



Yoan Hermstrüwer, Bonn

## Philosophie und Recht in Zeiten des Terrors

### ***Terrorismus aus Perspektiven der Philosophie: Jürgen Habermas und Jacques Derrida***

*Was bedeutet Terror aus philosophischer Sicht? Worin liegen die Ursachen dieses Phänomens? Und welche Rolle spielt das Völkerrecht in einer Welt, in der die Legitimationsgrundlagen staatlicher Gewalt und Souveränität immer stärker von privaten Akteuren bedroht werden. Mit diesen Fragen setzen sich Jürgen Habermas und Jacques Derrida, Vertreter der postmodernen Philosophie, in einem Gespräch mit der italienischen Philosophin Giovanna Borradori auseinander. Dieses Gespräch ist Ausgangspunkt des vorliegenden Beitrags.*

*Während Derrida im Wege der Dekonstruktion zeigt, dass es scharfe Abgrenzungslinien zwischen Terror und traditionellen Formen der Gewalt nicht geben kann, beharrt Habermas auf einer trennscharfen Unterscheidung zwischen Krieg und Terror. Aller methodischen Unterschiede zum Trotz wird das Phänomen "Terror" als Symptom eines pathologischen Zustands verstanden - als Zeichen einer Autoimmunisierungskrise bei Derrida, als Zeichen gestörter Kommunikation bei Habermas. Mit einer Rückbesinnung auf das kantianische Modell eines Weltbürgerrechts wird gezeigt, dass die Aufrechterhaltung eines starken völkerrechtlichen Gewaltverbotes ebenso Voraussetzung für die Bewahrung symmetrischer Kommunikationsbedingungen ist wie Toleranz und eine starke europäische Demokratie.*

S. 30

- HFR 3/2009 S. 1 -

#### 1 I. Einführung

Paul Ricoeur zufolge bedeutet die Rechtsphilosophie für den Frieden das, was die politische Philosophie für den Krieg bedeutet. Die Rechtsphilosophie befasst sich ihrem Wesen nach mit dem unermüdlichen Diskurs über Inhalt und Ausgestaltung eines Gesellschaftsvertrages, der über die objektivrechtliche Kanalisierung der Staatsgewalt einerseits, die Gewährleistung subjektiver Rechte andererseits, auf die Herstellung einer möglichst gerechten Güter- und Lastenverteilung zielt<sup>1</sup>. Hauptgegenstand der politischen Philosophie sind hingegen die Macht, die Bedingungen ihrer Legitimität und die Frage nach ihren Grenzen, deren Überschreitung beinahe naturgesetzlich zum Konflikt führt. Die Eventualität eines solchen Konflikts beruht im Sinne Carl Schmitts auf der spezifisch politischen Unterscheidung von Freund und Feind<sup>2</sup>. Seit Menschengedenken halten ebensolche Freund-Feind-Schemata die Welt in Atem. Zwar hat der Zusammenbruch der bipolaren Weltordnung nach 1990 einen Paradigmenwechsel eingeläutet; ob dieser jedoch schon in naher Zukunft über eine bloße Verschiebung von Freund-Feind-Konstellationen hinausgehen und in ein Paradigma der *Einen Welt* münden wird, bleibt nach dem 11. September 2001 mehr als fraglich. In einem visionären Aufsatz beschreibt Samuel P. Huntington das Paradigma des beginnenden dritten Jahrtausends als *Kampf der Kulturen*, als verheerenden Konflikt zwischen Protagonisten und Statisten eines von Handelsliberalisierung und multimedialer Vernetzung geprägten Kulturrengesüßes. Die Terroranschläge in New York und Washington D.C. haben der bislang - im zynischsten Sinne des Wortes - „blutleeren“ Debatte Vorschub geleistet und das

<sup>1</sup> B. Frydman/G. Haarscher, Philosophie du droit, 2. Aufl. (2002), S. 1.

<sup>2</sup> C. Schmitt, Der Begriff des Politischen (Textversion von 1932), 6. Aufl. (1963), S. 26 / 33.

Problem des Kulturenkampfes mit ungeahnter Virulenz zum Kernstück des tagespolitischen Diskurses gemacht. Zutreffend deutet Jürgen Habermas den *Kampf der Kulturen* als Schleier, hinter dem sich kaum mehr als handfeste materielle Interessen verbergen<sup>3</sup>.

## S. 31

- HFR 3/2009 S. 2 -

- 2 Ungeachtet der semantischen Unzulänglichkeit des Kulturenkampfbegriffs stellt sich die Frage nach den Ursachen und damit einhergehend den Möglichkeiten konstruktiver Handhabung des gemeinhin als Terrorismus bezeichneten Phänomens. Die der amerikanischen *National Security Strategy* (NSS) zugrundeliegende Doktrin des *preemptive strike* ist eine durchaus pragmatische, wenngleich völkerrechtlich mehr als fragwürdige Möglichkeit zur Aufrechterhaltung einer internationalen Drohkulisse. Aus der historischen Perspektive hat sich die militärische Intervention im Irak jedoch als zur Repression und Prävention - man denke an Madrid und London - schlichtweg ungeeignete und somit unzweckmäßige Maßnahme erwiesen. Und mehr als das: bei statischem Verständnis des Begriffs der Unzweckmäßigkeit und dynamisch konnotiertem Begriff der Zweckfremdheit, lässt sich diese Intervention auch als zweckfremd qualifizieren, da sie nicht nur die behutsamen Unterhandlungen im Rahmen der *diplomatischen Beziehungen* zwischen Ost und West zeitweilens *gestört*, sondern wichtige *Kommunikationsgrundlagen zerstört* hat. Im Grunde entspringt die amerikanische Staatenpraxis der angelsächsisch-realistischen Völkerrechtskonzeption, mit der die unbedingte Geltung des Völkerrechts als normative Ordnung unbefangen relativiert und völkerrechtliche Prinzipien im Sinne der *Schule von New Haven* mit Konzepten anderer Disziplinen zu einer *policy-oriented jurisprudence* vermengt werden<sup>4</sup>.
- 3 Demgegenüber vertreten Jürgen Habermas und Jacques Derrida die klassische kontinental-idealistische Konzeption einer *universalen Rechtsordnung* wie sie der Völkerrechtler Bluntschli trefflich beschrieben hat: „als allgemeines Menschenrecht, das Christen und Muhammedaner, Brahmanisten, Buddhisten, die Anhänger des Kongfutsü und die Verehrer der Gestirne, die Gläubigen und die Ungläubigen verbindet“<sup>5</sup>. Selbstverständlich erschöpfen sich die zum Terrorismus angestellten Überlegungen der beiden Philosophen nicht in rein juristischen Postulaten. Während Habermas dem globalen Terror mit einem Modell kommunikativer Therapie begegnet, greift Derrida zum Instrument der Dekonstruktion und skizziert Konzepte, die in keinerlei Bezug zu den von Habermas vorgeschlagenen Lösungsansätzen zu stehen scheinen. Die im Lichte des 11. Septembers neu zu überdenkende Bedeutung der Philosophie und ihrer Perspektiven, die Habermas und Derrida im Gespräch mit der Philosophin Giovanna Borradori exemplarisch einnehmen, sollen im Zentrum der folgenden Ausführungen stehen.

