



Münchener Beiträge zur Politikwissenschaft

herausgegeben vom
Geschwister-Scholl-Institut
für Politikwissenschaft

2012

Florian Geisler

**Dekonstruktion und
Demokratie**

**Poststrukturalistische Zugänge
zur demokratischen
Gesellschaft**

Bachelorarbeit bei
PD Dr. Christian Schwaabe
2012

Inhalt:

1. <u>Einleitung: Paradoxien der Demokratie</u>	S. 4
Nietzsches <i>Die Wüste wächst</i> – Heidegger und Demokratie als soziale Technik – Die Verwüstung des Sozialen – Politische Theorie, Demokratie und organisierte Heuchelei – Politische Perspektiven der Dekonstruktion	
2. <u>Der Urgrund des Politischen</u>	S. 6
2.1. Jaques Derrida – Das Scheitern der Politik am Politischen	S. 7
2.2. Der Stellenwert des Rechts	S. 8
2.3. Die latente Bestimmung von Latenz	S. 11
2.4. Noch einmal: Das Recht und die Möglichkeit von Gerechtigkeit	S. 13
2.5. Schwelle	S. 15
3. <u>Die Urdifferenz des Politischen</u>	S. 16
3.1. Niklas Luhmann – Das Scheitern der Politik an der Differenz	S. 16
3.2. Der Stellenwert des demokratischen Paradox	S. 18
3.3. Die Selbstbeschreibung des Politischen	S. 21
3.4. Schwelle	S. 23
4. <u>Das Subjekt des Politischen</u>	S. 24
4.1. Das zweifelnde Subjekt bei René Descartes	S. 24
4.2. Die Abkehr von Kant über Hegel bis Marx	S. 27
4.3. Die Anwesenheit des Subjekts	S. 29
4.4. Schwelle	S. 31
5. <u>Fazit – Das Bewusstsein für das Paradoxe</u>	S. 36
Literaturverzeichnis	S. 39

Abstract

In this paper, the author tries to find a comprehensive, contemporary perspective on the concept of democracy, taking into account sociological as well as philosophical problems in this field. The author finds that in both of these arenas, the term „democracy“ can not be described adequately. Quite to the contrary, these two schools of thought, which should be genuinely committed to the deconstruction of such discourses, provide the term „democracy“ with a strange kind of essentialism, that would, strictly speaking, not be compatible with their own premises. The paper then explores cornerstones of German idealism and argues that the inadequacy of both theories derives from a wrong, conservative reading of the cartesian concept of subjectivism and suggests that one possible way for political philosophy to truly overcome its ontological boundaries is to find a synthesis between the German theory of social systems and the French theory of deconstruction.

Résumé

Dans cet article, l'auteur essaye de développer une vue large et contemporaine sur le concept de la démocratie, qui prend en considération les questions sociologiques et philosophiques de ce problème. Il explique qu'aucune de ces matières obtient les possibilités pour remplir cette tâche. Au contraire: Ces deux écoles de pensée que devraient se consacrer à la déconstruction de tels discours, apportent au terme "démocratie" un étrange essentialism. Cela ne serait pas compatible avec leurs propres prémisses. L'article étudie les bases de l'idéalisme allemand, et expose les raisons pour lesquelles ce manque consiste dans une mauvaise lecture conservatrice du concept du sujet de Descartes. Il suggère qu'un moyen de dépasser les confins de l'ontologie de la philosophie politique serait de trouver une synthèse entre la théorie allemande des systèmes et la théorie française de la déconstruction.

1. Einleitung: Paradoxien der Demokratie

„Die Wüste wächst: weh dem, der Wüsten birgt...“¹ Mit dieser Mischung aus Warnung und dunkler Verheißung beginnt und endet Friedrich Nietzsches Gedicht über den Europäer, der hilflos in der Wüste versinkt. Nietzsches tragische Gestalt genießt die letzten Augenblicke seiner Zeit in der Oase, die so würdig und feierlich begonnen hat. „Eines Löwen würdig oder eines moralischen Brüllaffens“ begann die Zeit des „Europäers unter Palmen“. Doch die Idylle zerspringt, denn der Europäer steht zwischen zwei Wüsten, die eine fern hinter ihm, die andere schon ganz nahe vor ihm. Der Wüste ist nicht zu entkommen, doch für den Europäer kommt es noch schlimmer. Denn er hat diese eine Oase gefunden und sich darin eingerichtet, sich darin verloren und ist dabei, voll und ganz von ihr verschlungen zu werden wie von einem Walfisch. Er hat nicht einmal die Kraft, sich zu wehren, im Gegenteil, er salutiert diesem Walfisch und dankt ihm für die gute Zeit, die er in dessen „lieblichen Oasis-Bauch“ verbringen wird.

Dabei ist der Europäer in Nietzsches Geschichte eigentlich nicht dumm – er erkennt die Illusion der Oase und ihre Tücken ganz genau. Doch statt in Trauer auszubrechen oder sich wenigstens über seine Schwäche zu wundern ruft er die Philosophie und die Würde herbei, den „Blasebalg der Tugend“, wie Nietzsche es nennt. Das moralische Brüllen, das Tugend-Geheul, das Salutieren im Angesicht des Walfischs wird zur letzten Zuflucht des Europäers, die ihm Trost spendet. Er kann nicht mehr anders, als dem Wachsen der Wüste hilflos zuzusehen, während sein Vertrauen in Gott, Tugend und Moral ihn lethargisch und hilflos macht.

Die Wüste wächst also, und für den Europäer sieht es nicht gut aus. Er hat sich zu lange in seiner Unmündigkeit eingerichtet, und sie damit selbst verschuldet. Vom großen aufklärerischen Projekt ist - zumindest für Nietzsche - dabei nicht viel übrig geblieben. Doch zu diesem düsteren Ausblick gesellt sich noch eine weitere Dimension. Denn in der modernen Welt, Nietzsche hatte es geahnt, wird es zu einer ernst zu nehmenden Gewissheit, dass das Wachsen der Wüste nicht einfach ein transzendentes Schicksal ist, sondern vom Menschen selbst hergestellt wird. Es ist die Technik, welche die industrielle Vernichtung von Natur und Mensch überhaupt erst möglich macht, die sie jetzt verhindern soll. Es ist ein folgenreiches *Paradox der Technik*, das Nietzsche hier ausbreitet. In der

1 Nietzsche, Friedrich (1954): Werke in drei Bänden. Band 2. München: Hanser, S. 1243

Moderne war es Martin Heidegger, der auf unvergleichliche Weise das Thema der Technik und der Verwüstung wieder aufgreift und deren Implikationen für das Denken überhaupt bespricht. Für Heidegger ist Verwüstung schlimmer als Vernichtung, weil sie die Entstehung von Neuem verhindert. „Und Nietzsches Denken? Es gehört zum Bedenklichen, daß es noch nicht gefunden ist“², trägt Heidegger 1951 vor. Aufforderung genug, den Paradoxien der Technik nachzuspüren.

Im Bereich der politischen Theorie, die uns hier interessiert, gibt es vor allem eine Konstellation, die sich seit langem zu einem scheinbar unbedingt notwendigen Bestandteil des Technik-Repertoires moderner Gesellschaften entwickelt hat: Die Rede ist von der Demokratie. Sie ist, und das versteht sich leider trotz der augenscheinlichen Banalität dieser Figur noch nicht von selbst, nicht so sehr als Wahrheit, sondern als paradoxe Technik der Gesellschaft zu begreifen. Es ist der Versuch nötig, die *Paradoxien der Demokratie* in den Blick zu bekommen.

Dieser Aufsatz setzt sich zum Ziel, dieser Perspektive auf das Phänomen Demokratie in zwei größeren Schritten zu folgen, um einen neuen, kritischen Zugang zum Begriff der Demokratie in politischer Theorie und Praxis zu gewinnen. Das Hauptinteresse gilt dabei im ersten Schritt dem Begriff der Demokratie in zwei wesentlichen, wenn auch nicht unbedingt tonangebenden Strömungen der Sozialwissenschaft, die, so könnte man behaupten, in mancher Hinsicht den Forschungsstand politischer Philosophie darstellen. Das wäre einerseits der Poststrukturalismus Jaques Derridas, und andererseits die funktionalistische Systemtheorie von Niklas Luhmann. Beiden gemeinsam ist ihr primäres Interesse an dem Phänomen der Differenz, wenn es um Gesellschaft und Politik geht. Beide sollen zum Gegenstand einer kritischen Interpretation gemacht werden, um die Vorteile einer differenztheoretischen Betrachtung von Politik im Allgemeinen und Demokratie im Besonderen herauszustellen. Allerdings wird deutlich werden, dass die beiden differenztheoretischen Ansätze an bestimmten konzeptionellen Schwächen leiden, die sie jeweils für sich daran hindern, dem Phänomen Demokratie gerecht zu werden. Möglicherweise lässt sich aber zeigen, dass dies ihrem *Zusammenspiel* durchaus möglich wäre. In einem zweiten Schritt muss dann nach einem Grund für die Schwächen der beiden Theorien bei der Beschreibung von Demokratie gesucht werden. Deshalb wird eine unorthodoxe These über die Idee des politischen Subjekts aufgestellt, das seinen Ursprung

2 Heidegger, Martin (2010) [1951]: Was heißt Denken? Stuttgart: Reclam, S. 36

bei René Descartes hat und seitdem mit einigem Recht als der Prügelknabe in der politischen und soziologischen Theorie, sowie der nachmodernen Psychoanalyse gelten darf. Es wird sich zeigen, dass Descartes der europäischen Philosophie und Gesellschaft eine Last aufgebürdet hat, die zu tragen sie nicht fähig oder nicht willens war.

Bei all dem stellt sich natürlich zunächst die Frage der Relevanz, und zwar nach einer Relevanz, die sich nach Möglichkeit nicht nur aus theoretischen Überlegungen speist, sondern auch im konkreteren Feld der politikwissenschaftlichen Forschung sinnvolle Konzepte nach sich ziehen kann und, vielleicht sogar noch wichtiger, auch die (tages-)politische Praxis im Allgemeinen berührt. Beides ist gegeben. Für die politikwissenschaftliche Forschung ist es das Modell der sogenannten „organisierten Heuchelei“, das sich bisher vor allem auf dem Feld der Theorien der Internationalen Beziehungen entwickelt hat. Dieses Modell geht zurück auf Michael Lipson, der in seinem Aufsatz *Peacekeeping: Organized Hypocrisy*³ die Ursachen des häufigen Scheiterns von UN-Friedensmissionen untersucht und darauf stößt, dass in demokratischen Organisationen wie der UN zwangsläufig eine Form organisierter Heuchelei entsteht, um mit widersprüchlichen äußeren Ansprüchen an die Organisation umzugehen. Nicht selten werden dabei die Anbindungen der Organisation an ihre Ziele und ihre Außenwelt so dünn, dass man ihre Daseinsberechtigung kaum noch ernsthaft von ihrem Bemühen um die Probleme, zu deren Lösung sie geschaffen wurden, bestimmen kann. Aber auch die konkrete tagespolitische Seite ist betroffen, wenn man sich die zum Teil verantwortungslos fahrlässige Verwendung der Chiffre „Demokratie“ in den jüngsten, sogenannten „emanzipatorischen“ und „basisdemokratischen“ politischen Bewegungen vor Augen führt.

2. Der Urgrund des Politischen

Worin besteht also das Paradoxe an der Demokratie als Technik der Gesellschaft? Mit dieser Frage bewegt man sich einerseits mitten auf dem Terrain von zwei der wichtigsten differenzlogischen Autoren der Gegenwart, namentlich Jaques Derrida und Niklas Luhmann, die selbst das Paradox der Differenz an den Grund ihrer Theorien legen. Andererseits muss deren Modellen auf eine Weise gefolgt werden, die es zulässt, den richtigen Moment abzapfen, sich auch von ihnen wieder lösen zu können.⁴ Auf der Suche

3 Lipson, Michael (200): *Peacekeeping: Organized Hypocrisy?*. In: *European Journal of International Relations*, 13:5, S. 5-34

4 Was übrigens ganz in deren Sinne liegen dürfte, zumindest was Derrida betrifft.

nach Paradoxien können deshalb nicht einfach bereits bereitete Pfade neu ausgetreten werden – das widerspräche der Natur solcher Theorien, die selbst nicht darum herum kommen können, geschlossene, d.h. entparadoxierte, Geschichten zu erzählen.

Für den folgenden Abschnitt ist es noch nötig, eine begriffliche Unterscheidung zwischen „der Politik“ und „dem Politischen“ einzuführen. Wenn nach dem Urgrund *des Politischen* gefragt wird, ist damit eine Suche nach den Gründen gemeint, die unter Menschenansammlungen die Möglichkeit bzw. Notwendigkeit gemeinsamen Entscheidens überhaupt erst sichtbar machen. Auf diese Frage sind verschiedene, allesamt letztlich mehr oder weniger thetische Aussagen getroffen worden, u.a. anthropologisch-essenzialistische, marxistische, machtkritische und existentialistische. So stößt man bei Aristoteles z.B. auf die berühmte anthropologische Begründung, der Mensch sei eben ein politisch begabtes Tier. Wenn hingegen von *der Politik* die Rede ist, ist damit die eher konkrete Manifestation von politischen Institutionen einer Gesellschaft gemeint – bei Aristoteles wären das die Verfassungsformen. Mit Aristoteles im Hinterkopf ist dies deshalb der geeignete Ausgangspunkt für eine Erörterung der Paradoxie der Demokratie im Sinne von Derrida.

