschaft immer nur als relative gewähren kann (in der Asylgesetzgebung, den Gesetzen der Einwanderung etc.). Ohne ein solches Ideal einer absoluten Gastfreundschaft hätte man aber „nicht einmal eine Idee des Anderen, der Andersheit des Anderen“²⁶, das heißt dessen, der in unser Leben tritt, ohne eingeladen worden zu sein.

Aber war das nicht die Vision, das Ziel, das Eschaton des Marxismus und Kommunismus? Dieses Eschaton gehört zu den Gespenstern von Marx, es ist eines von mehreren, wie Derrida betont, das Gespenst der Zukunft. „Ohne das wird es keine Zukunft geben. Nicht ohne Marx, keine Zukunft ohne Marx.“²⁷ Es geht also auch um das Erbe von Marx und des Marxismus nach dem Ende der Geschichte des Marxismus, der ideologischen Staatsapparate, der Parteien und Doktrinen. Den Knoten von Marxismus und Dekonstruktion bildet: das messianische Erbe. Ist nicht in einer gewissen Weise die Wende selbst ein messianisches Ereignis gewesen? Ein Ereignis, singulär, unerwartet und unerwartbar und ganz anders, nämlich ganz anders als die Doktrinen es sich immer vorgestellt hatten, Anlass zu jubulatorischen Augenblicken und zu frohen Botschaften, Veränderung der Welt. – Sie erinnern sich an die elfte These über Feuerbach, den Anfang des „Kommunistischen Manifests“ und den Anfang des „Kapitals“: Ein Gespenst geht um in Europa usw.; das gespenstische Wesen des Kapitals, jene „unsinnliche Sinnlichkeit“ mit seinen theologischen Mucken. Oder war die Wende nicht eher ein messianisches Ereignis von der Art eines falschen Messias, deren es ja manche im Lauf der Geschichte gegeben hat? Derrida bestimmt das Ereignis präzise in seinem politischen Sinn. Er nennt es die Verschmelzung durch die Apparate einer „Tele-Technologie“, einer medialen Ökonomie und Macht mit all ihren wahrlich gespenstischen Dimensionen.

Diese Apparate sind zweifellos komplex, differentiell, konfliktuell, überdeterminiert. Aber was die Konflikte, die Ungleichheiten oder Überdeterminierungen zwischen ihnen auch sein mögen, sie kommunizieren und zielen in jedem Augenblick auf den Punkt der größten Kraft hin, um die Hegemonie und den Imperialismus, die hier in Frage stehen, zu sichern. Sie tun dies dank der Vermittlung (*médiation*) dessen, was man präziserweise die Medien nennt, im weitesten, beweglichsten und, im Hinblick auf die Beschleunigung des technischen Vorrückens, ausgreifendsten Sinn dieses Wortes.²⁸

Bedingung und Gefährdung jeder Demokratie. Man kann diese Macht nicht begreifen, ohne den zahlreichen gespenstischen Effekten Rechnung zu tragen, deren Analyse wir von Marx erben können. Das bleibt bei Derrida keine leere Rhetorik. Marx ist sozusagen der Experte für alle Formen der Spektralität, der Simulakren, der Scheinhaftigkeiten; denn er war es doch, der zusammen mit Friedrich Engels die herrschenden Rhetoriken und Ideologien als Rhetoriken der Herrschenden und der hegemonialen Kräfte entlarvt hatte. Lernen wir also einmal mehr

²⁶ Habermas/Derrida, a.a.O., S. 170.

²⁷ Derrida 1995, a.a.O., S. 32.

²⁸ Ebd., S. 91.

von Marx und entlarven wir den Diskurs, der heute herrscht in der politischen Rhetorik, im medialen Konsens und im akademischen Raum: den neoliberalen einer geopolitischen Globalisierung mit all seinen Tarneffekten.

Gegen den Triumphgesang des liberalen Kapitalismus, den Fukuyama und seine Gefolgsleute in einer Art Heiliger Allianz mit christlichen Werten für das Gelobte Land halten, von dem nur einige Islamisten nicht so überzeugt sind, wäre Marx zu lesen ohne Marxismus, die Philosophien (im Plural!) von Marx. Damals, aber nur damals zur Wendezeit, konnte der Taschenspielertrick Fukujamas funktionieren, das empirisch historische Ereignis für das Erreichen des idealen Telos, des Telos der liberalen Demokratie, als Ideal auszugeben. Inzwischen wissen wir wieder, was nicht gut geht in der Welt des neoliberalen Kapitalismus. Genau diesen Trick dekonstruiert Derrida damals schon, indem er den Faden zu Marx wieder aufnimmt und ein neues Denken, eine neue Erfahrung des Ereignisses und eine andere Logik in Bezug zum Gespenstischen (von Marx u. a.) einfordert.²⁹

Derrida belässt das nicht im Ungefähren. Sein Titel einer „neuen Internationalen“ bezieht sich auf „eine tiefgreifende, auf lange Dauer berechnete Veränderung des internationalen Rechts“³⁰, ein Recht jenseits der Souveränität der Staaten und der Phantom Staaten (Mafia, Drogenkartelle usw.). Denn: „Souveränität ist bedauerlicherweise immer ein Carl-Schmitt-System.“³¹

Eine ‚neue Internationale‘ sucht sich durch diese Krisen des internationalen Rechts hindurch; sie denunziert bereits die Grenzen eines Diskurses über die Menschenrechte, der unangemessen, manchmal scheinheilig, auf jeden Fall formal und in sich selbst inkonsequent bleibt, solange das Gesetz des Marktes, die ‚Auslandsverschuldung‘, die Ungleichheit der wissenschaftlich-technischen, militärischen und ökonomischen Entwicklung eine so monströse tatsächliche Ungleichheit aufrechterhalten wie die, die heute mehr als je zuvor in der Geschichte der Menschheit vorherrscht.³²