## S. 32

- HFR 3/2009 S. 3 -

4 **II. Terrorismusbegriffe**

Aller Differenzen zum Trotz sind Habermas und Derrida der Ansicht, dass Terrorismus ein schwer zu fassender Begriff ist und gerade deshalb einer möglichst präzisen inhaltlichen Konturierung bedarf. Unklar ist insbesondere, ob Terrorismus politische Inhalte für sich beanspruchen kann und diese sich gegebenenfalls von der klassischen Kriegspolitik unterscheiden lassen. Im Anschluss daran stellt sich die Frage, ob und inwiefern die Kriegserklärung durch einen Staat oder eine sogenannte *coalition of the willing* gegenüber einer politisch kaum greifbaren Entität vernunftgeleitet und damit plausibel ist.

5 **1. Völkerrechtlicher Terrorismusbegriff**

Mit der Zunahme nicht ausschließlich unter den Ägiden eines Nationalstaates verübter Gewaltakte geht auch eine Verdichtung des völkervertragsrechtlichen Regelungsnetzes einher. Einer dieser auf die Terrorismusbekämpfung gerichteten Verträge, das *Überein-*

<sup>3</sup> J. Habermas/J. Derrida, Philosophie in Zeiten des Terrors (2004), S. 62.

<sup>4</sup> M. Herdegen, Völkerrecht, 3. Aufl. (2004), S. 34.

<sup>5</sup> J.K. Bluntschli, Das moderne Völkerrecht der zivilisierten Staaten als Rechtsbuch dargestellt (1868), S. 49.

*kommen zur Bekämpfung der Finanzierung des Terrorismus* aus dem Jahre 1999, enthält erstmals den Versuch einer Definition des Terrorismusbegriffs. Hiernach ist Terrorismus zu verstehen als: „Any ... act intended to cause death or serious bodily injury to a civilian, or to any other person not taking active part in the hostilities in a situation of armed conflict, when the purpose of such act, by its nature or context, is to intimidate a population, or to compel a Government or an international organization to do or to abstain from doing any act“<sup>6</sup>.

## 6 2. Terrorismusbegriff nach dem *United States Code*

Eine weitere Definition ist im *United States Code* aufgeführt, wobei im Unterschied zum Völkervertragsrecht nicht auf den Begriff „Terrorismus“, sondern die „terroristische Aktivität“ abgestellt wird: „The term ‚terrorist activity‘ means any activity which is unlawful under the laws of the place where it is committed (or which, if committed in the United States, would be unlawful under the laws of the United States or any States) and which involves the following:

- 7 1. The hijacking or sabotage of any conveyance (including an aircraft, vessel or vehicle).
- 8 2. The seizing or detaining, and threatening to kill, injure or continue to detain another individual in order to compel a third person (including a governmental organization) to do or abstain from doing any act as an explicit or implicit condition for the release of the individual seized or detained. (...)“

- 9 Wenn hiernach Terrorismus schon beim unbefugten Gebrauch eines Kraftfahrzeugs beginnt, dies jedoch nicht mit der materiellen Stoßrichtung des Texts übereinstimmen kann, bringt der *United States Code* damit die Unzulänglichkeit der eigenen Definition des Terrorismusbegriffs zum Ausdruck. In besonderem Maße kommt die mangelnde Bestimmtheit des Gesetzeswortlauts auch in dem unter Ziffer 2 aufgeführten Tatbestand zum Ausdruck, dessen Formulierung der völkerrechtlichen Definition ähnelt. In Ermangelung einer klaren juristischen Scheidelinie zwischen gewöhnlichem Totschlag und terroristisch motiviertem Verbrechen, nationalem und internationalem Terrorismus, Kriegshandlung und Terrorakt scheint eine über rein juristische Überlegungen hinausgehende philosophische Analyse des als Terrorismus bezeichneten Phänomens, wie Habermas und Derrida sie vornehmen, für die Entwicklung politischer und juristischer Handhabungsansätze unabdingbar.

S. 33

- HFR 3/2009 S. 4 -

## 10 3. Die Rekonstruktion des Terrorismusbegriffs nach Jürgen Habermas

Jürgen Habermas unterscheidet abstellend auf die politischen Perspektiven und Zielsetzungen terroristischer Betätigungen drei Formen des Terrorismus. Die wohl traditionellste Form des Terrorismus ist laut Habermas der *Guerillakampf*, der sich - dem palästinensischen Terrorismus gleich - durch wahllose Vernichtung von Leben zur Verfolgung bestimmter politischer Ziele auszeichnet. Eine moderne Variante des traditionellen Guerillakampfes stellt der für nationale Befreiungsbewegungen typische *paramilitärische Partisanenkampf* dar wie er im Rahmen des tschetschenischen Unabhängigkeitskampfes ausgetragen wird. Das in seiner Zielsetzung als Kontrapunkt zu bezeichnende dritte Modell des *globalen Terrors* unterscheidet sich von den beiden ersten Varianten insofern, als es statt eines Partisanenprofils gleichsam „anarchistische Züge einer ohnmächtigen Revolte“ trägt<sup>7</sup>. Ein in pragmatischen Begriffen gefasster Sieg gegen die proklamierten Feinde des globalen Terrors scheint vor dem Hintergrund der politisch-militärischen Übermacht der meisten industrialisierten Demokratien ein aussichtsloses Unterfangen. Mit dieser Feststellung legt Habermas dar, dass sich die *politische* Zielsetzung des globalen Terrors in der Beunruhigung und Störung der komplexen westlichen Gesellschaften erschöpft. Der Mangel realistischer politischer

<sup>6</sup> International Convention for the Suppression of the Financing of Terrorism, GA/Res. 54/109 vom 9.12.1999.

<sup>7</sup> J. Habermas/J. Derrida, Philosophie in Zeiten des Terrors (2004), S. 59.

Endziele und die bloße Ausnutzung der Verwundbarkeit komplexer Systeme qualifizieren den globalen Terror zum Selbstzweck, dessen Verwirklichung historisch betrachtet immer *zeitgleich* mit der Verübung eines Terroranschlags eintritt.

- 11 Im Gegensatz dazu zielt der Partisanenterror laut Habermas auf die Herbeiführung eines bestimmten politischen Soll-Zustands. Gewalt und Terror dienen in diesem Kontext der Einebnung des Weges vom Ist- zum Soll-Zustand und sind demzufolge meist kaum mehr als durch einen politischen Zweck geheiligte Mittel. Ebendiese dem (politischen) Partisanenterror anhaftenden machiavellistischen Züge zieht Habermas zur Erläuterung des Unterschiedes zwischen gewöhnlichem Verbrechen und Terrorismus heran. Deutlich macht er diesen Unterschied anhand des Beispiels von Regime-wechseln, mit deren Vollzug ehemalige Terroristen an die Macht gelangen und zu respektierten Staatsrepräsentanten werden. „Auf einen solchen politischen Gestaltwandel können freilich nur [diejenigen] Terroristen hoffen, die überhaupt auf realistische Weise verständliche politische Ziele verfolgen und die für ihre *kriminellen* Handlungen aus der Überwindung einer manifest ungerechten Situation wenigstens retrospektiv eine gewisse Legitimation ziehen können“<sup>8</sup>. Anders als dem gemeinen Verbrechen im strafrechtlichen Sinne kann dem spezifisch politischen Terrorismus eine politische Legitimität aus der Ex-Post-Perspektive oft nicht versagt werden, wengleich er de iure auch ex post als Verbrechen zu bewerten ist.