2.1. Jaques Derrida – Das Scheitern der Politik am Politischen

Jaques Derrida macht den Übergang an dieser Stelle besonders leicht, in dem er selbst von einer Interpretation des Aristoteles ausgeht.⁵ Derrida beschäftigt sich zunächst mit der historischen Verbindung von Philosophie und Politik.⁶ Dem Menschen wird bei Aristoteles durch sein Wesen als *zoon politikon* ein gesellschaftlicher Sinn gegeben. Die Demokratie wird dadurch, wenngleich sie eigentlich eine entartete Staatsform bleibt, doch zur besten „Selbstverwirklichungsmaschine“ des Menschen, indem sie seiner Natur, dem Willen zur politischen Mitwirkung, am ehesten gerecht wird. Das Politische wird bei Aristoteles also erst nach dem Muster einer konkreten *Verfassungsform* der Politik hergestellt. Diese Konzeption, darüber dürfte relativ weitgehende Einigkeit bestehen, ist dem Horizont der antiken griechischen Stadtstaaten geschuldet, fußt also auf einer metaphysischen Trennung von *oikos* und *polis*, die durch diese Essenzialisierung des Wesens des Menschen nach Innen und Außen vor allem die Aufgabe hat, Stabilität der Herrschaft des Patriarchats

5 Vgl. Bonaeker, Thorsten (2006): Die Politische Theorie der Dekonstruktion. In: Brodocz, André / Schaal, Gary S.: Politische Theorien der Gegenwart II. Stuttgart: UTB. S. 189-221, S. 190

6 Damit ist Derrida nicht allein. Auch viele andere Autoren erkennen das Problem der historischen Verbindung von Gesellschaftsphilosophie und Politik, vgl. z.B.: Habermas, Jürgen (1999): Vorüberlegung: Der Rationalitätsbegriff in der Soziologie. In: ders.: Theorie des kommunikativen Handelns Band 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S.15-24

sicherzustellen. Trotzdem wäre es gar zu simpel, dieser Konstruktion des Politischen schon auf Grund des Konstruiert-Seins allein die Geltung zu entziehen, um damit auch jeglicher Politik die Gültigkeit abzusprechen. Derrida macht diesen Fehler nicht, sondern entdeckt, dass sich bei einer genauen Prüfung des aristotelischen Arguments durchaus ein sozusagen notwendiges, wenngleich paradoxes Grundmuster des Politischen erkennen lässt.

Im Zuge dessen deckt Derrida einen recht simplen logischen Fehler bei Aristoteles auf: Insofern Aristoteles die Frage nach dem Wesen des Menschen stellt, liefert er damit selbst schon die Antwort darauf. Die Frage impliziert bereits, dass sie unmöglich zu beantworten ist. Denn jede Politik stößt mit ihrer formalen und inhaltlichen Kontingenz, ihrem ganz einfach beobachtbaren Irren und möglichem Scheitern auf das Problem, dass sie die richtige Antwort, d.h. die angemessene Realisierung der menschlichen Natur, eben nicht abschließend herstellen, ja überhaupt nicht einmal erahnen kann. In der aristotelischen Forderung, zur Natur des Menschen gehöre politische Mitwirkung, ist logisch unweigerlich das Problem enthalten, dass die Natur des Menschen eben eigentlich gar nicht gesehen und erreicht werden kann. Diese logische Lücke konnte von Aristoteles noch mit ontologischen Behauptungen geflickt werden, einfach weil die politische Realität sich für ihn noch nicht derart differenziert gestellt hat. Je kohärenter der lebensweltliche Raum, desto einfacher die Behauptung einer anthropologischen Einheit.⁷ Für eine heute angemessene Beschreibung der des Politischen lautet das grundlegende Paradox dagegen: „Nur wenn wir *nicht* schon wissen, wer wir sind, was unsere Bestimmung ist, können wir uns nach uns befragen und können Politik machen.“⁸ Derridas Beschreibungsmuster lautet also: Politik jedweder Form muss also an der Unbestimmbarkeit des Politischen scheitern. Bevor versucht wird, von diesem Satz aus genauer zu bestimmen, was es mit dem Scheitern der Politik im Allgemeinen und mit dem Scheitern der Demokratie im Besonderen auf sich hat, muss die Verbindung von Politik und Recht genauer beleuchtet werden – nicht zuletzt, weil dadurch die besondere Denkart Derridas, wenn es um die begründende Paradoxie von Gesellschaft geht, sehr viel einfacher deutlich wird.

2.2. Der Stellenwert des Rechts

Auf seiner Suche nach dem „mystischen Urgrund“ des Rechts stößt Derrida auf ein

7 Genauso liegt es nahe, dass die nachmodernen, an Differenz interessierten Philosophien Reaktionen auf eine nicht mehr kohärente, d.h. globalisiert-differenzierte lebensweltliche Erfahrung sind.

8 Bonacker (2006), a.a.O., S. 190. Hervorh. F.G.

ähnliches Scheitern, genauer gesagt auf eine Unabschließbarkeit. Recht kann nicht begründet werden: Eine solche Begründung wäre ja entweder selbst schon „rechters“ gewesen, also würde es sich nicht um einen Gründungsakt handeln, oder sie wäre ohne Recht, mitunter „willkürlich“, also illegal zustande gekommen. Das gegründete Recht wäre damit von Anfang an Unrecht und jede ursprüngliche Rechts-Setzung wäre nicht mehr als ein willkürlicher Gewaltakt. Wenn man dieses Problem nicht einfach wegdenken oder beiseite schieben will,⁹ ergibt sich damit für Derrida, dass man von der prinzipiellen Unmöglichkeit und Zukunftsorientierung des Rechts ausgehen muss. Dadurch wird dann die Frage interessant, wie es das Recht bewerkstelligt, sowohl in der historischen Bewegung als auch in der Praxis diese Unmöglichkeit inhaltlich und zeitlich immer wieder zu verschieben¹⁰, um sie nicht sichtbar werden zu lassen – denn dieses Sichtbar-Werden wäre gleichsam sein Ende, da man sich die vollständige Illegalität des Rechts eingestehen müsste. Zugleich käme damit der Prozess des Rechts aber zum Erliegen. Inhaltliche und zeitliche Unabgeschlossenheit bedingen sich also gegenseitig. Oder anders herum gesagt: Eine Rechtsprechung, die von der Unmöglichkeit einer Entscheidung ausgeht – und selbiges offen zugibt – würde eben nicht entscheiden, sondern nur ein höheres/transzendentes/göttliches Recht bzw. Plan umsetzen, d.h. als ein leeres Sprachrohr einer höheren Macht funktionieren. Da eine solche Transzendenz gemeinhin aber nicht mehr angenommen oder zur Legitimation des Rechts herangezogen wird, weil mit ihr kein komplexes System gerechtfertigt werden kann und somit die Leistungsfähigkeit des Systems durch Unterkomplexität begrenzt bliebe,¹¹ kann das Recht gar nicht anders, als selbsttranszendent bzw. autotranszendent zu sein. Um überhaupt Sinn zu machen, muss im Urgrund des Rechts eine Unentscheidbarkeit von Rechtsfragen stehen.

Das Grundparadox der Politik funktioniert laut Derrida ganz analog. Auch sie muss von der prinzipiellen Unmöglichkeit eines politischen Zusammenlebens ausgehen. Weil es strukturell aber nicht viabel ist, diese Unmöglichkeit zuzugeben – denn wer würde schon einem Richter oder Politiker vertrauen, der behauptet, eine richtige Entscheidung wäre

9 Wie zum Bsp. Carl Schmitt

10 Derridas Begriff der *différance* aus seiner linguistischen Theorie kann hier nicht in Gänze ausgebreitet werden und stiftet möglicherweise mehr Verwirrung als Nutzen für den Zweck im Rahmen dieses Aufsatzes. Man sollte jedoch anmerken, dass in diesem Begriff immer sowohl eine gleichzeitig räumliche und zeitliche Verschiebung gemeint ist, also mindestens zwei Bewegungen, die nie parallel laufen. Es genügt vorerst, darauf hinzuweisen, dass in dieser „originären Konstitution“, wie Derrida es nennt, also bereits zwei fundamentale Schichten der Abwesenheit zusammenspielen. Genauer dazu: Derrida, Jaques (2004): *Die différance*. In ders.: *Die différance*. Ausgewählte Texte. Stuttgart: Reclam. S. 110-150

11 Als göttliches Sprachrohr reicht schließlich prinzipiell schon ein einziger Mensch, wenn er nur mit der Unfehlbarkeit ausgestattet wird.

prinzipiell unmöglich – müssen sich Recht und Politik eine andere Quelle suchen, aus der ihre Legitimation fließen kann. Und weil sich die historisch erprobten Quellen als nicht flexibel, verlässlich und leistungsfähig genug herausstellten, verlegen sowohl Recht als auch Politik sich darauf, selbst dafür zu sorgen, dass die Frage nach ihrer Legitimation erst gar nicht gestellt werden kann. In all dem liegt für Derrida aber noch nicht die eigentliche Kritik. Denn der beschriebene Komplex aus Verdeckung ist nicht etwa einer Art Verschwörung geschuldet, die man dann zu skandalisieren hätte, sondern sie sind tatsächlich die unbedingt notwendigen Bedingungen der Möglichkeit jedes modernen Rechts und jeder Politik.

Die Notwendigkeit der Kritik beginnt für Derrida daher erst an der Frage nach dem normativen Gehalt einer solchen Konzeption. Für Derrida besteht der normative Gehalt des Rechts schlicht und ausschließlich darin, die inhaltliche und zeitliche Unabschließbarkeit eines Systems einerseits zu erhalten und andererseits zur Geltung kommen zu lassen. Die Gesellschaft muss sich sozusagen immer der Paradoxie dieser Konstruktion stellen, allerdings ohne die Paradoxie einfach als unsinnig verwerfen zu können. Sie muss sozusagen immer aufs neue wählen, diesem Konstrukt und seiner Paradoxie weiter zu folgen, um nicht die Möglichkeit der Rechtsprechung und der Politik überhaupt zu verlieren. In diesem *Folgen*, in dieser Wahl, die immer zugleich eine nachträgliche und eine zukünftige ist, realisiert sich für Derrida – übrigens ganz im Sinne Heideggers – die Gerechtigkeit.

Sowohl Politik als auch das Recht sind an sich also prinzipiell zum Scheitern verurteilt. Die Politik, weil sie die Frage nach dem Wesen des Menschen, die sie beantworten soll, nicht beantworten kann, und auch gar nicht darf, weil sie damit ihre Daseinsberechtigung verlieren würde. Das Recht, weil es nicht gerecht ist und logischerweise gar nicht sein kann. Der normative Gehalt beider Seiten ergibt sich aus der Unabgeschlossenheit ihrer Begründungen. In diesem Öffnen und Offenhalten vollzieht sich für Derrida die Gerechtigkeit. So lässt es sich auch verstehen, wenn Derrida sagt, Gerechtigkeit könne nicht warten. Gerechtigkeit ist der tätige Versuch der Politik, zu sich selbst zu kommen, der *immer scheitern muss und auch soll*.

Hier sieht Derrida nun den Vorteil der Demokratie. Nur die Demokratie, nur die demokratische Politik kennt diese Kategorie des Scheiterns. Keine andere Form kennt das Scheitern an diesem Versuch des zu-sich-selbst-Kommens, da sich für diese anderen Formen

die Frage nach der Gerechtigkeit gar nicht stellt. Nur in der Demokratie ist daher dieser Versuch zur Gerechtigkeit möglich. So lässt sich auch das Konzept der *democratie á venir*, also der Demokratie im Kommen verstehen, also Derridas Vorstellung der Demokratie als ewiges Versprechen. Wenn man etwas verspricht, tut man eigentlich etwas Unmögliches, weil ein Versprechen, das ohne jeden Zweifel eingehalten wird, einfach eine faktische Aussage ist, und eben kein Versprechen mehr. Gerade das Versprechen muss die Möglichkeit haben, nicht einzutreten, selbst wenn es „hoch und heilig“ war.

2.3. Kritik: Die latente Bestimmung von Latenz

An dieser Stelle muss nun aber der Absprung von Derridas Konzept erfolgen. Dazu werden einige naheliegende Schwachstellen gesammelt, die Derrida an dem Konzept der Demokratie als Versprechen übersieht.

Erstens ist das wesentliche eines Versprechens ja nicht nur der Umstand, dass in ihm ein abstrakter Kern von möglicher Nicht-Erfüllung enthalten ist. Das wesentliche ist vielmehr, dass es praktisch tatsächlich eine konkrete Chance gibt, dass das Versprochene nicht gehalten wird – und zwar eine Chance, die eben nicht vernachlässigbar klein ist. Zweitens ist dann denkbar, dass es sich in bestimmten strukturellen Konstellationen auszahlen kann, billigend in Kauf zu nehmen, diese Chance relativ groß werden zu lassen – und zwar größer, als Derrida es sich vorstellt.

Drittens ist es dann eine empirische Frage, wie eine Gesellschaft mit so einem Versprechen umgeht. Sobald der demokratisch-rechtsstaatliche Prozess, der darauf baut, dass er sich seiner Gründe nie klar werden kann und soll, einmal in Gang gekommen ist, kann es eine Gesellschaft möglicherweise weniger Ressourcen kosten, sich einfach darauf zu verlassen, dass ihre Institutionen ihr Versprechen schon halten, ohne es selber noch prüfen zu müssen. D.h. aber auch, dass sich die prinzipielle Eignung einer Staatsform, die notwendige Unabgeschlossenheit, also das Versprechen erhalten zu können, höchstens theoretisch falsifizieren, aber nie verifizieren lässt, und somit eine Affirmation egal welcher Staatsform immer relativ bleiben muss – was dann, so unangenehm das zuerst klingt, auch und unbedingt für die Demokratie gelten muss. Wenn die Demokratie die Form des ewigen Versprechens hat, ist sie auch die Form, in der das Brechen des Versprechens möglich ist. Das Faktum, dass in ihr die Möglichkeit besteht, ein Versprechen zu halten, zieht alleine für

sich noch keine bestimmten Folgen¹² nach sich.