Diese „monströse tatsächliche Ungleichheit“ erklärt natürlich das Ereignis des 11. September, das mit der ‚Wende‘ von der wir sprechen, in vielerlei Hinsichten zusammenhängt. Es wäre nicht nur ebenso die Diskursmaschinerie zu dekonstruieren, die es konstruiert hat; schließlich sind die Feinde von heute die Freunde von gestern gewesen. Es waren die USA, die gegen Ende des Kalten Krieges die Feinde der UdSSR (Taliban) ausgebildet und bewaffnet haben. Freund und Feinde, Terrorist oder Freiheitskämpfer: das ist nur eine Frage der Perspektive. (O Freunde, es gibt keine Freunde ...)

²⁹ Vgl. Derrida 1995, a.a.O., S. 116.

³⁰ Ebd., S. 137f.

³¹ H. Mühlmann, *Die Natur der Kulturen*, Wien New York 1996, S.148.

³² Derrida 1995, a.a.O., S. 139.

Was also heißt: Politik der Freundschaft? Es gibt nicht eine. Wie viele Freunde und Freundinnen kann man haben? Mehr als einen/eine? „Mit diesem ‚mehr als einer‘ und ‚mehr als eine‘ beginnt vielleicht die Politik.“³³ Derrida dekonstruiert das aristotelische „o philoi oudeis philos“ als eine These über die Zahl: es gibt nicht nur einen Freund, es gibt viele. Wer aber zu viele Freunde hat, hat keinen. Was ist die Freundschaft schon wert, wenn man von Politikern hört: meine Parteifreunde. Darüber hinaus aber geht es vor allem – ich erwähnte es schon – um die grundlegenden Fragen nach der Angehörigkeit und Zugehörigkeit selbst im Zeitalter der Ent-ortung, der Tele-Technologie. Demokratie als Volksherrschaft muss sich mit der Frage: wer oder was ist das Volk? infrage stellen lassen. Was ist eine Staatsbürgerschaft jenseits alles Eugenischen, des Genealogischen oder des Nationalen, also jenseits eines fälschlich behaupteten Natürlichen? Denn das Natürliche der Abstammung, der Genealogie war immer eine ideologische Fiktion.

Wie in allen Rassismen, in allen Ethnozentrismen, genauer: Nationalismen der Geschichte, regelt ein *Diskurs über* die Geburt und die Natur, eine *physis* der Genealogie (genauer gesagt: ein Diskurs oder ein Phantasma der genealogischen *physis*) die Bewegung der jeweiligen Gegensätze: Anziehung und Abstoßung, Widerstreit und Einmütigkeit, Krieg und Frieden, Haß und Freundschaft. Drinnen und draußen. Dieses *physis* begreift alles ein, die Sprache, das Gesetz, das Politische etc. Mag sie selbst die Alterität des Fremden und Barbaren definieren – sie kennt kein anderes.³⁴

Derrida denkt die Demokratie ganz vom Gemeinschaftlichen her, von den Problemen der Angehörigkeit oder Zugehörigkeit und er entwirft zu diesem Thema ein historisch weit ausholendes, vor allem der antiken Philosophie verpflichtetes Panorama. Aber vielleicht liegt heute das Problem der Demokratie und des Politischen überhaupt nicht mehr im Bereich zwischenmenschlicher Beziehungen (auch nicht denen von Freund und Feind) und noch nicht einmal im Bereich von kollektiven Identitäten, vielleicht geht es nicht einmal mehr um ‚Menschen‘; sondern in erster Linie um das Verhältnis von Politik und Gesellschaft, das mit den historischen Kategorien nicht mehr angemessen beschrieben werden kann. Die moderne Gesellschaft bedarf der Integration durch Formen der Zugehörigkeit nicht, die dem Schema der Brüderlichkeit entsprechen. Obgleich reale Ungleichheit nicht beseitigt wird, ergibt sich doch die Möglichkeit, von der Derrida noch im Konjunktiv einer kommenden Demokratie spricht: „*Es ginge also darum, eine Alterität ohne hierarchische Differenz am Ursprung der Demokratie zu denken.*“³⁵ Er beantwortet die Frage nicht, wie soziale Ordnung dann möglich ist. Immerhin hat die reale Demokratie der kapitalistischen, modernen Gesellschaft die Freundschaft von ihrer Bindung an die Tugend und Gerechtigkeit, die moralische und politische Vernunft freigesetzt, auf die sie der abendländische Diskurs von Platon und

³³ Interview R. Maggiori, a.a.O.

³⁴ Derrida 2002, a.a.O., S. 136.

³⁵ Ebd., S. 311f.

Aristoteles bis zu Kant und Hegel gegründet hatte. Die Freundschaft ist nun erst wahrhaft bei sich selbst angekommen, bei ihrem Begriff wie Hegel sagen würde. Sie untersteht keinem anderen Gesetz als *meiner* Anerkennung eines anderen Menschen und der unberechenbaren Anerkennung meiner Person oder sogar meines Selbst durch den Anderen und die Andere. Damit ist freilich kein Staat zu machen. Aber der Weise wird nicht mehr traurig sagen müssen: O meine Freunde, es gibt keinen Freund! Sondern fröhlich: Freunde, es gibt keinen Freund – nicht einen, man kann nicht nur einen Freund haben, sondern es gibt immer mehrere oder viele – wer weiß?