S. 34

- HFR 3/2009 S. 5 -

- 12 Paradoxerweise misst Habermas dem *von politischen Motiven entledigten* globalen Terror hingegen auch in der Rückschau die Bedeutung *politischer* Verbrechen bei. Die übermäßige Reaktion der USA auf den 11. September und die Ratlosigkeit der internationalen Gemeinschaft sind der tatsächlich politische Erfolg terroristischer Gruppierungen, die an der Formulierung realistischer politischer Zielsetzungen selbst scheitern. Für Habermas scheint das politische Verbrechen des 11. Septembers darin zu liegen, dass die punktuelle Störung einer demokratischen Nation zugleich die gesamte Weltgemeinschaft in Verlegenheit bringt und damit ihre Legitimationsgrundlagen untergräbt. Wengleich die Terroranschläge auf das World Trade Center manifest kriminellen Charakter tragen, sind sie nicht als Kriegserklärung im technischen Sinne zu bewerten. Denn erst die Hochstilisierung der Anschläge zu Kriegsakten hat die US-Administration insofern in die Zwangsjacke kriegspolitischer Freund-Feind-Schemata gedrängt, als eine militärische Reaktion zur Aufrechterhaltung der eigenen Glaubwürdigkeit und Legitimität nunmehr unverzichtbar schien. Unter theoretischen wie pragmatischen Gesichtspunkten hält Habermas den Begriff des „Kriegs gegen den Terrorismus“ also für einen schweren Fehler, da einerseits gewöhnliche politische Verbrecher zum Kriegsgegner erhoben werden, andererseits die *Kriegsführung* gegen ein territorial ungreifbares Netz unmöglich ist<sup>9</sup>.

#### 13 4. Die Dekonstruktion des Terrorismusbegriffs nach Jacques Derrida

Im Gegensatz zu Habermas hält Derrida - selbsterkorener *philosophe déconstructeur* - eine Unterscheidung zwischen Krieg und Terror selbst auf theoretischer Ebene für unmöglich. Dieser Mangel an Abgrenzungskriterien ist das einfache - wenn auch fragwürdige - Resultat einer Dekonstruktion dessen, was Derrida als fehlerhaftes Kunstprodukt oder „Konstruktion“ bezeichnet<sup>10</sup>. Dekonstruktion zielt - mit anderen Worten - *unmittelbar* darauf ab, den (scheinbar stabilen) begrifflichen Sockel gedanklicher Bauwerke zu zerstören, um gerade dadurch die begriffliche Instabilität dieses Sockels zur Schau zu stellen. *Mittelbar* dient diese Methode der Entlarvung philosophischer Konstruktionen, die - so Derrida - immer von scheinbar klaren Gegensätzen abhängen, i.e. scheinbar eindeutig voneinander abzugrenzenden Begriffspaaren wie

<sup>8</sup> J. Habermas/J. Derrida, Philosophie in Zeiten des Terrors (2004), aaO.

<sup>9</sup> Vgl. J. Habermas/J. Derrida, Philosophie in Zeiten des Terrors (2004), S. 60.

<sup>10</sup> Derrida beabsichtigte ursprünglich, Heideggers Begriffe *Destruktion* oder *Abbau* ins Französische zu übersetzen. Das französische Wort *destruction* klang jedoch eher nach der Übersetzung des von Nietzsche gebrauchten deutschen Wortes *Zerstörung*, weswegen Derrida den Begriff der *déconstruction* prägte. J. Derrida, A Letter to a Japanese Friend, in: D. Wood/R. Bernasconi, Derrida and Différance (1988), S. 1.

„gut“ und „böse“, „schön“ und „hässlich“. Eine stringente Anwendung solcher Begriffskategorien führt dazu, dass einerseits weich Umrissenes und damit nicht Kategorisierbares marginalisiert wird, andererseits eine hierarchische Ordnung von Kategorien entsteht. Beide Entwicklungen sind Derrida zufolge unerwünscht und bedürfen eines vier Schritte umfassenden Dekonstruktionsverfahrens. In einem ersten Schritt geht der *déconstructeur* auf die Konstruktion eines bestimmten Gebietes wie der Religion oder der Politik zu und determiniert die nicht weiter reduzierbaren Gegensatzpaare, auf dem die Konstruktion beruht. Der zweite Schritt zielt auf die Enthüllung der hierarchischen Ordnung dieser Begriffe. Die eigentliche Dekonstruktion beginnt mit dem dritten Schritt, der eine Umkehrung der hierarchischen Ordnung zum Gegenstand hat. Infolge dieser Umkehrung offenbart sich möglicherweise, dass die ursprüngliche Anordnung der Gegensatzpaare einem bestimmten religiös oder politisch intendierten Schema entspricht. Trotz oder - nach Derrida - gerade aufgrund dieser mit einem bestimmten Gedankengang kongruierenden Hierarchie ist ein vierter Schritt erforderlich, der darin besteht, das originäre Begriffspaar durch einen neuen Begriff zu ersetzen. Mit dieser *intervention* wird die scheinbar stimmige Dualität von Gegensatzpaaren auseinandergezerrt und jeder einzelne Begriff mit seiner inneren Widersprüchlichkeit konfrontiert, um sodann die Begriffe zu einem einzigen in sich wiederum widersprüchlichen Begriff zusammenzufügen.