Das führt möglicherweise viertens dazu, dass nach diesem Muster eine gesellschaftliche Kapazität zu kollektiv bindendem Entscheiden geschaffen wird, die zwar ihrem theoretischen Prinzip nach den normativen Gehalt der Gerechtigkeit durch Unabschließbarkeit in sich trägt, während es sich praktisch für sie aber mehr lohnt, sich diesem ständigen Kampf, den diese dauernden Verschiebungen mit sich bringen, eben *nicht* mehr zu stellen, und ihre eigentliche¹³ Unmöglichkeit gerade nicht soweit als möglich herauszukehren, wie es die Dekonstruktion besorgen will, sondern sie auf fatale Weise gerade zu verdecken, zu dissimulieren¹⁴. Fatal insofern, als dass die Politik damit auch nicht wieder einfach in eine ontologische Tradition zurückfallen kann, sondern dieselbe dissimuliert, d.h. selbst tätig verbirgt.¹⁵ Dies tut sie dann in der Gestalt, die sie sich gegeben hat, nämlich der demokratischen Gestalt, die aber selbst schon von der Dissimulation lebt – nämlich der Dissimulation ihrer Unmöglichkeit, der sie nicht begegnen darf. Insofern zerfällt diese Gestalt nicht, sondern sie „entkern“ sich gewissermaßen selbst, während sie aber nicht erkennbar „leichter“ oder „leerer“, sondern stattdessen immer ausgefeilter wird. Sie dissimuliert ihre grundlegende Dissimulation, erzeugt auf verborgene Weise ihre eigene Verborgenheit oder lebt, anders ausgedrückt, von einer *latenten Bestimmung ihrer eigenen Latenz*.

Die am schwersten wiegende Konsequenz eines solchen Mechanismus wäre dann fünftens, dass eine Politik nach diesem Muster, die somit eigentlich völlig in der Luft hängt, sich trotzdem selbst dadurch stabilisiert, dass sie ihre leeren Formalia und inhaltslose Redundanz selbst mit den eigenen Mitteln als absolutes Muster für das Politische setzt, sich dann als „demokratische Kultur“ letztlich überhaupt gar nicht mehr hinterfragen lässt und somit zu einem Zustand völliger politischer Entropie¹⁶ führen kann. Ein solcher

12 Bestimmte Folgen, die Derrida auch selbst im Sinn hat. Es handelt sich bei Derridas Schriften durchaus um im weitesten Sinne „emanzipatorische“ Ansprüche, die mit der Aufklärung teils Hand in Hand gehen

13 Im Heideggerschen Sprachgebrauch: Wesentlich, wahr, ehrlich, richtig, zugehörig, wählend, gewählt.

14 Um es mit einem Wort zu beschreiben, das Jean Baudrillard benutzt hat, wenn er den „künstlichen Paradiesen des Politischen“ und ihren Formen der Hyperrealität, der Simulation und der Dissuasion nachspürt. Vgl. dazu Baudrillard, Jean (1978): Die Agonie des Realen. Berlin: Merve

15 sh. die einleitenden Worte Nietzsches

16 Entropie im Sinne von „Gleichverteilung“. Im strengeren, thermodynamischen Sinne bezeichnet Entropie eigentlich eine statistische Zustandsgröße physikalischer Systeme. Die Entropiezahl benennt die Zahl möglicher denkbarer Mikrozustände, durch die ein bestimmter Makrozustand erreicht werden kann. Stark vereinfacht haben z.B. eine Menge N an Atomen eines Gases, die sich frei beweglich in einer kleinen Kammer befinden, eine geringere Entropie, als dieselbe Menge an Atomen eines Gases, die sich frei beweglich in einer größeren Kammer befinden, weil in der größeren Kammer mehr Mikrozustände denkbar sind, mit der der Makrozustand „Menge-N-Atome-In-der-Kammer“ erreichen lässt. Die größte Entropie ist daher in einem Moment der völligen Gleichverteilung zu beobachten, da in so einem Moment jedes Teilchen mit jedem Anderen den Platz tauschen könnte, und der

Entropiezustand des Politischen sorgt dann aber auch dafür, dass die Grenzen demokratischer Politik verschwinden, wodurch die demokratische Kultur damit beginnen kann und vielleicht sogar muss, sich nach und nach alle gesellschaftlichen Dispositionen einzuverleiben.¹⁷ Anstatt aber vorschnell zu weit zu gehen, muss von diesem Standpunkt aus das Problem der dekonstruktiven Gerechtigkeit noch einmal neu bewertet werden.

2.4. Noch einmal: Das Recht und die Möglichkeit von Gerechtigkeit

Wenn die oben ausgebreitete Interpretation von Derridas theoriegeleitetem Demokratieverständnis zutreffend ist, stellt sich die Frage, an welcher Stelle seine Theorie denn genau zu kurz greift, so dass dieser voreilige Vertrauensvorschuss für die Demokratie entstehen kann. Auch die Antwort auf diese Frage ist in der Schnittmenge seiner Rechts- und Politikphilosophie zu suchen.

Derrida ist zu sehr mit der Bemühung beschäftigt, die Dekonstruierbarkeit von Rechtssätzen zu beweisen, so dass er es versäumt, danach zu fragen, warum sich dieses Problem für ihn überhaupt stellt. Die Antwort läge für eine *systemtheoretische* Betrachtung recht nahe: Eine Gesellschaft entwickelt genau dann Bedarf nach politischer Philosophie, die sich um Dekonstruktion ihrer Rechtssätze bemüht, wenn die Konstruktion des Rechts-Gebäudes allzu komplex wird, und reflexiv negative Auswirkungen auf die Gesellschaft selbst hat. Das selbe gilt wiederum für eine Dekonstruktion von Demokratie. Derrida steht dieser Ansatz in dieser Form noch nicht zur Verfügung. Daher kommt es, dass er zu sehr darauf, vertraut dass die Dekonstruktion sich tatsächlich als Gerechtigkeit durchsetzt. Er überschätzt die Wirkmächtigkeit des demokratischen Paradox und unterschätzt die Kraft der vom System selbst hergestellten Dissimulation. Wirft man einen Blick in seine *Gesetzeskraft* drängt sich dieser Gedanke folgendermaßen auf: Derrida bereitet seine Lesung über Benjamin mit einer Interpretation von Montaigne und Pascal vor. Er stellt fest, dass bei beiden das Recht auf einem „mystischen Grund der Autorität“¹⁸ fußt. Dieser mystische Grund besteht wesentlich

Makrozustand „Gleichverteilung“ trotzdem erfüllt bliebe, während das System aber auch jede denkbare Dynamik verliert, weil keine Ungleichgewichte mehr den Anstoß zu einer Veränderung geben könnte. Z.B. steigt die Entropie eines Glases Wasser mit Eis, wenn das Eis langsam schmilzt und sich die Temperatur zunehmend gleichmäßig im Glas verteilt. Man müsste also eventuell eher von „höchster“ denn „völliger politischer Entropie“ sprechen, die Natur der Metapher sollte diesen Sprachgebrauch erlauben. Jean Baudrillard war einer der ersten, der diesen physikalischen Begriff im Bereich der Sozialwissenschaft verwendet hat. Im Zusammenspiel der Begriffe Hyperrealität und Entropie zeigt sich eine wichtige Achse in Baudrillards Werk, die in vieler Hinsicht parallel zu den hier ausgeführten Thesen liegen.

17 Eine solche These ist natürlich sehr weit gefasst. Angesichts des „demokratischen Normalzustands“ und der verschiedenen Aporien, die dieser nach sich zieht, sollte der Raum für solche *steilen Thesen*, wie sie z.B. für Baudrillard typisch sind, nicht zu schnell geschlossen werden. Man wird sie bei Luhmann wiederfinden.

18 Derrida (1991): S. 25

darin, dass man der Autorität des Gesetzes folgt, weil man ihr folgt.¹⁹ Mehr sei laut den beiden Autoren dazu nicht nötig. Weiterhin erklärt Derrida, dass diese Auffassung auch Teil der Prämissen einer modernen kritischen Philosophie sind, weil durch diese Freilegung und Loslösung des Rechts von allen Geltungsansprüchen, die nicht dem Recht selbst entspringen, das Konstruiert-Sein des Rechts zum ersten Mal zur Geltung käme. Derrida teilt diese Auffassung und bejaht die Unbegründbarkeit des Rechts und erblickt darin „die politische Chance des Fortschritts“²⁰ – Und zwar insofern, als dass (1) das Erkennen des Konstruiert-Seins des Rechts seinerseits (2) die Möglichkeit der Dekonstruktion dieses Rechts sichert, die ihrerseits wiederum verbürgt, dass (3) tatsächlich Gerechtigkeit geschehen kann, weil nur durch die Dekonstruktion die Reinheit des ursprünglichen Gewaltaktes, durch den das erste Recht gesetzt wurde und der „in sich selbst weder gerecht noch ungerecht“²¹ ist, erhalten bleibt.

Mit Reinheit ist dabei gemeint, dass dieser Gewaltakt als Gewaltakt stehen bleibt, also als er Selbst, weder gerecht, noch ungerecht. „Kein rechtfertigender Diskurs“, so Derrida, „*kann und darf* die Rolle einer Metasprache übernehmen, *und dafür sorgen, daß sie gesprochen wird*, wenn es um die Performativität der instituierenden Sprache oder um deren vorherrschende Deutung geht.“²² Genau hier ist die Stelle, an der Derrida zu kurz greift.²³ Denn der ganze Gedanke ist *idealiter* gedacht – *realiter* passiert hingegen genau das, was Derrida nicht bedenkt und folglich ausschließt: Es *stellen* sich rechtfertigende Diskurse ein, es *werden* Metasprachen eingesetzt, und es *wird* eine vorherrschende Deutung durchgesetzt. Derrida unterschätzt das Performative, wenn er behauptet, der Diskurs würde an diesem Punkt an seine Grenze stoßen. Es ist geradezu naïve von ihm anzunehmen, dass herrschende Diskurse sozusagen einfach so vor ihren Grenzen halt machen und kapitulieren, wenn sie sich ihrer begrenzten Geltung gewahr werden.

Dieser längere Exkurs ist nötig, um den Schwachpunkt in Derridas Demokratiebegriff zu sehen. Er geht davon aus, dass in einer Demokratie am ehesten garantiert ist, dass die Diskurse dekonstruierbar sind und damit Gerechtigkeit entstehen kann. Aber man kann nun sehen: *Die Demokratie verbrieft nicht nur die Dekonstruierbarkeit, sondern sie folgt der Natur*

19 Und nicht etwa, weil sie gerecht wären.

20 Ebd., S. 30

21 Ebd., S. 28

22 Ebd., S. 28, Hervorh. F.G.

23 Man sollte daran denken, dass es sich hierbei tatsächlich noch um die Einleitung zur *Gesetzeskraft* handelt - dieser kleine aber folgenreiche Fehlgriff zieht sich seinem Prinzip nach durch das ganze Buch (und man könnte behaupten, auch durch Derridas ganzes Denken).

der Diskursschichten eben auch in die andere Richtung, und macht neben der Dekonstruktion auch das genaue Gegenteil, nämlich die Verdeckung möglich – und zwar so leistungsfähig wie noch keine Staatsform bisher. Die Garantie, dass Demokratie für dekonstruktive Gerechtigkeit sorgt, ist damit eben gerade nicht gegeben. Es muss daher unbedingt immer eine empirische Frage bleiben, welche Richtung die Demokratie als Staatsform einschlägt. Denn wenn die zweite Seite, also die Kompatibilität mit den sich verdeckenden Diskursschichten, überwiegt, stellt sich die von Derrida erhoffte dekonstruktive Gerechtigkeit gerade *nicht* ein. Der Demokratiebegriff erfährt dadurch bei Derrida entgegen all seiner dekonstruktivistischen Grundgedanken eine sehr seltsam anmutende Affirmation²⁴, die dem Begriff seinen empirischen Charakter entzieht. Nur so erklärt sich die manchmal fast schon unbeholfene Art Derridas, wenn es um den Geltungsbereich von Demokratie geht: „Soll man die Dekonstruktion eines weithin herrschenden Begriffs der Demokratie ihrerseits noch im Namen der Demokratie, einer Kommenden und im Kommen bleibenden Demokratie in Angriff nehmen?“²⁵ Seine Antwort auf dieses rhetorische Frage ist natürlich ein emphatisches „Ja!“, während man sich Fragen müssen, woher diese Zuversicht stammt, dass ein herrschender Begriff nicht anfängt, sich strategisch defensiv auf die Dekonstruktion einzustellen. Warum braucht gerade Derrida, also gerade *der* Theoretiker des Signifikant ohne Signifikat noch einen Namen, um zu Dekonstruieren?

2.5. Schwelle

Noch einmal rekapituliert: Der Ausgangspunkt war eine Suche nach einem poststrukturalistischen Zugang zum Begriff der Demokratie anhand mehrerer Texte von Jaques Derrida. Dabei ist sichtbar geworden, dass sich aus der Perspektive des Poststrukturalismus sehr gut die Konstellation eines notwendigen Urgrunds des Politischen erkennen lässt, welcher es prinzipiell erlaubt, die Demokratie innerhalb der differenzierten Realität des Sozialen heutzutage adäquat zu beschreiben. Derrida selbst argumentiert dabei stark für die Demokratie, weil die Form der Demokratie seiner Analyse nach den Anforderungen der Gerechtigkeit dadurch am meisten genügt, dass sie die Möglichkeit dekonstruktiver Gerechtigkeit zulässt. Im weiteren Verlauf wurde dabei allerdings auch deutlich, dass diese Affirmation der Demokratie bei Derrida zu kurz greift, oder

24 Man möchte fast sagen: eine Essenzialisierung

25 Derrida, Jaques (2000): Der wiederkehrende Freund. Im Namen der Demokratie. In: Ders.: Die Politik der Freundschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 112-158, S. 154

gewissermaßen mit dem falschen Impetus geführt worden ist. Bei einer genauen Lektüre muss man feststellen, dass Derrida im Hinblick auf die Demokratie an diesem Punkt sehr dünn argumentiert.²⁶ Genau dann, wenn er diejenigen Phänomene, die jenseits der theoretischen Idealform der Demokratie und innerhalb der sozialen Praxis liegen, außer Acht lässt, übersieht Derrida das Wesentliche, und macht bei der naïven Annahme, sich selbst rechtfertigende Diskurse wären sich ihrer Grenzen bewusst, halt.