S. 35

- HFR 3/2009 S. 6 -

- 14 Unter Bezugnahme auf diese Prozedur stellt Derrida zunächst die Aussagekraft des Schmittschen Gegensatzpaares „Freund“ und „Feind“ in Frage. Wenn nämlich nach altbekannter Kriegslogik der Freund meiner Feinde auch mein Feind und der Feind meiner Feinde mein Freund ist und diesem Raster ein Dreiecksverhältnis überlagert wird, wie es unter Otto von Bismarck nicht selten der Fall war, so verschwimmen die scheinbar eindeutigen Grenzziehungen zwischen den Antonymen. Dies ermöglicht Derrida den Rückschluss darauf, dass Krieg, dessen Nahrung gerade die Aufrechterhaltung von Freund-Feind-Verhältnissen ist, nicht ohne weiteres von anderen Formen der Gewalt, also auch Terrorismus unterschieden werden kann. Terrorismus ist weder klassischer Krieg, noch Bürgerkrieg, noch aber Partisanenkampf, sondern alles zugleich oder - besser - nichts von alledem. Derrida zufolge haften dem Terror im Wesentlichen zwei Züge an: zum Einen die ungezügelter *Furcht* vor Auswüchsen der Gewalt - schon Thomas Hobbes jongliert im *Leviathan* (1651) mit den Begriffen *fear* und *terroure* -, zum Anderen die faktische *Gewalt* selbst.
- 15 Praktisch-politische Bedeutung erhielt der Begriff „Terror“ in umfassendem Maße nach der *Zweiten Revolution* von 1792 unter Maximilien de Robespierres Wohlfahrtsausschuss, der die *terreur* zwei Jahre lang als Instrument und Symbol des staatlichen Gewaltmonopols aufrechterhielt. Diese Form des Staatsterrorismus ist - so Derrida - lediglich Auslöser eines zivilterroristischen Gegenschlags, nach dessen Verübung eine Unterscheidung zwischen Terror und Krieg theoretisch nicht mehr möglich ist. Jedoch verdampfen nicht nur die Grenzen zwischen nationalem Terrorismus und Bürgerkrieg, internationalem Terrorismus und zwischenstaatlichem Krieg, sondern auch die Verhältnisse zwischen nationaler und internationaler Gewalt. „Niemand kann bestreiten, dass es bei der französischen Unterdrückung in Algerien zwischen 1954 und 1962 Staatsterrorismus gab. Dann wurde der durch den algerischen Aufstand praktizierte [Zivil-]Terrorismus lange - Algerien galt als Teil des nationalen französischen Territoriums - als eine innerstaatliche Angelegenheit betrachtet, ganz wie der damalige französische [Staats-]Terrorismus (...) sich als Polizeioperation und Maßnahme der inneren Sicherheit ausgab“<sup>11</sup>. In den 90er Jahren stufte das französische Parlament das, was bis dato schlicht als *les événements algériens* beschönigt wurde, schließlich als zwischenstaatlichen Krieg ein. Einerseits belegt diese Neubezeichnung in verallgemeinerbarer Form die extreme Elastizität von Begriffen, andererseits verwischt sie im konkreten Fall den schmalen Grat zwischen Freiheitskämpfer und Terrorist. Denn die Anhänger des FLN (*Front de Libération Nationale*), die bisher *offiziell* als Väter der algerischen Befreiung

<sup>11</sup> J. Habermas/J. Derrida, Philosophie in Zeiten des Terrors (2004), S. 139.

gefeiert wurden, sehen sich nunmehr *ebenfalls offiziell* in die Rolle einer Kriegspartei versetzt.

S. 36

- HFR 3/2009 S. 7 -

- 16 Zwar fordert Derrida aus diesen Gründen einen vorsichtigen Umgang mit Sprache, doch betont er auch, dass die völkerrechtlichen Terrorismusdefinitionen den gegenwärtigen Pflichten der internationalen Gemeinschaft zumindest im Groben Rechnung tragen. Eine ungleich größere Verantwortung wird die Völkergemeinschaft erst in Zukunft zu schultern haben, wenn auch die letzten Grenzsteine zwischen Krieg und Terror verschwunden sind. „Eines Tages wird man sagen: Der 11. September, das war die „gute“ alte Zeit des letzten Krieges. Der gehörte noch zur Ordnung des Gigantischen: sichtbar und riesig“<sup>12</sup>. Das größte Gewaltpotential liegt Derridas düsterer Zukunftsperspektive nach in den Entwicklungen der „Techno-Wissenschaft“, insbesondere der Nanotechnik. In diesem Zukunftsbild tritt das Offensichtliche und Wahrnehmbare hinter dem Ungreifbaren und Unsichtbaren zurück; statt spektakulärer Flugzeugentführungen werden bakteriologische und nukleare Anschläge verübt; der Terrorismus wird zur virtuellen Waffe ummodelliert und gräbt sich wie ein immer wieder aufflackerndes Trauma ins Bewusstsein oder - schlimmer - Unterbewusstsein der Menschen ein<sup>13</sup>. Damit stellt Derrida einerseits fest, dass der *Terror* der Gegenwart schon in naher Zukunft als bloßer *Krieg* der Vergangenheit gelten wird, andererseits verdeutlicht er, dass Terrorismus gewissermaßen die Gestalt einer Krankheit annimmt, die ununterbrochen an der Vorstellungskraft des Menschen nagt, ihn *terrorisiert*.

### 17 III. Die Ursachen des Terrors

#### 1. Jürgen Habermas

##### a) *Globaler Terror als Symptom gestörter Kommunikation*

Anders als die Vertreter der klassischen Philosophie, deren Ziel die positive Formulierung aller Anforderungen an ein möglichst gerecht und geordnet zusammenlebenden Kollektivs ist, diagnostiziert Habermas in einem ersten negativen Schritt die Krankheiten der Gesellschaft in Termini von Kommunikationsfehlern. Ziel dieses ersten negativen Schrittes ist es, in einem zweiten - gleichsam positiven Schritt - die Bedingungen fehlerfreier Kommunikation dergestalt zu *rekonstruieren*, dass diese nicht nur möglich, sondern auch wirksam und produktiv wird.

- 18 Dieser methodologische Ansatz beruht auf der von Habermas entwickelten *Theorie des kommunikativen Handelns* aus dem Jahre 1981, derzufolge die Identität eines autonom handelnden Individuums sich nur über dessen Beziehungen zu anderen Individuen erschließen lässt. Die grundlegendste Form solcher Beziehungen ist der Akt des Kommunizierens durch Sprache. Habermas geht davon aus, dass der kommunikativ Handelnde im Vollzug der Sprechhandlung universale Geltungsansprüche erheben und in Form eines Diskurses rechtfertigen muss. Dabei stehen dem Sprecher allein die *Verständlichkeit* des Ausdrucks, die *Wahrheit* der Aussage, die *Wahrhaftigkeit* der Intention und die *Richtigkeit* der Normen als einlösbare Geltungsansprüche zur Verfügung. Je stärker - so Habermas - die wechselseitige Verständigung im Gespräch und damit einhergehend der diskursive Zugang zu sich selbst ist, desto freier wird auch das Vermögen zu denken und zu handeln. Die aus dem freien Diskurs resultierende Selbsterkenntnis ist für Habermas in Anlehnung an Kants Projekt der modernen aufgeklärten Gesellschaft Grundvoraussetzung der *Autonomie im Urteil* und der *Freiheit des Handelns*. Denn allein diese Emanzipation von Geist und Handeln ermöglicht *in fine* den für den Bestand der Demokratie und den öffentlichen Streit unerlässlichen Gebrauch der Vernunft.

S. 37

- HFR 3/2009 S. 8 -

<sup>12</sup> J. Habermas/J. Derrida, Philosophie in Zeiten des Terrors (2004), S. 136.

<sup>13</sup> Dazu J. Derrida, Y a-t-il des états voyous ? La raison du plus fort, in: Le Monde diplomatique, 1/2003, S. 10.