Damit wurde einerseits ein Vorteil des Poststrukturalismus ausgemacht: Es wird deutlich vorgeführt, warum eine an Einheit orientierte Begründung von Politik in sich nicht haltbar ist. Andererseits kann sich selbst Derrida scheinbar von dieser Denkart nicht ganz frei machen und schließt in Folge dessen auf eine Affirmation der Demokratie, obwohl sich das zumindest nicht ohne weiteres aus seiner differenziellen Theorie ergibt und ihr streng genommen sogar widerspricht. Der Grund dafür liegt darin, dass er die Natur der „Textur-Schichten“, aus denen Recht, Politik und auch andere Teilsysteme der Gesellschaft bestehen, nicht angemessen verfolgt. Deshalb wendet sich die Betrachtung nun einer anderen Ausgabe von Gesellschaftstheorie ähnlicher Art zu, die genau von diesem Problem ausgeht.

3. Die Urdifferenz des Politischen

Es ist natürlich fraglich, ob dieser Schwachpunkt bei Derrida bereits in der Grundstruktur seiner Theorie festgeschrieben ist, oder ob es sich um eine Verwirrung an der Oberfläche handelt. Mit seinem aus der Auseinandersetzung mit Saussure stammenden Grundgedanken der *différance*, die selbst unfassbar bleibt und dadurch Dekonstruktion und Gerechtigkeit möglich macht, entspinnt sich in Derridas Denken wohl oder übel doch eine Art Urgrund, den er eigentlich vermeiden will. Auf der Ebene seiner politischen Philosophie schlägt das in der beschriebenen Weise durch. Allerdings steht uns heute mit der soziologischen Systemtheorie ein weiteres Theoriegebäude zur Verfügung, in dem versucht wird, die soziale Realität von der Differenz her zu beschreiben, das dieses Problem vermeiden will.

3.1. Niklas Luhmann – Das Scheitern der Politik an der Differenz

Für die Systemtheorie von Niklas Luhmann gründet sich das Phänomen Politik ebenfalls auf

²⁶ Ob gewollt oder ungewollt kann wiederum nicht zur Debatte stehen.

ein nicht zu lösendes Paradox. Laut Luhmann besteht das grundlegendste Paradox der menschlichen Gesellschaft in der Unmöglichkeit des Denkens des Verhältnisses vom Teil zum Ganzen. Tatsächlich ist dieses philosophische Problem nach wie vor nicht befriedigend geklärt. Der derzeitige Stand dieses Problems, v.a. im Hinblick auf die Wirkung dieses Problems *in der Gesellschaft* wird tatsächlich von der soziologischen Systemtheorie markiert. Die Grundfrage ist dabei, „wie *im System* über die *Einheit des Systems* kommuniziert werden kann [...]“.²⁷ Die Theorie legt dar, dass ein System nur über seine Einheit reflektieren kann, indem es ein Teilsystem ausbildet, welches dann für diese Reflexion zuständig ist, selbst aber wiederum *nicht* über *seine eigene* Einheit reflektieren kann. Die Einheit eines beliebigen Systems ist dadurch immer nur partiell und unvollständig²⁸ herstellbar. Die Politik, als Teilsystem der Gesellschaft, das für die Einheit der Gesellschaft zuständig sein will, stößt dadurch in seinem Anspruch an sich selbst auf ein zunächst nicht zu lösendes Paradox. Auf dieses Spezialproblem und seine Bedeutung für das Teilsystem „Politik“ in seiner Form „Demokratie“ wird nach ein paar allgemeineren einführenden Worten sogleich zurückgekommen.

Die soziologische Systemtheorie geht aus von einer Gesellschaft, die aus Kommunikationen besteht. Diese Kommunikationen ordnen sich an zu Systemen.²⁹ Solche Systeme wären beispielsweise die Politik und das Recht, oder die Erziehung und die Wirtschaft, und auch die einzelnen Bewusstseine der Menschen werden als Systeme verstanden. Damit sind sie wohl gemerkt gerade kein Bestandteil der Gesellschaft, da nur die Kommunikationen, welche von den Bewusstseins- und anderen Systemen geäußert werden, und sich dann als Interaktions-, Organisations- oder eben Gesellschaftsmuster verstehen lassen, dasjenige bilden, was uns als Gesellschaft bekannt ist. Eine zentrale und für diese Betrachtung fundamental wichtige Annahme über diese Systeme ist, dass sie *funktional geschlossen* operieren. Damit ist in der Systemtheorie gemeint, dass jedes dieser Systeme nur anhand von einem einzigen sogenannten Code arbeiten kann. Das wird an einem Beispiel am deutlichsten: So kann aus der Perspektive der Systemtheorie beispielsweise das Wirtschaftssystem ausschließlich in seiner eigenen Form der Verwaltung von Knappheiten arbeiten. Knappheiten werden durch monetäre *Kosten* bzw. durch codifizierte *Zahlungen*

27 Luhmann, Niklas (2002): Die Politik der Gesellschaft, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 319

28 Unvollständig nicht in dem Sinne, dass es irgendwo sichtbar an Einheit fehlt, sondern dass die Frage der Einheit in einem bestimmten Moment einfach nicht gestellt wird, weil sie nicht sichtbar ist.

29 Vgl. Luhmann, Niklas (1991) Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S.

gegeneinander aufgerechnet. Die These der Systemtheorie ist nun, dass das Wirtschaftssystem ausschließlich durch diesen Code funktioniert, und für andere Codes anderer Teilsysteme der Gesellschaft nicht offen sein kann. Beispielsweise sind juristische Entscheidungen, die nach dem Code Recht/Unrecht funktionieren, für das Wirtschaftssystem *nicht anschlussfähig* – ein Unternehmen muss juristische Entscheidungen in Zahlungen, also eventuelle Kosten oder Gewinne umrechnen, um diese Entscheidungen zu verstehen. Mit einem Theoriegebäude nach diesem Muster widmet sich Luhmann der Betrachtung des gesellschaftlichen Teilsystems der Politik.

3.2. Luhmann und der Stellenwert des demokratischen Paradox

An dieser Stelle macht es Sinn, das politische Paradox als Problem von einer eher praktischen Seite aufzurollen, die noch nicht spezifisch auf die Demokratie, sondern zunächst auf die historisch weitreichende Chiffre des Staates gemünzt ist. In Kapitel 6 seiner *Politik der Gesellschaft, Der Staat des politischen Systems*, stellt Luhmann zunächst fest, dass der Begriff des Staates seit der frühen Neuzeit vor allem dazu gebraucht wurde, einer bereits diffus vorhandenen, sich weiter ausdifferenzierenden politischen Funktion der Gesellschaft einen Namen zu geben.³⁰ Von den drei traditionellen Bestimmungsgrößen eines Staates, also Staatsvolk –Gebiet und –Gewalt, ist für Luhmann die Gewalt der entscheidende Faktor, weil in ihr die politische Paradoxie zum Ausdruck kommt: „Gewalt dient der Austreibung von Gewalt“.³¹ Der Begriff der Staatsgewalt beinhaltet also sowohl die ausschließende Gewalt als auch die auszuschließende Gewalt, aber er verschiebt außerdem gleichzeitig das Problem, die beiden Seiten zu unterscheiden, dahingehend, dass er es zu der Frage nach der *legitimen bzw. nichtlegitimen* Gewalt umwandelt. Damit verschwindet die Grundlage, nämlich die bereits vorhandene Gewalt, die ja schon von Beginn an da ist, aus dem Blickfeld. Die Staatsgewalt, einmal etabliert, vor deren Hintergrund dann Legitimität verhandelt wird, und sozusagen auf die Input-Funktion beschränkt bleibt, muss dann immer der nicht mehr zu hintergehende Rahmen bleiben, eine Form, die dem Politischen aufgedrückt wurde und *selbst dafür sorgt*, nicht mehr verhandelbar zu werden. Es bleibt anzumerken, dass dies später dann tatsächlich primär erst in der Form der Demokratie als *Problem* auftritt. Ein klassischer Autokrat oder Monarch

30 Ebd., S. 190

31 Ebd., S. 192

kennt die Kategorie der Staatsgewalt nicht – er kann, da er über die physische Gewalt verfügt, z.B. durch das direkte Kommando über ein Heer, *seine eigene* Gewalt durchsetzen. Der Monarch *benötigt* die Unterscheidung von legitimer und nicht legitimer Gewalt nicht, man könnte sogar sagen, dass das Problem der Legitimität sich einem Monarchen gar nicht stellen kann. Das Konfiguration, von der eine Monarchie lebt, ist ja gerade, *dass die Gewalt schon da ist*. Der Rebell gegen einen Tyrannen wendet sich nicht gegen selbigen, weil er dessen Legitimität in Frage stellt – sondern weil er ihn als seinen direkten Feind wahrnimmt, den es zu vernichten gilt.³² Es gibt dort sozusagen kein höheres Gemeinwesen, das beide Seiten umfassen würde und die Möglichkeit einer Versöhnung beider Seiten mit einschließt – ganz abgesehen davon, dass die Konfliktparteien das wohl oft gar nicht wollen. Für den Monarchen dient die Gewalt eben nicht zur Austreibung von Gewalt, sondern sie dient seinem eigenen Vorteil. Für den Monarchen stellt sich keine Paradoxie ein, die durch den Begriff der Staatsgewalt oder den der Legitimität aufgefangen werden müsste – der Autokrat muss sich sozusagen die Mühe der Paradoxie gar nicht machen.

Wann also entsteht eine paradoxe politische Situation? - Dann, wenn die Gewaltmittel sich zunehmend gleich verteilen, wenn also nicht mehr automatisch klar wird, wer ausschließende Gewalt sein darf und wessen Gewalt ausgeschlossen wird. Dann wird eine Seite für sich gut daran tun, das Problem zu verschieben – und zwar hin zur Frage der Legitimität, die dann gar nicht mehr anders hergestellt werden kann, als dadurch, die Leute zu befragen. Nun ist weiter wichtig, anzumerken, dass das Grundproblem der Gewalt dadurch eben *nicht* bearbeitet wird, so wie sich Luhmann das vorstellt. Was Luhmann nicht sieht ist, dass das Paradox der Gewalt zwar im Problem der (Nicht-) Legitimität wiederzufinden ist – nämlich zumeist per definitionem auf der legitimen Seite – *allerdings tritt es eben nicht wieder als das auf, was es ist, nämlich ein Paradox, sondern als feste, unhinterfragbare Setzung*. Luhmann würde vom Vorliegen eines „Wiedereintritts der Form in die Form“³³ sprechen. Das meint folgendes: Die *Form* des Gewaltproblems (die Paradoxie) führt, weil nicht lösbar, da nur schwierig zwischen ausschließender und ausgeschlossener Gewalt zu unterscheiden ist, zu einer sekundären Unterscheidung zwischen Legitimität und Nichtlegitimität, die dann einfacher (eben durch Verfahren statt durch Gewalt) unter- und entscheidbar ist. Die primäre Unterscheidung tritt dann wieder auf dieser Ebene ein, legt sich sozusagen parallel zu ihr und folgt ihr, wodurch dann die ausschließende Gewalt die

32 Man könnte hinzufügen: Aus welchen Gründen auch immer. Reziprok gilt natürlich dasselbe.

33 Luhmann (2002) a.a.O., S. 31

Verbindung mit der Legitimität eingeht und vice versa. Bis hierhin erscheint das Ganze noch unproblematisch. Allerdings stellt sich ein bestimmter Effekt ein, den Luhmann so nicht sieht: *Das Gewaltparadox erscheint nach seinem re-entry nicht mehr als ein Paradox, die Form tritt gerade nicht als Ganzes wieder in die Form ein, sondern zweigeteilt und nicht mehr als Paradox erkennbar. Gleichzeitig erscheint aber auch das Problem der Nicht-/Legitimität nicht als das Paradox, das es ist - Wer würde sich schon damit zufrieden geben, auf die nichtlegitime Seite „wegentschieden“ zu werden? Beide Paradoxien schalten sich also auf eigentümliche Weise ein Stück weit gegenseitig aus, sie verdecken sich gegenseitig.* Damit trifft man den Kern des demokratischen Paradox.³⁴ Man sollte nicht übersehen, wie lange es gedauert hat, bis so etwas skurriles wie das Anerkennen des eigenen Unterliegens tatsächlich politisch ernst genommen wurde. Das Problem liegt dabei ganz genau in dieser Aneinanderlagerung der beiden Ebenen. Anstatt ihren paradoxen Charakter deutlich werden zu lassen, spielen sich beide Seiten den Ball zu, um zu verhindern, sich ihrer selbst bewusst werden zu müssen. Insofern weißt Luhmann auf das richtige Problem hin, wenn er feststellt, dass Sätze wie „L'état, c'est moi“ sich selbst dekonstruieren und als Kommunikation auf ein ihr innewohnendes Paradox zurückgetrieben werden. Allerdings sieht es ganz danach aus, als ob sich das Paradigma der demokratischen Legitimierung der Staatsgewalt zu einem „Reflexionsverhinderungsapparat“³⁵ entwickelt – und das eigentliche Problem dabei verdeckt. Während es theoretisch, bzw. strukturalistisch, gerade wünschenswert wäre, wenn diese Paradoxie zur Geltung kommen würde. Wie nahe Luhmann an diesem Nerv operiert, wird einige Sätze weiter deutlich. Luhmanns Problembezug ist zwar nach wie vor zunächst der Staatsbegriff, seinen eigenen Worten nach betrifft die Diagnose aber nicht nur den Staat und das, was sich später deutlich unter dem Namen Politik als eigenes System ausdifferenziert, sondern auch den politischen Menschen und die ganze Gesellschaft im allgemeinen, die mit dem Staat als kongruent beschrieben wird: Die sich differenzierende neue Ordnung macht einen neuen Menschen notwendig, der an einer gewissen Honnêteté, der Ehrbarkeit interessiert ist. Doch diese Ehrbarkeit lässt sich in Gesellschaft und Hofstaat trotz aller verschiedener neuer „Ethiken“ eben nicht durchsetzen. Und so entsteht eine Art innere Spannung des Staates, auf die er mit einer Forderung reagiert, die nicht gerade nicht ernsthaft erfüllbar ist, oder wie Luhmann es ausdrückt: „Anstand lässt sich nur mit Hilfe von

34 Vgl. hierzu, ähnlich, aber ebenfalls mit anderem Impetus: Mouffe, Chantal (2005): *The Democratic Paradox*. London: Verso

35 Einer der treffendsten Begrifflichkeiten der soziologischen Systemtheorie.

Heuchelei durchhalten. [...] Die Umstände verlangen eine Umpolung der Unterscheidung des Menschen von einer oben/unten-Differenz gemäß einer kosmischen Wesensordnung in eine innen/außen-Differenz, mit der jedes Individuum sich, ohne sich aufzugeben, sozial akkomodieren kann. Und Descartes wird diesem neuen Denken philosophische Form und Dignität verleihen.³⁶ Es muss noch einmal betont werden, in welcher Richtung Luhmann hier argumentiert: *Weil die neue Gesellschaftsordnung nur noch durch individuelle und institutionalisierte Heuchelei zu halten ist, die von einer neuen Philosophie kompensiert wird, muss diese neue Philosophie dekonstruiert werden.* Doch warum nur die Philosophie, und nicht die neue Ordnung?