- 19 Damit verdeutlicht Habermas wie schon in *Erkenntnis und Interesse* aus dem Jahre 1962, dass die Autonomie des Individuums keine dem Menschen immanente, also naturgegebene Eigenschaft, sondern Funktion einer vorausgesetzten Symmetrie zwischen Gesprächspartnern (Interlokutoren) ist. Allein die Ebenbürtigkeit der Interlokutoren im intersubjektiven Austausch kann eine fruchtbare und friedbringende Kommunikation sicherstellen. Bedingung dieser Gleichheit unter Gesprächspartnern ist Habermas zufolge die Fähigkeit zur gegenseitigen Perspektivenübernahme wie sie im Grunde jede Sprechsituation erfordert. Das harmonische Wechselspiel zwischen den beiden Dialogrollen „Sprecher“ und „Adressat“ führt zur Erzeugung eines gemeinsamen Deutungshorizonts, der beiden Seiten eine *intersubjektiv geteilte Interpretation* ermöglicht<sup>14</sup>. Findet ein Dialog nicht unter diesen symmetrischen Bedingungen der gegenseitigen Perspektivenübernahme statt, so droht eine in gewaltsamer Verzerrung des Deutungshorizontes mündende Entfremdung von „Sprecher“ und „Adressat“<sup>15</sup>. Die Kommunikationsstörung lässt sich hiernach als Spross asymmetrischer Dialogbedingungen und Samen der Gewalt zugleich begreifen: „Die Spirale der Gewalt beginnt mit einer Spirale der gestörten Kommunikation, die über die Spirale des unbeherrschten reziproken Misstrauens zum Abbruch der Kommunikation führt“<sup>16</sup>. Am denkbaren Ende der Gewaltspirale und dem Beginn der kommunikationslosen Phase steht der Terrorismus.
- 20 Habermas zufolge ist Gewalt in Form des Terrorismus jedoch keineswegs die unbedingte Folge einer eskalierenden Kommunikationsstörung. „Gewiss leben auch wir innerhalb unserer friedlichen und wohlhabenden OECD-Gesellschaften mit der strukturellen, gewissermaßen eingewöhnten *Gewalt* von beleidigender sozialer Ungleichheit und entwürdigender Diskriminierung, von Verelendung und Marginalisierung“<sup>17</sup>. Dem entgegnet Habermas unter Berufung auf seine *Theorie des kommunikativen Handelns*, dass „die Praxis unseres täglichen Zusammenlebens auf einem soliden Sockel *gemeinsamer* Hintergrundüberzeugungen, kultureller Selbstverständlichkeiten und *reziproker* Erwartungen [ruht]. Hier läuft die Handlungs koordinierung über eingewohnte Sprachspiele, über *wechselseitig* erhobene und mindestens implizit anerkannte Geltungsansprüche - im öffentlichen Raum mehr oder weniger guter Gründe“<sup>18</sup>. Gemeinsamkeit und Reziprozität innerhalb eines sozialen Parlators, das durch die Elemente der Anerkennung und Eingewöhnung zur objektiven Struktur verhärtet ist, ersticken die auch in demokratischen Gesellschaften bestehenden Keime der Gewalt im Keime. In diesem Sinne lässt sich ein in liberalen Demokratien übliches Mindestmaß an Kommunikation als gewaltkanalisierende Institution deuten.

**S. 38**

- HFR 3/2009 S. 9 -

- 21 Terrorismus ist allerdings - so Habermas - weniger die Folge einer Unterschreitung des Mindestmaßes an Kommunikation als vielmehr Konsequenz der Überschreitung eines Höchstmaßes an Kommunikation. Mit der Intensivierung der weltweiten Kommunikation leistet die Globalisierung einem Ungleichgewicht zwischen ihren eigenen Nutznießern und Verlierern und damit einer Asymmetrie zwischen globalen Gesprächspartnern Vorschub. Im Gegensatz zu Huntington, der den Ursprung von Gewalt und Terror im Wesentlichen auf die Differenzen zwischen sieben großen Kulturkreisen zurückführt, stellt Habermas zur Erläuterung des Terrorismusproblems auf das ökonomische Moment der Globalisierung ab. Die kommunikativen Beschwerden und das darin liegende Gewaltpotential sind laut Habermas nicht die Folge bloß kultureller, sondern ökonomischer Ungleichheiten, die ihrerseits auf ein Übermaß an Kommunikation und die Liberalisierung des Welthandels zurückzuführen sind. Das zunehmende Bedürfnis der Globalisierungsoffer, die klaffende Lücke zu den Nutznießern

<sup>14</sup> J. Habermas/J. Derrida, Philosophie in Zeiten des Terrors (2004), S. 63.

<sup>15</sup> Vgl. J. Habermas/J. Derrida, Philosophie in Zeiten des Terrors (2004), S. 61.

<sup>16</sup> J. Habermas/J. Derrida, Philosophie in Zeiten des Terrors (2004), aaO.

<sup>17</sup> J. Habermas/J. Derrida, Philosophie in Zeiten des Terrors (2004), S. 60.

<sup>18</sup> J. Habermas/J. Derrida, Philosophie in Zeiten des Terrors (2004), aaO.

zu schließen, setzt einen Modernisierungsprozess in Gang, durch den traditionelle Lebensformen zerstört und das Modell der Konsumgütergesellschaft über vereinzelte kulturelle Relikte übergestülpt wird.

## 22 **b) Der religiöse Fundamentalismus**

Eine weitere mit der Globalisierung unmittelbar zusammenhängende Ursache des globalen Terrors ist Habermas zufolge der religiöse Fundamentalismus. Dabei ist das typisch islamistische Postulat der Einheit von Religion und Staat (*dīn wa daula*) wohl als Reaktion auf die unterschiedliche Geschwindigkeit globaler Modernisierungsprozesse zu deuten. „Der wütende fundamentalistische Rückgriff auf eine Glaubenseinstellung, der die Moderne noch keinen selbstreflexiven Lernprozess, keine Ausdifferenzierung einer von der Politik getrennten Weltdeutung abgenötigt hat, zieht seine Plausibilität [aus einer dem Westen fehlenden Substanz]<sup>19</sup>. Im Unterschied zur extremen Orthodoxie, die sich schon dem Begriff nach auf einen dogmatischen Kern stützen muss, erhebt der Fundamentalismus darüber hinaus Anspruch auf die staatspolitische Durchsetzung von Glaubenswahrheiten, wenn nötig mit Gewalt.

23 Der religiös motivierte Aufschrei der Gewalt, mit dem sich der Terror im September 2001 Gehör verschafft hat, lässt sich an Max Webers Vermutung anknüpfen, die Säkularisierung des Wissens könne eine „Entzauberung der Welt“ nach sich ziehen. Diese durch die Aufklärung und den zunehmenden Gebrauch der Vernunft bedingte Entzauberung droht - wie Weber behauptet -, die Ideale traditioneller Wertordnungen zu untergraben und damit die Welt einer ausschließlich realistisch-rationalen Wahrnehmung auszusetzen. Mit einer solchen rationalen Reduzierung der Weltwahrnehmung auf das Kausalverhältnis zwischen Mittel und Zweck (*Zweckrationalität*) wird eine Objektivierung des Subjekts bewirkt, da sich das Individuum der Vernunft letztlich nur zur Kontrolle über andere Individuen bedient. Die Kultur der Aufklärung enthält Weber zufolge selbstdestruktive Keime und fundamentalistischer Terror ist in diesem Sinne nichts weniger als der Spross eines dieser Keime<sup>20</sup>.

24 Habermas vertritt demgegenüber eine konstruktive Theorie der Moderne, die er der Entwicklung seiner Lösungsansätze für das Terrorismusproblem zugrundelegt (s.u.). Nichtsdestotrotz ist auch er der Ansicht, dass Fundamentalismus gerade wegen seines Gegensatzes zur Moderne ein spezifisch modernes Problem ist. Laut Habermas sind Fundamentalismus und Terror vermeidbare Folgen einer doppelten Relativierung religiöser Positionen und damit auch Ergebnis eines fehlerhaften Umgangs mit Modernisierung. Denn statt einer einfachen Relativierung der Religion im Verhältnis zu anderen Religionen *nach außen*, erfahren viele Religionen - insbesondere der Islam - auch eine Relativierung ihres dogmatischen Kerns *nach innen*. Der Fundamentalismus ist hiernach als Inbegriff der Zurückweisung jeglicher modernen Herausforderung zu verstehen, wie sie die Dissonanz von alt und neu, die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen, eine ist. Erst die Perspektivenübernahme anderer Glaubensrichtungen und Religionen können in Anlehnung an die Diskurstheorie eine zum Gewaltverzicht erforderliche Selbstreflexion in Gang setzen.

S. 39

- HFR 3/2009 S. 10 -

## 25 **2. Jacques Derrida**

### **a) Globaler Terror als Symptom einer Autoimmunisierungskrise**

Wie Habermas auch, begreift Derrida den 11. September als Symptom einer „Krankheit“, die er - im Unterschied zu Habermas - jedoch nicht als Kommunikationsstörung, sondern Autoimmunisierungskrise diagnostiziert. Autoimmunisierungskrisen oder autoimmunitäre Prozesse zeichnen sich dadurch aus, dass ein Lebewesen „sich in fast selbstmörderischer Weise daran macht, ‚sich selbst‘, seinen eigenen Schutz zu zerstören, sich gegen seine eigene Immunität zu immunisieren“<sup>21</sup>. Andernorts beschreibt

<sup>19</sup> J. Habermas/J. Derrida, Philosophie in Zeiten des Terrors (2004), S. 57.

<sup>20</sup> Vgl. J. Habermas/J. Derrida, Philosophie in Zeiten des Terrors (2004), S. 100.

<sup>21</sup> J. Habermas/J. Derrida, Philosophie in Zeiten des Terrors (2004), S. 127.

Derrida diesen Vorgang als „erschreckende (*terrifiante*) und fatale Logik der Autoimmunisierung des Ungeschädigten (*l'indemne*)“<sup>22</sup>, derzufolge der internationale Terror dem inneren Körper einer Nation, dem scheinbar „Häuslichen“ selbst entspringt. Dieser Immunisierungs- oder Autoterrorisierungsprozess vollzieht sich im Wesentlichen in drei Etappen.

- 26 Laut Derrida beginnt die Autoimmunisierung mit dem *Kalten Krieg im Kopf*, mit der traurigen Erinnerung daran, dass die Vereinigten Staaten selbst arabisch-islamische Staaten wie Afghanistan gegen die UdSSR aufgerüstet haben und nun von ihren eigenen Waffen getroffen werden. Auch die ambivalente, beinahe schizophrene Freundschaft zwischen den Vereinigten Staaten und Saudi-Arabien, einem der radikalsten Staaten in Hinblick auf die Anwendung des islamischen Rechts (*šarīa*), entfaltet selbstmörderische Kraft. Ebendiese Kraft drängt den Kalten Krieg ins Bewusstsein zurück, lässt ihn wieder aufleben, als sei der Terror Teil eines *schon gesehenen* Drahtseilakts, den der Akrobat nun *ohne Balancierstab* vorführt.
- 27 In der zweiten Phase generiert der Kalte Krieg im Kopf das unangenehme Gefühl, etwas könne *schlimmer als der Kalte Krieg* sein. Derrida verdeutlicht damit, dass ein „Trauma“ nicht nur an „Ereignisse“ der Vergangenheit, sondern auch an das noch Undarstellbare, oft auch Unvorstellbare der Zukunft angebunden werden kann. Ereignis im Sinne Derridas ist das, „was eintritt und beim Eintreten mich zu überraschen vermag (*ce qui arrive et en arrivant arrive à me surprendre*)“<sup>23</sup>. Durch die Anbindung an ein solches Ereignis wird das Trauma zur Waffe, die gerade deshalb so schrecklich ist, „weil sie aus der Zukunft kommt, einer so radikal kommenden Zukunft, dass sie sogar der Grammatik des Futur II widersteht“<sup>24</sup>. Die Möglichkeit des in Zukunft Schlimmeren und die darin liegende unkalkulierbare Bedrohung, die eine Linderung des Traumas im Voraus unmöglich macht, schreiben sich Derrida zufolge aus zweierlei Gründen in den Zusammenhang des Kalten Krieges ein. Zum Einen wird aufgrund der kaum kontrollierbaren Proliferation von Atomwaffen die realistische Einschätzung nuklearer Drohpotentiale zunehmend erschwert, zum Anderen können diese Drohpotentiale nicht nur Weltmächten, sondern - schlimmer als im Kalten Krieg - auch anonymen Netzwerken zugerechnet werden (das durch den *Atomwaffensperrvertrag* (NPT) von 1968 bezweckte Zweiklassen-Regime von Atommächten und Nicht-Atommächten wird wohl auch in Zukunft kaum Bestand haben). Das Monströse an der Furcht vor der unbestimmbaren Bedrohung liegt - so Derrida - gerade darin, dass jeder Verdrängungsversuch in fast schlimmerer Form das regeneriert und reproduziert, was er zu entwaffnen versucht.

**S. 40**

- HFR 3/2009 S. 11 -

- 28 In der dritten Phase des Autoimmunisierungsprozesses schließt sich dieser *Teufelskreis der Verdrängung*: in einem irrationalen Aufbäumen versucht die westliche Allianz, ihre Furcht zu steuern und erklärt den *Krieg gegen den Terror*. *War on Terrorism*. Die Kriegserklärung trägt Züge eines nicht steuerbaren Abwehrreflexes, einer Reaktion, die das Wohlbefinden von Staatskörpern sichern soll und doch kaum mehr als die Fallibilität des menschlichen Geistes zum Ausdruck bringt. Terror kann denklogisch nicht Kriegspartei sein, sondern allenfalls eine dem Krieg vergleichbare Form der Gewalt. Die Selbsttäuschung des Westens beruht auf dem Trugschluss, nur der Krieg gegen den Terror oder Krieg könne Frieden hervorbringen. Schließlich mündet das Sich-Selbst-Täuschen in einer Autoimmunisierung, denn je virulenter der *war on terrorism* ist, desto heftiger die Gegen-Reaktion, der *terrorism on war on terrorism*. Ungewollt selbstmörderisch hat sich der Westen in einem endlosen Zirkel der Gewalt verfangen, der nach Auffassung Derridas schlimmere Ängste erzeugen wird als der Kalte Krieg in seiner wärmsten Phase.