3.3. Die Selbstbeschreibung des Politischen

Bevor wir aber auf René Descartes zu sprechen kommen, folgen wir einem Verweis Luhmanns selbst, der uns bezüglich des Wiedereintritts der Form in die Form auf das Kapitel 9 über die *Selbstbeschreibungen* der Politik verweist.³⁷ Damit kommen wir auch endlich zurück auf das Paradox der Verbindung von Teil und Ganzen. Luhmann entfaltet in diesem Kapitel eine Betrachtung der politischen Terminologie der Gegenwart und stellt eine gewisse Traditionslinie fest, welche das politische Denken seit geraumer Zeit belastet. Luhmann ist damit primär an den Methoden der *Selbstvergewisserung* von Systemen wie der Politik interessiert. Da Selbstvergewisserung immer in der Form der *Selbstbeschreibung* stattfindet, ist es wichtig, Luhmanns Definition von Beschreibung im Wortlaut aufzuführen: „[U]nter Beschreibung [verstehen wir] Operationen, die Texte für orale oder schriftliche Kommunikation anfertigen und interpretieren, also Strukturen produzieren, die für den weiteren iterativen Gebrauch gedacht sind und sich dann unvermeidlich beim Wiedergebrauch in immer wieder anderen Situationen mit Sinn anreichern, *sich zugleich textlich festigen und generalisieren.*“³⁸ Damit haben wir bei Luhmann genau die Stelle aufgefunden, die Derrida unterschätzt – nämlich die Genese und Dynamik gesellschaftlicher Diskursformationen. Wie funktioniert nun diese Dynamik? Dadurch, dass politische Beschreibungen des Politischen *Selbstbeschreibungen* sind, der Beschreibende sich selbst aber immer intransparent bleiben muss, entsteht immer eine Lücke, die nicht gesehen werden kann.

36 Luhmann (2002), a.a.O., S. 204

37 Vgl. ebd., S. 33

38 Ebd., S. 320 Hervorh. F.G.

Luhmann präzisiert: „Die Einheit kann einem System nur als Paradox gegeben sein, und das heißt: als *Blockierung der Selbstbeobachtung*“³⁹. Und: „Der Praktiker wird deshalb geneigt sein, auf Reflexion zu verzichten.“⁴⁰ Daraufhin fasst Luhmann die politischen Begriffe der Repräsentation, der Souveränität und eben den der Demokratie als von diesem Paradox gleichermaßen durchzogene auf. Er erkennt dabei auch in Ansätzen eine gewisse Sonderrolle der Demokratie an: „Das neue Paradox der Demokratie betrifft nun die Struktur von Herrschaft selber – jenes Sich-selbst-zugleich-befehlen-und-Gehorchen, das allenfalls ein Theologe für möglich halten könnte.[...] Die Staatsform des politischen Systems ist nun durchgesetzt und nicht mehr zu bezweifeln.“⁴¹ Luhmann sieht sogar eine Art hegemonielle Tendenz darin: „[P]olitische Parteien bekennen sich zur Demokratie. Politische Bewegungen verlangen ‚mehr Demokratie‘, und ‚undemokratisch‘ wird zu einem vielseitig verwendbaren Schimpfwort.“⁴² Luhmann ist hier erneut dem richtigen Punkt sehr nahe, oder fast schon wieder darüber hinaus, wenn er von der Demokratie als einem Parasit spricht, die sich selbst zum „herrenlosen Herrn“ erklärt. Hier ist der Punkt für den Absprung gekommen. Man kann im weiteren verfolgen, wie Luhmann diesen Exzess der Paradoxie wieder einfängt, indem er versucht, dem Ganzen noch etwas Gutes abzugewinnen. Er argumentiert, dies alles sei mehr oder weniger notwendig, weil nur so die Politik die Möglichkeit gewinnt, der für Luhmann unausweichlichen Realität der funktionalen Differenzierung der Gesellschaft gerecht zu werden. Nur wenn sich die Demokratie derart verabsolutiert, braucht sie keine Angst mehr davor zu haben, für das Nicht-Erreichen von Zielen, z.B. der Steigerung von Wohlfahrt oder dem Abbau von Arbeitslosigkeit zur Verantwortung gezogen zu werden – wobei dieses Scheitern deshalb schon vorprogrammiert ist, weil die Größen Wohlfahrt und Arbeit sich auf ein anderes System beziehen, namentlich der Wirtschaft, auf das Politik keinen Durchgriff haben kann. „Niemand kann es sich leisten, gegen Wohlfahrt zu sein“, sagt Luhmann. Das ist sein wunder Punkt, seine theoretische Lücke. Denn genau das ist eben gerade schon möglich. Man kann gegen Wohlfahrt sein und man kann Vollbeschäftigung als Ziel rundheraus ablehnen. Luhmanns Missverständnis kommt daher, dass er sich diesen „Jemand“ nicht vorstellen kann – weil in seiner Systemtheorie kein Platz für das Subjekt ist, das eigene Vorstellungen hat, die sich nicht aus den Systemen ableiten lassen. Diese Lücke, die auch

39 Ebd., S. 322, Hervorh. F.G.

40 Ebd., S. 322

41 Ebd., S. 353

42 Ebd., S. 357

wiederum, strikt gesehen, *nicht* mit Luhmanns eigener theoretischen Prämisse der kommunikativen Formation der Gesellschaftssysteme zusammengeht, bleibt prävalent.

3.4. Schwelle

Dadurch, dass Luhmann diese Lücke selbst gerade nicht mehr hinterfragt, sondern als Notwendigkeit bestehen lässt, hängt aber auch seine Argumentation an einem bestimmten Punkt in der Luft. Es stellt sich hier immer wieder die einfache Frage des „Warum?“. *Auf welche Weise, bzw. eher aus welchen Motiven heraus* entsteht das politische Muster dieser Art? Hier wird auch eine strategische Position von Luhmanns Theorie *innerhalb* seiner Theorie sichtbar. Durch die Dekonstruktion von subjektiven Motiven wird auch hier eine Bindung gelöst, die die Theorie ansonsten ins Wanken bringen würde, da sie dieses „Warum?“ nicht beantworten kann.

Man kann nun sehen, dass sowohl Derrida als auch Luhmann einige Schwierigkeiten dabei haben, das Phänomen Demokratie in den Blick zu bekommen. Interessanterweise hat sich die Vermutung, dies sei zumindest bei Derrida der Struktur seiner Theorie geschuldet, nämlich dem zentralen und unhintergehbaren Motiv der *différance*, nicht bestätigt. Auch bei Luhmann finden wir ein grundlegendes, nicht hinterfragbares Element, nämlich die unbeantwortete Frage nach dem Grund und Stellenwert der Differenz, bzw. genauer die Frage nach dem Grund und Stellenwert der Differenzierung. Wenn Differenzierung eine soziale Entwicklung ist, die gewisse Folgen nach sich zieht – warum können dann nur die Folgen und Epiphänomene, und nie die Differenzierung selbst befragt werden? Die Antwort bleibt wohl deshalb aus, weil jede Theorie, auch solche, die sich an der Differenz orientieren, auf einen derart beschaffenen unhintergehbaren Punkt angewiesen sind. *Deshalb sind aber auch – und das ist ganz zentral – die theoretischen Probleme der beiden Theorien gerade nicht theorieimmanent lösbar, sondern nur in ihrem reziproken Widerstreit.* Wenn eine differenzlogische Theorie auf Paradoxien in der Gesellschaft stößt, darf und kann sie diese Paradoxien nicht einfach als *notwendige* Brüche akzeptieren. Das ist es, was die soziologische Systemtheorie vom Poststrukturalismus lernen könnte. Die in beiden Theorien prominente Diagnose einer Paradoxie am Grunde des Politischen, die auf das Problem des politischen Subjekts herausläuft, gibt daher mehr als genug Anlass, genau dieses weiter zu verfolgen.

4. Das Subjekt des Politischen

Die Notwendigkeit einer Paradoxie am Grunde des Politischen ist also kein Zufall. Spätestens der Hinweis Luhmanns auf Descartes zeigt, dass diese Notwendigkeit möglicherweise mit der europäischen Subjektphilosophie zusammenhängt. Im folgenden Abschnitt wird sich zeigen, dass diese Spur tatsächlich auf zu einer unorthodoxen Interpretation des Subjektgedankens bei Descartes anleiten könnte. Und von dort aus ist es kein weiter Weg mehr, bis man mit Hilfe einer modernen, systemtheoretischen Betrachtung eine Bewegung in der Philosophie ausmachen kann, die mit diesem Gedanken sehr leicht kompatibel wäre.

4.1. Das zweifelnde Subjekt bei René Descartes

Mit einigem Recht kann Descartes als Anfangspunkt der europäischen Subjektphilosophie gelten. Das liegt vor allem daran, dass er, noch befangen von der scholastischen Tradition, die sich nicht von der Vorstellung eines Gottes als Ursprung der Welt lösen konnte oder wollte, diese Vorstellung mit einem kaum merklichen, kleinen aber feinen Trick ein für alle mal auflöste, und den Menschen an die Stelle Gottes setzte.

Das funktionierte über das Argument des radikalen Zweifels. Descartes beschreibt im vierten Teil seiner Ausführungen von der *Methode des richtigen Vernunftgebrauchs* seine persönliche Abkehr von den *ontologischen* hin zu den *vernünftigen*, skeptischen *Fundamenten der Metaphysik*.⁴³ Descartes erklärt, dass er in dem Gedanken, er wäre ebenso wie jeder andere seiner Mitmenschen der Täuschung unterworfen, sich gezwungen sieht, alle Begründungen als völlig falsch zu verwerfen.⁴⁴ Übrig bleibt für Descartes dann zunächst nur noch eine einzige Gewissheit, nämlich das autonome „Ich“, das denkende Subjekt: „Als bald aber fiel mir auf, daß, während ich auf diese Weise zu denken versuchte, alles sei falsch, doch notwendig ich, der es dachte, etwas sei.“⁴⁵ Es ist zu beachten, dass sich diese Gewissheit, das Selbstbewusstsein hier nicht unbedingt *Bewusstsein von seiner selbst* ist, das sich von beliebigen Orten speisen lässt, sondern es sich um ein Bewusstsein handelt, das *von sich Selbst her kommt und daher seine Gewißheit zieht*. Oberflächlich betrachtet setzt

43 Die Praxis, Ontologie und Metaphysik als Synonyme zu verwenden, kann hier nicht diskutiert werden, wichtig ist aber anzumerken, dass es für Descartes noch sehr wohl einen großen Unterschied gemacht hat, ob sich eine Vernunft rein aus Gott ergibt oder ob sie sich im Menschen und seinem Denken umsetzt (Während man in etwas naiver Weise heute geneigt zu sein scheint, „ohne Not das Kind mit dem metaphysischen Bade auszuschütten“ und Vernunft jeder Art als ontologisch ad acta zu legen).

44 Vgl. Descartes, René (1978): *Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung*. Hamburg: Meiner, S. 26

45 Ebd., S. 26 Dies ist der Ort, an dem das berühmt gewordene „cogito ergo sum“ zuerst erschien.

Descartes im weiteren Text alles daran, diese Auto-Genese des Subjekts wieder mit Gott einzufangen. Nachdem er in wenigen Sätzen diesem neuen „Ich“ noch eine unwiderlegbare Substanz gegeben hat und zugleich wieder davon abstrahiert, indem er nicht das einfache Subjekt-Sein sondern das fortschreitende klare-Erkennen-des-Ich-Seins als allgemeine Bedingung für die Erkenntnis setzt, widmet er mehrere Passagen der Rolle Gottes in diesem Prozess. Descartes behauptet, es sei unbedingt nötig, dass es einen Gott gibt, der außerdem seinem Wesen nach ein guter Gott ist, damit das Subjekt durch die Selbsterkenntnis einen Mehrwert erzielen kann. Das macht insofern Sinn, als dass ein böser Gott, der ständig und überall den Menschen täuscht und verführt, natürlich auch den Moment der Selbsterkenntnis des Subjektes manipulieren würde – womit alle Sicherheit, die das System des Zweifels gibt, wieder verloren wäre.

Diesem Argument wird oft entgegnet, Descartes sei keineswegs ein solcher „Freidenker“ gewesen und könne eine Vertreibung Gottes aus dem Menschen, wie es hier dargestellt wird, niemals im Sinn gehabt haben. Das mag stimmen oder nicht – der *Logik* des Arguments an sich tut es aber keinen Abbruch. Denn auch wenn Descartes diesen Schritt vielleicht tatsächlich ungewollt ging, ist eine solche Auflösung Gottes zugunsten des Menschen tief in seinem Paradigma des Zweifels mit enthalten. Ob die oberflächliche Gottgläubigkeit und auf Gott fußende Argumentation nun ein aufrechtes Bekenntnis zur Scholastik darstellt, oder vielmehr eine Taktik, sich der strengen Kontrolle des theologischen Paradigmas partiell zu entziehen, ändert nichts am „subversiven“ logischen Gehalt von Descartes Ausführungen.