<sup>22</sup> J. Derrida, *Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der Religion an den Grenzen der bloßen Vernunft*, in: ders./G. Vattimo, *Die Religion* (2001), S. 72.

<sup>23</sup> J. Habermas/J. Derrida, *Philosophie in Zeiten des Terrors* (2004), S. 123.

<sup>24</sup> J. Habermas/J. Derrida, *Philosophie in Zeiten des Terrors* (2004), S. 131.

29 **b) Globalisierung und Souveränität**

Derrida zufolge entfaltet die Globalisierung oder - besser - *mondialisation*<sup>25</sup> auto-immunisierende Kraft, durch die zahlreiche Widersprüche und Aporien geschaffen werden. „Erstens findet die Mondialisierung nicht dort und nicht zu dem Zeitpunkt statt, wo sie angeblich stattfindet. Zweitens, überall dort, wo sie stattfindet, ohne stattzufinden, geschieht dies ebenso zum Besten wie zum Schlimmsten“<sup>26</sup>. Bezugnehmend auf seine erste Feststellung erläutert Derrida, dass die Welthandelsordnung eine gewaltige Eigendynamik entwickelt, die faktisch genau das Gegenteil der durch die globale Marktöffnung verfolgten Ziele bewirkt. In den Staaten, in denen die Globalisierung tatsächlich fruchtet, wird sie kaum wahrgenommen, weil sie sich virtuell und deterritorialisiert vollzieht, bspw. in Form virtueller Finanztransaktionen. Demgegenüber tritt die Globalisierung besonders in den Ländern hervor, die über nicht virtualisierbare und nicht deterritorialisierbare Ressourcen verfügen, wie den erdölreichen arabisch-islamischen Staaten. Die Nutzung und Abnahme dieser greifbaren natürlichen Ressourcen, die tatsächliche und bloß gefühlte Pauperisierung sowie eine ungebremschte Machtanhäufung auf Seite der westlichen Staaten bieten nach Derrida dem islamistischen Fundamentalismus Nährboden. Autoimmunisierend wirkt die Globalisierung deshalb, weil islamistische Terroristen aller Traditionsverbundenheit zum Trotz nur unter Einsatz modernster im Zuge der Globalisierung entwickelter Kommunikationssysteme Anschläge vom Typ „9 / 11“ verüben können. Es ist dies die Aporie einer Globalisierung, die nur mancherorts stattfindet und somit keine ist; einer Mondialisierung, deren bloße Existenz sich selbst zerstört.

S. 41

- HFR 3/2009 S. 12 -

30 In seiner zweiten Aussage stellt Derrida auf die von der Globalisierung ausgehenden extremen Fliehkräfte ab. Dabei wirft er insbesondere die Frage auf, wie das Verhältnis zwischen der positiven und negativen, der schützenden und begrenzenden Funktionen des souveränen Nationalstaats vor dem Hintergrund des globalen Terrors und globaler Kapitalkonzentrationen auszutarieren ist<sup>27</sup>. Die Souveränität des Staates ist Heilmittel und Gift zugleich, ein Pharmakon, dessen Aus- und Nebenwirkungen im Lichte der Globalisierung kaum einschätzbar sind. Im Grunde entspringen Gewalt und Terror einer antiken Machtkonzeption, die Souveränität und den Unbedingtheitsanspruch auf Souveränität miteinander fusioniert. Schon Platon behauptet im *Gorgias* und der *Politeia* (Thrasymachos deutet das positive Recht als *Instrument der Mächtigen*), Recht und Gerechtigkeit stünden stets auf der Seite des Stärkeren. Denn das Gute - so Platon - sei stets an einen Machtprozess (*dynamis*) angebunden, sodass eine auch nur geringfügige kosmische Wendung die Souveränität des Guten in eine fatale und unbedingte Souveränität der Staatsmacht umschlagen ließe. Im Jahre 1577 prägt der Souveränitätstheoretiker Jean Bodin in Anlehnung an das antike Souveränitätsverständnis den Begriff der *summa potestas* (*maiestas est summa in cives ac subditos legibusque soluta potestas*), einer - trotz missverständlicher Benennung - bedingten Souveränität<sup>28</sup>. Wenig später relativiert Hobbes das von Bodin entworfene Modell eines begrenzten Bündels von Einzelrechten und behauptet, souveräne Gewalt habe allenfalls die Freiheit des Gewissens zu respektieren. 1938 schreibt Carl Schmitt schließlich, Hobbes habe mit diesem „unausrottbaren individualistischen Vorbehalt“ zur Zerstörung des souveränen Staates beigetragen<sup>29</sup>.

31 Derrida zufolge erweist sich Schmitts Credo, der Löwe sei mehr im Recht als das Lamm, gerade im Zeitalter der Globalisierung als gefährliche Quelle der Gewalt. Mit der unbedingten Geltendmachung der *raison d'état* und seinem ungebremschten Souveräni-

<sup>25</sup> Im französischsprachigen Raum werden *globalisation* und *mondialisation* synonym verwendet. Derrida bevorzugt den Begriff *mondialisation*, weil er den Bezug zu *mundus*, *monde*, *world* aufrechterhält und das Kosmische außen vor lässt. J. Derrida, Die unbedingte Universität (2001), S. 23.

<sup>26</sup> J. Habermas/J. Derrida, Philosophie in Zeiten des Terrors (2004), S. 161.

<sup>27</sup> Vgl. J. Habermas/J. Derrida, Philosophie in Zeiten des Terrors (2004), S. 164.

<sup>28</sup> M. Kriele, Einführung in die Staatslehre, 6. Aufl. (2003), S. 44.

<sup>29</sup> So C. Schmitt, in: Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols (Textversion von 1938), Neudruck (1982), S 84.

tätsanspruch widerspricht der westliche Hegemon genau dem, was er als proklamierter Motor der Globalisierung zu erreichen vorgibt. In einem rasanten Immunisierungsprozess gegen den Terror bricht - wie der Politikwissenschaftler Joseph H. Nye konstatiert - das von den Trägern der Globalisierung geforderte Vertrauen in *soft power* und *rule of law* weg; was bleibt, ist ein Kern von *hard power*, mit der ein einigermaßen stabiles Mächtegleichgewicht geschaffen werden soll, wie es von 1815 bis 1989 in verschiedenen Formen bestand.