Descartes wird deshalb oft derart interpretiert⁴⁶, dass er erst einen vorsichtigen, langsamen Anfang eines Ausstiegs aus der gottesfürchtigen Scholastik vorbereitete. Möglich ist aber auch die gegenteilige Interpretation: Indem Descartes einen guten Gott annimmt, vertreibt er ihn mit einem einzigen Wisch komplett aus dem philosophischen Denken des einzelnen Menschen. Descartes sagt dem Leser vor allem eines: Wenn es keinen guten Gott gibt, ist alles Denken von vorneherein sinnlos, denn man wird ja doch nur getäuscht. *Deswegen kann man mit Descartes einfach provisorisch davon ausgehen, dass Gott eben existent und gut ist, damit man sich endlich anderen Dingen widmen kann als der ständig wiederkehrenden Frage nach Gott.* Das Philosophieren über das Wesen Gottes wird damit komplett obsolet, denn stünde das Ergebnis (also dass es einen guten Gott gibt) nicht schon fest, wäre alles

46 Entsprechende Passagen sind zu finden bei Derrida, Lyotard, Engelmann, Luhmann, Nassehi und sicher vielen weiteren.

Denken über Gott ohnehin eine Kette von uneinholbaren Täuschungen. Die Frage nach Gott verlässt damit das Denken des Subjekts. *Für das Subjekt ist es von nun an schlicht und ergreifend nicht mehr von Interesse, wie Gott ist, es muss diese gute Existenz einfach annehmen, um sich von sich selbst gewiss zu sein.* Das Bewusstsein, die Gewißheit seiner selbst, und auch die Selbst-Verantwortung – denn Gott ist nur noch fern – werden damit aber m.E. auch zu einem Wert, d.h. das Subjekt muss sich dazu *entschließen*⁴⁷, Subjekt und damit verantwortlich zu sein. Es könnte sich auch einfach sklavisch an ein Diktum Gottes binden, muss aber dann die Aporien in Kauf nehmen, die durch die Ferne Gottes entstehen, oder sich von anderen Instanzen abhängig machen, die dann aber nichts anderes wären als ein offensichtlicher Ersatz Gottes, also in Descartes Welt völlig undenkbar. Daher drängt sich die Interpretation auf: Die Figur eines guten Gottes dient bei Descartes vor allem der festen Untermauerung eines subjektorientierten, selbstverantwortlichen und mündigen Idealbilds eines Menschen, der sich auf keine andere Instanz, nicht auf Gott, aber auch nicht auf Moral, Politik oder Ökonomie, mehr verlassen kann und soll – und, im (post-)modernen Sinne weitergedacht, gerade deshalb dann auch moralisch, politisch und ökonomisch denken muss, und zwar in kritischer, namentlich zweifelnder Weise. Descartes ist sogar derart skeptisch, dass er keinerlei Essenzialisierung eines solchen Subjekts zulassen möchte – er traut nicht einem im Zweifel begründeten Subjekt, sondern nur dem ständigen, immer von vorne beginnenden Zweifel, der dann zwar unweigerlich die Erfahrung eines „Ich“ nach sich zieht, aber eben nicht voraussetzt. Descartes konstituiert auf diese Weise die Möglichkeit zum Denken eines souveränen politischen Subjekts, auf dem die viel später formulierten Paradoxien der Demokratie Fuß fassten.⁴⁸

Es zeigt sich in der Philosophie aber seither eine Abkehr von diesem radikalen Konzept, die sich über Kant, Hegel und Marx bis hinein in die heutige Zeit durchhält. Diese Abkehr vollzieht sich in der Gestalt, dass das cartesische Subjekt mit allerhand Attributen gefüllt wird, die sich selbst aus ethischen, politischen und ökonomischen Überlegungen speisen. Kant füllt das zweifelnde Subjekt mit einem rationalen ethischen Imperativ, Hegel füllt es mit dem sich entwickelnden Geist, der in letzter Instanz die Wahrheit der Weltpolitik ist, während Marx dem Zweifel eine ökonomische Determiniertheit vorschaltet. Von dem „Selbst-“ des Subjekts bleibt im Laufe dessen immer weniger übrig – während sich parallel

47 Bereits hierin steckt die Kategorie des Willens, wie sie zuerst bei Kant erscheint, dann aber in anderer Weise von Schopenhauer und anschließend von Nietzsche weitergeführt wird.

48 In dem Sinne, dass die Grundeinheit für das Ideal einer funktionierenden Demokratie, nämlich das selbstverantwortliche politische Subjekt, hier am besten und radikalsten zur Geltung kommt.

dazu die Demokratisierung Europas vollzieht und sich ein entsprechendes politisches Selbstverständnis, genauso wie die Institutionen und politischen Kulturen entwickeln.

4.2. Die Abkehr vom Subjekt von Kant bis Hegel

Die Behauptung, Descartes hätte als erster und am stärksten die moderne Idee von einem unabhängigen Subjekt formuliert, muss natürlich geprüft werden. Tatsächlich zeigt sich eine Art Abkehr von dieser Idee, zumindest, wenn man die großen Schritte des deutschen Idealismus von Immanuel Kant bis Georg Wilhelm Friedrich Hegel verfolgt.⁴⁹

Immanuel Kant nimmt dabei noch eine ambivalente Position ein. Und zwar spricht er einerseits dem Subjekt jede Erkenntnisfähigkeit der Natur ab, und behauptet, dass Erkenntnis, wenn überhaupt, immer im Subjekt selbst gefangen bleibt, das sich Vorstellungen macht, die der Natur eigentlich nicht im geringsten nahe kommen. Gerade weil das aber so ist, ist die Bestimmung des Guten und Gerechten aber auch innerhalb des Subjekts zu suchen. Diese Auffassung gipfelt im allseits bekannten kategorischen Imperativ in seinen verschiedenen Wendungen: „[...] ich soll niemals anders verfahren als so, daß ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden.“⁵⁰ Durch den radikalen Selbstbezug dieser Ethik wird eigentlich deutlich, dass die Verantwortung für das Handeln immer beim Subjekt selbst liegen muss, und auch die allgemeinen Gesetze sich nur aus dieser Selbst-Verantwortung ableiten lassen. Allerdings versteckt sich hier doch gleichzeitig auch die erste Stufe der Abstraktion in Gestalt des Themas der Vernunft. Während es bei Descartes noch der tätige Zweifel war, der eben gerade zu keiner Einheit findet, dem gerade dann nicht vertraut werden darf, wenn er sich zu einer allgemeinen Regel festigt, die sich selbst immer wieder bezweifelt, ist es bei Kant die Vernunft, die zu genau dieser Einheit kondensiert. Es ist die Vernunft, die bei Kant zum positiven Garanten dafür wird, dass der Mensch von der Möglichkeit der Einsicht in seine soziale Wirksamkeit auch tatsächlich geleitet wird – *während sich empirisch eben genau das Gegenteil zeigt*. Und nur wenige Seiten zuvor findet man bereits Kants „Ausgang“ aus der Geschlossenheit des Subjekts, geöffnet von der Vernunft: „So muss die wahre Bestimmung [der Vernunft] sein, einen [...] *an sich guten Willen* hervorzubringen.“⁵¹ Also einen *an sich guten Willen*, der

49 Ein solcher Dreischritt ist in dieser Kürze der Darstellung natürlich fast schon unverantwortlich. Trotzdem gilt das Interesse in diesem Aufsatz eben primär nicht dem Idealismus, sondern Derrida und Luhmann.

50 Kant, Immanuel (1977): Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis zur philosophischen. In: Ders.: Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Werksausgabe Band VII, Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 18-33, S. 28

51 Ebd., S. 22. Hervorh. F.G.

dann auch jenseits des Subjekts gut ist. Damit ist die Geschlossenheit des Subjekts sozusagen „leck geschlagen“ und geht über in die Generalisierbarkeit von an sich guten Willensinhalten in allgemeine Gesetze, die dann aber nicht mehr allzu viel mit der tatsächlich vorliegenden Person zu tun haben. Ganz abgesehen davon, dass diese Figur erneut durch die Hintertür eine Vorstellung von einer guten Natur des Menschen beschwört, und zwar in Gestalt einer Art innerem Hang des Menschen zum *fair play*. Woher nimmt Kant die Sicherheit, dass der Mensch, wenn er einmal tatsächlich in die Position käme, seinem ernsthaften Willen nach ein allgemeines Gesetz zu erlassen, auch tatsächlich der Selbstbezüglichkeit, die ihm die Vernunft diktiert, folgt und nicht doch einfach *taktisch* zu handelt? Man sieht hier ein ganz ähnliches quasi-naïves Vertrauen wie bei Derrida, der ebenfalls auf eine Art vernünftige Einsicht der Diskurse hofft. Dieses Thema setzt sich im deutschen Idealismus fort, und Hegel stößt mit Macht in diese Lücke vor.

Hegel unterscheidet in seinem Denken drei Stufen bzw. Stellungen zwischen Subjekt und Objekt.⁵² Als erste Stufe identifiziert er die vorkantianische Metaphysik, die noch keine genaue Trennung von Subjekt und Objekt kennt. Das Subjekt bleibt damit für Hegel auf dieser Stufe noch gefangen auf der Ebene der Prädikation. Indem das Denken dem Absoluten bestimmte Prädikate zuweist, z.B. in einem Satz wie „Gott ist *gut*“, schafft es sich einen festen Punkt im Denken. Dies wird dem Absoluten laut Hegel aber nicht gerecht. Die zweite Stufe bilden die empiristischen und kritizistischen Philosophien von Autoren wie John Locke, David Hume und Immanuel Kant, in denen die Trennung gleich so radikal gefasst wird, dass – v.a. bei Kant – eigentlich überhaupt kein Erkennen der Wahrheit mehr möglich ist. Das Subjekt bleibt innerhalb seiner selbst und innerhalb der Vernunft gefangen, und muss sich deshalb auf eine logische, formale Moral verlassen. Hegel selbst denkt nun in einer dritten Stufe die Synthese der beiden Seiten – mit der aber doch nochmal alles ganz anders wird. Für Hegel ist es gerade die dialektische Vermittlung der beiden Seiten, die die Weltgeschichte voran treibt. Weder das denkende „Ich“ noch ein abstraktes Absolutes kann für Hegel ein wahres Subjekt sein, sondern nur deren Vermittlung. Vom cartesischen, negativ-zweifelnden Selbst ist nicht nur kaum etwas übriggeblieben, sondern das wenige, was noch da ist, hat sich gewandelt in eine allgemeine Bewegung der Negativität in der Dialektik des Werdens der Wissenschaften, die jegliche persönliche Beteiligung so gut wie obsolet macht. Die Idee der Subjektivität und Selbst-Verantwortlichkeit des Individuums

52 Vgl. Hübscher, Arthur (1961): Von Hegel zu Heidegger. Gestalten und Probleme. Stuttgart: Reclam, S. 15

vergeht damit zu einer relativ kleinen Größe im Laufe der Weltgeschichte. Übrig bleibt davon dann noch die Sittlichkeit, in der dem Subjekt gerade noch die Rolle zukommt, die gesellschaftlichen Imperative ohne allzu großen Widerstand dankend anzuerkennen. Hegel sagt: "Was ist Sittlichkeit? Daß mein Wille als dem Begriff gemäß gesetzt sei - seine Subjektivität aufgehoben sei."⁵³ Nun kommt es natürlich immer auf die Lesart an, vor allem auf die des kleinen Wörtchens „aufheben“ mit seinen verschiedenen Bedeutungen. Generell darf man aber annehmen, dass man Hegel nicht allzu viel Gewalt antut, wenn man sein Werk auf diese Weise liest. Und man darf, obwohl es an dieser Stelle ungeprüft bleiben muss, ebenfalls davon ausgehen, dass sich diese Denkart folgenreich in das Werk von Karl Marx fortgesetzt hat.

Es bleibt festzuhalten, dass die Idee vom autonomen Subjekt von Descartes über Kant bis Hegel scheinbar eine 180°-Wende vollzogen hat. Etwas plump könnte man vielleicht behaupten, dass es sich von einer universal-kritischen Idee zu einem universal-affirmativen Faktor, der es den Individuen möglich macht, das anzunehmen, was der dialektische Lauf der Geschichte in Gestalt des souveränen Staates ihnen nunmal vorschreibt.⁵⁴ Soweit auch die aktuelle Interpretation der soziologischen Systemtheorie auf die Moderne: "Die Freiheit des Bürgers, seine Subjektivität [...] *machte es möglich, zu wollen, was man soll.*"⁵⁵

4.3. Die Anwesenheit des Subjekts

Wie ist diese ganze Entwicklung zu interpretieren? Die systemtheoretische Soziologie denkt in Kategorien der „Komplexitätsreduzierung“, „Optionssteigerung“ und „Adressierung“.⁵⁶ Aus dieser Perspektive sieht es ganz danach aus, dass die Philosophie vom autonomen Subjekt im wesentlichen drei Probleme bearbeitete, welche die gesellschaftliche Differenzierung in der Moderne mit sich brachte. Erstens wurde die Auflösung der lebensweltlichen Sicherheiten der Menschen gekontert. Indem den Menschen das „Ich“ gegeben wurde, konnte dieses als ein neuer Fixpunkt dort für Sicherheit sorgen, wo andere Verlässlichkeiten, z.B. die Familie oder das Arbeitsverhältnis, aufgelöst wurden. Zweitens wurde damit den neuen differenzierten Funktionssystemen die Option einer gewaltigen Leistungssteigerung mit auf den Weg gegeben. Durch die Herauslösung der Logiken des

53 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1967) [1832-1845]: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Hamburg: Meiner.

54 Das Subjekt sozusagen als der „Jubelperser“ der *deutschen Ideologie*.

55 Nassehi, Armin (2009): a.a.O., S. 86

56 Vgl. dazu, sogar mit dem hier interessierenden Problembezug: Nassehi, Armin (2003): Geschlossenheit und Offenheit. Studien zur Theorie der modernen Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 168ff.

Rechts, der Wirtschaft, der Religion und der Politik aus traditionellen, ständischen, feudalen und familiären Zusammenhängen gewannen diese Teilsysteme die Freiheit, sich nur auf ein Spezialgebiet zu konzentrieren. Sie erhielten einerseits die Möglichkeit, die Komplexität der Kommunikationszusammenhänge, die die Gesellschaft bildeten, aus denen sie sich herausformten, zu reduzieren – primär in der Form, dass der systemeigene Reflexionsprozess jetzt einfach an einer bestimmten Stelle halt machen darf, an der er zuvor noch hätte weiterdenken müssen. Andererseits erfuhren sie eine immense Optionssteigerung, da mehrere kleinere gesellschaftliche Einheiten sich vielfältiger kombinieren lassen. Das Individuum erschien dazu als die kleinste denkbare, sinnvolle gesellschaftliche Einheit. Dieser Grenze kommt natürlich keine ewige Geltung zu, die Adressierung kann noch sehr viel kleinteiliger gestaltet werden, wie es sich gegenwärtig auch zeigt – schließlich werden Menschen heute nur noch selten in ihrer Gänze als voll-verantwortliche Subjekte angesprochen, sondern meistens in Gestalt sozialer Rollen, die Verantwortlichkeit gerade an bestimmten Punkten enden lassen. Der Mensch kann (und muss) heute an verschiedenen Orten ein je Anderer sein können – und selbst Authentizität in der Familie ist dann auch nur eine Rollenanforderung des Funktionsschemas „Familie“.

Das ist durchaus richtig gedacht, allerdings macht die soziologische Systemtheorie gerade hier den Fehler, dies als Evidenz dafür zu sehen, dass die Idee vom Subjekt nur eine von mehreren denkbaren Adressierungsformen war, mit denen verschiedene Gesellschaftsformen auf unterschiedliche Anforderungen reagieren, und übersieht dabei den Sachverhalt, dass es letzten Endes ja eben doch immer Menschen sind, die etwas tun und die gesellschaftsformenden Kommunikationen in die Welt setzen – und natürlich ohne jede Authentizität, etwa in Gestalt der Behauptung, die stimmliche Äußerung stünde in unmittelbarer Nähe zum Geiste oder dergleichen. An der Erkenntnis, dass es tatsächlich ein einzelner Mensch ist, auf den sein eigenes Verhalten zurückgerechnet werden kann, kommt man schlicht nicht vorbei – und sollte es auch nicht, denn genau hier liegt ja der normative Gehalt der Aufklärung. Der Systemtheorie fehlt dadurch ganz wesentlich ein normativer Standpunkt, von dem aus sie Gesellschaft beurteilen kann – und die Tatsache allein, dass sie das auch gar nicht will, macht sie von diesem Manko nicht frei. Gesellschaftstheorie dieser Art bleibt damit tatsächlich radikal konservativ und un kreativ. Denn die Erkenntnis, dass sich das Bild der Gesellschaft tatsächlich ständig ändern *kann*, weil sie nicht *ist*,

sondern sich aus perspektivisch sinnhaft geordneten Kommunikationen bildet, wird davon eingeholt, dass die Subjekte, die die Kommunikationen äußern, immer andere sind, d.h. auf beliebige Art einmal kleinteilige Personenrollen oder große Systeme. Je nach Bedarf spricht einmal „der Familienvater“ und einmal „die Wirtschaft“ - dass es dabei aber konkrete Menschen sind, die Konkretes tun, verschwindet in der frei flottierenden Adressierung.

Das alles müsste an dieser Stelle nicht kümmern, wenn es nicht direkt den Begriff der Demokratie beträfe. Luhmann fasst in einer früheren Publikation unter dem Begriff Demokratie die „Teilung der Spitze“⁵⁷, also die historisch unwahrscheinliche, aber doch eingetroffene Aufteilung des Machtzentrums der Gesellschaft in Regierung und Opposition. Diese Form wird der funktional differenzierten Gesellschaft laut Luhmann deshalb gerecht, weil durch das funktionale Nebeneinander der Teilsysteme gar keine einheitliche Spitze mehr möglich ist, und so das Teilsystem Politik deshalb mit seinem eigenen Code, der sich in der geteilten Spitze im Wettbewerb um die Macht entfaltet, besser beraten ist. Und das Fehlen eines Zentrums und einer Spitze wird automatisch übersetzt in das Fehlen jedweder Fokussierungspunkte, die sich nicht aus systemischen Komplexitätsreduktionen ergeben – und da Subjekte nur für eine gewisse historische Epoche diesem Reduktionismus dienen, sind sie für die Systemtheorie jetzt obsolet geworden. Dieses „gerecht werden“ folgt dem selben Muster wie die poststrukturalistische Auflösung der Idee vom Subjekt als Kernbestandteil der zu überkommenden Metaphysik. Diese Auflösung passiert einerseits zurecht, schließlich wurde auf die logischen Probleme⁵⁸ und die Möglichkeiten zur gesellschaftlichen Regression⁵⁹, die dem Begriff inne wohnen, mehrfach hingewiesen. Allerdings wird die dadurch entstehende Lücke schlicht nicht gefüllt. So stellt sich heraus, dass das Problem der Diskursformationen letztlich in das Problem des Subjekts mündet, und sozialwissenschaftlich sowohl von der Systemtheorie als auch von der Dekonstruktion nicht vollständig eingeholt worden ist. Das ist die Krux, unter der beide Varianten in Hinblick auf ihre Wirkung als *politische* Philosophie leiden.

4.4. Schwelle

Aber was ist dann das Eigentümliche an der Verbindung zwischen politischem Subjekt und

57 Luhmann, Niklas (1986): Die Zukunft der Demokratie. In: Massing, Peter/Breit, Gotthard (2005): Demokratie-Theorien. Von der Antike bis zur Gegenwart. Texte und Interpretationen. Schwalbach: Wochenschau-Verlag. S. 247-257, S. 259

58 z.B. das Problem der Subjektivierung durch Reihung der Signifikanten, herausgestellt von Ernesto Laclau.

59 z.B. Die Fetischisierung einer dem Subjekt gegenüberstehenden Allgemeinheit, wie sie bei Hegel möglich wurde.

der Demokratie, dass sich Missverständnisse in einem der beiden Bereiche so folgenreich in den jeweils anderen Bereich hinein fortsetzen können, sogar wenn die Verbindung in zwei so durchdachten Theoriegebäuden und -Schulen wie denen von Derrida und Luhmann vonstatten geht? Nehmen wir dazu noch einmal einen dezidiert postmodernen Standpunkt ein und rollen das Problem von den normativen Ansprüchen der Moderne her auf.

Aus dieser Perspektive zeigt sich zunächst, den klassischen Thesen der Kritischen Theorie folgend, dass die Ansprüche der Moderne in wesentlichen Punkten noch nicht erfüllt sind und dass dies mit einer „Dialektik der Moderne“⁶⁰ in Zusammenhang steht. Der springende Punkt für den Poststrukturalismus Derridas (bzw. den Postmodernismus Lyotards, da sind sich beide noch ganz ähnlich) ist nun ja bekanntlich, dass diese Dialektik der Moderne sich nicht nur, wie der Marxismus es behaupten würde, aus einer „falschen“ Abstraktion vom Menschen speist, sondern aus der Abstraktion an sich – Und dass deshalb der Marxismus, als ebenfalls allzu schnell abstrahierende Theorie, unbrauchbar im Hinblick auf eine kritische Gesellschaftstheorie bleibt. Deshalb sind tatsächlich Ansätze nötig, die diese Abstraktion an sich als Sprachspiele (Lyotard) oder als metaphysische Konstruktionen (Derrida) zum Thema zu machen. Wie sieht aber das Sprachspiel oder die metaphysische Konstruktion aus, die der Moderne zu Grunde liegt?

Die gängige Interpretation ist, dass diese Konstruktion mit dem cartesischen Subjektzentrismus beginnt. Die Postmoderne fasst „das Subjekt seit Descartes als Denken [...], um über die phänomenale Vielheit der Menschen hinwegzukommen und sicherzustellen, daß die *Wahrheit* für alle Menschen gleichermaßen *verbindlich* ist.“⁶¹ Genau das widerspricht aber eigentlich der cartesischen Logik. Denn die besagt ja, dass eben nichts mehr für das Subjekt verbindlich ist, wenn es nicht vor dem subjektiven Zweifel bestand hat. Sie besagt, dass eben keine Abstraktion mehr gilt, keine religiöse, keine ökonomisch und auch keine politische, solange sie nicht wieder auf das Subjekt hinausläuft. Das cartesische Subjekt ist eben *nicht* das Sprachspiel, das die Abstraktion möglich macht, sondern die Abstraktion verhindert. Es bliebe zwar noch eine Aufgabe, eine Descartes-Interpretation nach obigem Muster für den größeren Teil von Descartes Werk zu leisten, man darf aber zuversichtlich sein, dass sich der Grundgedanke als relativ haltbar erweisen wird.

60 Vgl. dazu und im Folgenden: Engelmann, Peter (1990): Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart. Stuttgart: Reclam, S. 8 ff.

61 Ebd., S. 14, Hervorh. F.G.

Interessant ist aber die Verbindung zur Demokratie, die oben nur angedeutet wurde. Man konnte beobachten, wie parallel zur Entwicklung der kontinentaleuropäischen Demokratien die radikale Idee des politischen Subjekts wieder abgefangen wurde, indem ihr wieder zunehmend abstrakte Essenzen hinzugefügt wurden. Eine Erklärung für diese ihrer Natur nach *poststrukturalistischen* These lässt sich nun wiederum am besten *systemtheoretisch* verfolgen. Die Systemtheorie würde hier ganz klassisch mit der Kategorie der Komplexitätsreduktion argumentieren: Die Gesellschaft formt sich ihre Begriffe so, damit sie die Komplexität ihres differenzierten Operierens besser und einfacher beschreiben kann. Nun ist das cartesische Subjekt aber eben keines, das für eine einfache Beschreibung der Welt taugt. Ganz im Gegenteil, steckt darin eine komplexe *Verbindung von Subjekt und Objekt*, welche die Gesellschaftstheorie bis heute noch beschäftigt. Es handelt sich dabei um den Grundgedanken der Phänomenologie: Wenn das Subjekt sich nur noch im Denken gründet, entsteht damit das Problem, dass auch die Objekte dem Subjekt nur als *gedachte Objekte* zugänglich werden. Damit werden alle einfachen Erklärungen der (sozialen) Welt mit einem Schlag obsolet, da sowohl im Subjekt als auch im Objekt die jeweils andere Seite immer schon enthalten ist und wieder auftaucht, und somit jeder feste Standpunkt sich automatisch verschiebt, weil jedem scheinbar neutralen Beobachter sofort seine Neutralität entzogen wird. Das *Beobachten* der Objekte wird zum *Erschaffen* der Objekte, es gibt keine klare Trennung der beiden Seiten mehr. An diesem Problem wird sozialwissenschaftliche bis heute laboriert.

Für die sich entwickelnde Demokratie ist das aber eine Last, die sie nicht tragen kann. Wenn die bürgerliche Erfahrung der Moderne, die Welt wirklich gestalten zu können, sich darin umkehrt, die Welt tatsächlich mit jedem Schritt und Tritt, also auch mit jedem *Fehltritt*, unweigerlich zu formen, egal ob gewollt oder nicht, entsteht damit eine unerhört hohe Belastung. Die Möglichkeit, Handlungen tatsächlich auf sich selbst als Person zurechnen lassen zu können, und die daraus resultierenden angenehmen Vorteile, wandeln sich zu der furchtbaren Zumutung, sich tatsächlich alle Handlungen egal welcher Natur, als eigenen, subjektiven Willen zurechnen lassen zu *müssen*. Dadurch werden selbstverständlich alle diejenigen verprellt, die auf bestimmte Handlungen nicht allzu stolz sein können. Das Souveränitätsparadox sagt schließlich genau das: Das Volk regiert sich selbst. Wenn das Volk gleichzeitig Subjekt und Objekt ist, kann dazwischen keine Instanz mehr stehen, die für irgendetwas die Verantwortung übernimmt, ohne dass diese

Verantwortung sofort wieder auf das Volk selbst zurückfällt. Das führt zu zwei Reaktionen: Einerseits wird nach einer Möglichkeit gesucht, die eigenen unangenehmen Handlungen in eine andere Moral einzubetten, die sie wieder tragbar macht.⁶² Andererseits dagegen experimentiert die Gesellschaft mit einem Mechanismus, die es ihren Subjekten – also den politischen Schlüsselfiguren der Zeit, dem emanzipierten Bürgertum – erlaubt, diese Verantwortung wieder abzuwälzen, sich von ihr frei zu machen, in dem sie *delegiert* wird; gleichzeitig auf irgendeine andere Instanz als die eigene Verantwortung verweisen zu können; eine immer *andere Moral* für immer andere Orte bereitstehen zu haben. Dieser Mechanismus ist die zu dieser Zeit in der Entwicklung befindliche Demokratie. Sie ist der Modus (1), mit dem die Gesellschaft von dem allzu schwer zu ertragenden Paradox der allgegenwärtigen *Selbst-Verantwortung für sich selbst* entkommt; der Modus (2), in dem Delegierte eine dritte Instanz – nämlich *die Politik* – formen, die immer dann einspringen kann, wenn die Eigenverantwortung der Bürger zu komplex wird, um noch ohne allzu große Hemmungen ablaufen zu können; und schließlich zu dem Modus (3), der als der Teil, der über die Einheit aller Teile wacht, möglich macht, die verschiedenen Moralitäten je nach Wunsch zuteilen zu können und damit zur institutionalisierten Doppelmoral wird oder eben zur Form der organisierten Heuchelei. Im subjektkritischen philosophischen Diskurs von Kant bis Marx, in den Ansätzen vom „demokratischen Sozialismus“, „echter Demokratie jetzt“ und sogar bis hinein in die gegenwärtige Systemtheorie und Postmoderne, die selbst eigentlich ihrem eigenen Anspruch nach diesen Modus dekonstruieren müssten, verweilt man noch bei diesem Denken. Anstatt die Demokratie zu dekonstruieren, dekonstruieren sie das Subjekt.⁶³

Welcher Weg wäre also zu gehen? Es kann *nicht* darum gehen, politische Philosophie wieder dem Subjektzentrismus zuzuführen. Der richtige Weg kann *nicht* sein, eine herbei konstruierte und dann als „authentisch“ verkaufbare Subjektivität an den Grund der Demokratie zu legen. Ganz im Gegenteil *muss* aber danach gefragt werden, wie sich eine in Kommunikationen und Diskursschichten begründete Staatsform wie die Demokratie so theoretisieren lässt, dass erstens ein Punkt gefunden wird, an dem die politischen Kommunikationen sich in angemessener Weise „brechen“, dass zweitens ein normativer

62 Danach wäre z.B. unter dem Stichwort „Arbeitsethik“ zu suchen.

63 Es ist im übrigen bezeichnend, dass ein mainstream der komtemporären Soziologie eben systemtheoretisch haargenau an diesem Punkt vorbei argumentiert. Obwohl kritisch gelesen, wird der deutsche Idealismus als Rechtfertigung für die „traditionelle“ Aufgabe der Soziologie, das Subjekt zu dekonstruieren, hergenommen, anstatt diese Tradition zu hinterfragen. Zentral dazu: Nassehi, Armin (2011): Die Dekonstruktion des Subjekts. Kritik der handelnden Vernunft. In: Ders.: Der soziologische Diskurs der Moderne. S. 67-149 Frankfurt am Main: Suhrkamp

Standpunkt zum Gehalt der Aufklärung und der Moderne dabei nicht verloren geht und drittens kein logisches in-der-Luft-hängen akzeptiert werden muss. Und dieser Punkt muss gar nicht allzu lange gesucht werden, er ist in der Aufklärung eigentlich schon enthalten, man muss ihn nur freilegen: Dieser Punkt wäre dann tatsächlich das politische Subjekt, in dem Sinne, wie es bei Descartes entgegen der gängigen Interpretation gelesen wurde. Es handelt sich dabei sozusagen um ein Subjekt „von unten“, das nicht als systemischer Funktionsanspruch oktroyiert wird, sondern dass einen notwendigen Brandungspunkt darstellt, dem die Fäden der Gesellschaft zwar nicht entspringen, an dem sie aber wieder zusammenlaufen müssen. Das ist hochgradig evident, wenn man bedenkt, dass es ja bei allen politischen und ganz allgemein allen gesellschaftlichen Vorgängen immer tatsächlich konkrete, positiv vorliegende *Menschen* sind, auf die sämtliche Entscheidungen zurückgerechnet werden können. Da hilft dann weder der Hinweis darauf, dass Individualität nur ein technisches Muster zur Adressierung von Menschen darstellt und dass Eigendynamiken der Kommunikationssysteme eine tatsächliche Steuerung sowieso unmöglich machen würden. Diese Argumente müssen gerade umgekehrt als Anzeichen dafür gewertet werden, wie weit die diskursive Fixierung von gesellschaftlichen Funktionssystemen schon vorangeschritten ist, und wie unglaublich plausibel uns die völlig absurde Vorstellung, auf der Welt würde irgend etwas passieren, das *nicht* von irgendjemandem erst „getan“ werden müsste, um zu passieren, schon erscheint. Absurd auch deshalb, weil es der Logik der Theorien, die genau das zum theoretischen Programm machen, *widerspricht*, nur um dann als Fazit doch wieder darin zu stehen. Und gerade deswegen handelt es sich dabei auch um einen Hinweis darauf, wie schwierig es selbst diesen elaborierten Theorien fällt, sich von diesem Problem frei zu machen. Damit wäre dieser Zusammenhang von Subjekt und Demokratie einer der perfidesten und vielleicht selbst ein Teil von genau dem, was einst treffend „Verblendungszusammenhang“ genannt wurde – womit auch nochmal die prinzipielle Nähe von Kritischer Theorie und Poststrukturalismus ihren Ausdruck darin findet, dass ein Aufsatz, der nach poststrukturalistischen Wegen suchte, auf eine Reflexion der Unmöglichkeit von Reflexion herausläuft. Es bleibt hier dabei, dass die politische Theorie scheinbar nicht um einen angemessenen Begriff vom politischen Subjekt, der sich vor allem an dem Thema der Verantwortung orientiert, herumkommt.

5. Fazit – Das Bewusstsein für das Paradoxe

In der Zusammenschau lässt sich feststellen, dass sowohl Jaques Derrida als auch Niklas Luhmann theoretische Schwächen bei der Beobachtung des Phänomens Demokratie haben. Derrida bereitet einerseits das dekonstruktive Lesen solcher sozialer Texturen vor. Allerdings steht ihm andererseits noch kein Instrument zur Verfügung, die soziale Genese dieser Texturen auf der *operativen* Ebene angemessen zu beschreiben. So wird seine Dekonstruktion bei der Beobachtung von Demokratie kurzgeschlossen, weil er den Widerstand, den die zähe empirische Realität dem normativen Gehalt der Demokratie entgegensetzt, nicht in seine Betrachtung integrieren kann. Der Begriff Demokratie wird auf diese Weise seiner Empirie beraubt, und damit schließlich zu genau dem, was Derrida vermeiden will, nämlich Ideologie, die dann zwar normativ, aber logisch lückenhaft zur Demokratie rät.

Luhmann wiederum stößt genau in diese Lücke vor und theoretisiert die operative Genese sozialer Systeme. Seine ganze Theorie fußt allerdings auf der Diagnose funktionaler Differenzierung, die für Luhmann nicht mehr hinterfragbar ist. Dieses Motiv haftet seinem Werk nachhaltig an und ist die Grundlage für seine Analysen. Die Luhmannsche Forschungseinstellung, die davon ausgeht, dass durch die kommunikative Genese der Gesellschaft prinzipiell auch alles ganz anders sein könnte und sich dann dafür interessiert, *wie* die kontingente Dynamik der Kommunikation dafür sorgt, dass alles nicht eben anders, sondern genau so ist, wie es ist, übersieht, dass die Dynamik selbst letztlich aber auch nur kommunikativ entsteht und *selbst auch kontingent ist*. Luhmann verliert dadurch jede Grundlage für normative Aussagen, die er der Logik seiner Theorie nach aber auch haben müsste. Derrida wiederum braucht diesen differenzierungstheoretischen Hintergrund nicht, zahlt dafür aber auch den Preis der logischen Lücke. Die Nüchternheit der „*normativen Neutralstellung*“ Luhmanns und die Berauschtigkeit in Derridas zum Teil schwindelerregendem Ringen mit den sozialen Konstruktionen spiegeln das nur theorieästhetisch wieder.

Der Punkt kann nun aber nicht sein, die beiden Theorien als logisch lückenhaft oder normativ unbrauchbar abzulehnen. Vielversprechend wäre dagegen, beide Seiten gleichberechtigt zur Geltung kommen zu lassen: Und zwar sowohl in der politischen Theorie, die mit einer systemtheoretisch aufgeklärten, dekonstruktiven Perspektive ein

wirksames Werkzeug zur Analyse demokratischer Institutionen gewinnen würde, als auch in der politischen Philosophie, die dann nicht mehr einen Beitrag zur Barbarisierung der Verhältnisse zu fürchten hätte, sobald sie die bereiteten Pfade des Liberalismus oder der Kritischen Theorie verlässt, wenn sie auf ein politisches Subjekt verweisen kann, das unbestreitbar ein Kernstück des Projekts der Aufklärung ist. Eine solche Position, die das einzelne Individuum als Bezugspunkt des Politischen im Blick behält, und den politischen Diskurs einer *Politik der Verantwortung* zuführt, dürfte mit Recht erwarten, in einer Welt, in der die Politik immer mehr vor *unlösbar* globale (auch: technische) Probleme gestellt zu sein scheint, positive Wirkung zu zeigen.

Der Untertitel dieses Aufsatzes spricht von Zugängen zur demokratischen Gesellschaft. Es sollte klar geworden sein, dass damit auf jeden Fall *nicht* die Suche nach *Ausgängen* aus der Demokratie gemeint ist, wie es poststrukturalistischen Ansätzen gerne unterstellt wird.⁶⁴ Andererseits wurde deutlich, dass man sich wohl auf die Suche nach Grenzen der demokratischen Gesellschaft begeben *muss*, wenn man an einer schlüssigen Perspektive auf die Demokratie interessiert ist. Diese Suche nach Grenzen bedeutet auch, eine neue Sensibilität für soziale Bereiche zu schaffen, die jenseits der demokratischen Bestimmbarkeit liegen. Heutzutage beschränkt sich diese Sensibilität nur noch auf die sogenannten Menschenrechte, deren Geltung dem demokratischen Zugriff historisch bedingt entzogen blieb. Dies meint aber auch: *nur* historisch bedingt – was insofern Konsequenzen hat, als dass mit zunehmender räumlicher und zeitlicher Distanz zu solchen historischen Erfahrungen auch die Akzeptanz z.B. eben dieser Menschenrechte schwindet, während viele andere Felder, die genau so wichtig wären, *überhaupt* keine Akzeptanz erfahren, wenn sie jenseits solcher demokratischer Entscheidungswege liegen.⁶⁵ Vielleicht ist das Paradoxe am demokratischen Paradox gerade der Umstand, dass es nie von selbst als ein Paradox erscheint. Deshalb gilt es unbedingt, das Bewusstsein dafür auf allen Ebenen zu schärfen. Das betrifft einerseits die politische Theorie, andererseits aber auch das politische Selbstverständnis Europas und der Welt. Erst aus dieser Perspektive wird dann auch verständlich, was Heidegger bereits 1976 in eine Interview mit dem Spiegel meinte: „Inzwischen dürfte in den vergangenen 30 Jahren deutlicher geworden sein, dass die planetarische Bewegung der neuzeitlichen Technik eine Macht ist, deren Geschichte-

64 Vgl. z.B.: Gruber, Alex/ Lenhard, Philip (Hg.) (2011): Gegenauflklärung. Der Postmoderne Beitrag zur Barbarisierung der Verhältnisse. Freiburg: ça ira

65 Man denke z.B. an das versinken kleiner Inselstaaten im Meer, das keinerlei Beachtung im demokratischen Prozess findet – und an welcher Stelle könnte es das auch?

bestimmende Größe kaum überschätzt werden kann. Es ist für mich heute eine entscheidende Frage, wie dem technischen Zeitalter überhaupt ein - und welches - politisches System zugeordnet werden kann. Auf diese Frage weiß ich keine Antwort. Ich bin nicht überzeugt, dass es die Demokratie ist. ⁶⁶

66 Heidegger, Martin (1976): Interview mit Rudolf Augstein und Georg Wolff. In: Der SPIEGEL, 23/1976, S.193

Literatur

- Baudrillard, Jean (1978): Die Agonie des Realen. Berlin: Merve
- Bonacker, Thorsten (2006): Die Politische Theorie der Dekonstruktion. In: Brodocz, André / Schaal, Gary S.: Politische Theorien der Gegenwart II. Stuttgart: UTB
- Derrida, Jaques (1991): Gesetzeskraft. Der mystische Grund der Autorität. Frankfurt an Main: Suhrkamp
- Derrida, Jaques (2000): Der wiederkehrende Freund. Im Namen der Demokratie. In: Ders.: Die Politik der Freundschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 112-158
- Derrida, Jaques (2004): Die différance. Ausgewählte Texte. Stuttgart: Reclam
- Descartes, René (1978): Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung. Hamburg: Meiner.
- Engelmann, Peter (1990): Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart. Stuttgart: Reclam
- Gruber, Alex / Lenhard, Philip (Hg.) (2011): Gegenaufklärung. Der Postmoderne Beitrag zur Barbarisierung der Verhältnisse. Freiburg: ça ira
- Habermas, Jürgen (1999): Vorüberlegung: Der Rationalitätsbegriff in der Soziologie. In: ders.: Theorie des kommunikativen Handelns Band 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S.15-24
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1967) [1832]: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Hamburg: Meiner.
- Heidegger, Martin (2010) [1951]: Was heißt Denken? Stuttgart: Reclam
- Heidegger, Martin (1976): Interview mit Rudolf Augstein und Georg Wolff. In: Der SPIEGEL, 23/1976
- Hübscher, Arthur (1961): Von Hegel zu Heidegger. Gestalten und Probleme. Stuttgart: Reclam
- Kant, Immanuel (1977) [1785]: Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis zur philosophischen. In: Ders.: Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Werksausgabe Band VII, Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 18-33
- Lipson, Michael (200): Peacekeeping: Organized Hypocrisy?. In: European Journal of International Relations, 13:5, S. 5-34
- Luhmann, Niklas (1986): Die Zukunft der Demokratie. In: Massing, Peter/Breit, Gotthard (2005): Demokratie-Theorien. Von der Antike bis zur Gegenwart. Texte und Interpretationen. Schwalbach: Wochenschau-Verlag. S. 247-257,
- Luhmann, Niklas (1991) Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Luhmann, Niklas (2002): Die Politik der Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Mouffe, Chantal (2005): The Democratic Paradox. London: Verso
- Nassehi, Armin (2003): Geschlossenheit und Offenheit. Studien zur Theorie der modernen Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Nassehi, Armin (2011): Der soziologische Diskurs der Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Nietzsche, Friedrich (1954): Werke in drei Bänden. Band 2. München: Hanser

Eigenständigkeitserklärung

Hiermit erkläre ich, dass ich die Arbeit selbstständig und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Quellen und Hilfsmittel angefertigt habe.

Datum

Unterschrift