S. 42

- HFR 3/2009 S. 13 -

32 **IV. Die Lösungsansätze****1. Jürgen Habermas****a) Der Weg zur kosmopolitischen Weltordnung**

Ein möglicher Ansatz zur Lösung des Terrorismusproblems ist Habermas zufolge die Förderung des Übergangs vom klassischen Völkerrecht hin zu einer kosmopolitischen Weltordnung. Damit wirft Habermas die altbekannte Frage auf, ob der Nationalstaat und die Völkerrechtsordnung, die sich auf die Regelung der zwischen solchen Nationalstaaten bestehenden Beziehungen erstreckt, nicht überkommene Modelle sind. Diese Frage knüpft eng an Kants Projekt *Zum ewigen Frieden* aus dem Jahre 1795 an und ist gewissermaßen Wiederhall des Zweiten Definitivartikels: „Völker als Staaten können wie einzelne Menschen beurteilt werden, die sich in ihrem Naturzustande (...) schon durch ihr Nebeneinandersein lädieren, und deren jeder um seiner Sicherheit willen von dem andern fordern kann und soll, mit ihm in eine der bürgerlichen ähnliche *Verfassung* zu treten, wo jedem sein Recht gesichert werden kann“<sup>30</sup>. Habermas greift Kants Gedanken im Begriff des *Verfassungspatriotismus* wieder auf und fordert eine nationale Identität, die sich weniger aus der Geschichte, als vielmehr der Gebundenheit an die Verfassung schöpft. Denn nur die Befreiung von historischen Fesseln kann - wie Habermas sagt - „den Weg in einen regional weit aufgefächerten Bundesstaat mit starken föderativen Kompetenzen, vor allem den Weg zum Nationalitätenstaat eines vereinigten Europas“ ebnen<sup>31</sup>. Da das Bekenntnis zu den Grundlagen republikanischer Verfassungen zugleich die Anerkennung universeller Rechte impliziert (iSd Art. 1 II GG), ist Verfassungspatriotismus Grundvoraussetzung für ein *friedliches* Zusammenleben von Menschen und - global betrachtet - Völkern.

33 Im Gegensatz zu Habermas, der die friedenssichernde Funktion des Völkerrechts ausdrücklich anerkennt, erschöpft sich das Völkerrecht für Schmitt in der Verschleierung von Selbstbehauptungsversuchen kollektiver Identitäten gegenüber anderen kollektiven Identitäten. Habermas begreift diese Völkerrechtskonzeption in Anlehnung an Schmitts *Begriff des Politischen* als Folge einer gedachten Ontologisierung von Freund-Feind-Verhältnissen. Wenn aber die Konfrontation von Freund und Feind zum Wesen der Politik gemacht wird, ist die Errichtung einer Rechtsordnung, deren Ziel gerade die Konfliktbeilegung sein soll, ein denklogisch unmögliches Unterfangen. Schmitts Position ist damit Antipode der klassisch kantianischen Völkerrechtsauffassung wie sie auch Habermas mit seinem Ideal einer auf freien Übereinkunft zwischen gleichen Partnern gründenden Rechtsordnung vertritt. Da der Naturzustand durchaus im Konflikt zwischen Individuen und Völkern Ausdruck findet, das Recht jedoch gerade die Überwindung dieses Naturzustandes bezweckt, ist der Konsens zum Frieden *a fortiori* Grundbaustein einer jeden Rechtsordnung

S. 43

- HFR 3/2009 S. 14 -

34 Im Dritten Definitivartikel zum ewigen Frieden reichert Kant diese Grundidee mit dem Konzept der Hospitalität an. „Hospitalität (Wirtbarkeit)“ - so Kant - ist „das Recht eines Fremdlings, seiner Ankunft auf dem Boden eines andern wegen von diesem *nicht feindselig* behandelt zu werden“<sup>32</sup>. Dabei ist dieses Recht nicht als spezifisch freundschaft-

<sup>30</sup> I. Kant, *Zum ewigen Frieden* - Ein philosophischer Entwurf (1795), Ausgabe P. Reclam (1984), S. 16.

<sup>31</sup> J. Habermas, *Die nachholende Revolution* (1990), S. 217.

<sup>32</sup> I. Kant, *Zum ewigen Frieden* - Ein philosophischer Entwurf (1795), Ausgabe P. Reclam (1984), S. 21.

liches Gastrecht zu verstehen, sondern als „Besuchsrecht, welches allen Menschen zu- steht, sich zur Gesellschaft anzubieten vermöge des Rechts des gemeinschaftlichen Besitzes der Oberfläche der Erde, auf der als Kugelfläche sie sich nicht ins Unendliche zerstreuen können, sondern endlich sich doch nebeneinander dulden müssen, ursprünglich aber niemand an einem Orte der Erde zu sein mehr Recht hat, als der andere“<sup>33</sup>. Mit diesen Gedanken bringt schon Kant zum Ausdruck, was Habermas als für Gegenwart und Zukunft unverzichtbares Konzept einer kosmopolitischen Weltbürgergesellschaft bezeichnet. Woodrow Wilsons 14-Punkte-Plan aus dem Jahre 1918, der im Anschluss daran gegründete Völkerbund und die Gründung der UNO sind allenfalls Etappen auf dem Weg zu einer auf *universell* anerkannten und damit geltenden Grundsätzen begründeten Völker(rechts)gemeinschaft. Zu Recht betont Habermas die herausragende Bedeutung der Ratifikation weiterer völkerrechtlicher Verträge durch die internationale Gemeinschaft, insbesondere der Ratifikation des *Römischen Statuts des Internationalen Strafgerichtshofs* (IStGH) von 1998.

- 35 Andererseits räumt Habermas die verhältnismäßig schwache Wirkung des Völkerrechts in den internationalen Beziehungen ein. Angesichts der geringen Bindungswirkung, die das internationale Recht auf *militärisch* handlungsfähige Staaten ausstrahlt, wird das Rechtssystem der Vereinten Nationen immer mehr zum bloßen Papiertiger. Nach der 1999 ohne UN-Mandat durchgeführten Militäraktion der NATO in Serbien (*humanitäre Intervention*) und der amerikanischen Invasion in den Irak im März 2003 (*präventive Intervention*) zeichnet sich eine Relativierung des umfassenden Gewaltverbotes aus Art. 2 Nr. 4 UN-Charta<sup>34</sup> ab. Die beiden ausdrücklich anerkannten Ausnahmen des völkerrechtlichen Gewaltverbots waren bislang die Ergreifung militärischer Sanktionsmaßnahmen durch den Sicherheitsrat nach Art. 42 UN-Charta und das „naturegegebene Recht [*inherent right*] zur individuellen oder kollektiven Selbstverteidigung“ gemäß Art. 51 UN-Charta<sup>35</sup>. Bei grammatischer Interpretation von Art. 51 UN-Charta greift das Selbstverteidigungsrecht grundsätzlich erst *nach* einem bewaffneten Angriff. Nach überwiegender Auffassung ist bei fundierter Wahrscheinlichkeitsprognose eines unmittelbar bevorstehenden Angriffs eine teleologische Reduktion jedoch insofern möglich, als die staatliche Duldung eines Angriffs (i.e. eines Erstschlags durch den Angreifer) unzumutbar wäre<sup>36</sup>. Höchst umstritten ist hingegen die Rechtmäßigkeit von Präventivmaßnahmen *ohne fundierte Wahrscheinlichkeitsprognose*, wie der amerikanischen Intervention im Irak.

#### S. 44

- HFR 3/2009 S. 15 -

- 36 Ebendiese Kontroverse versinnbildlicht in zugespitzter Form das „Machtgefälle“, das Habermas zufolge „zwischen der legitimierenden, aber schwachen Autorität der Völkergemeinschaft und den militärisch handlungsfähigen, aber eigene Interessen verfolgenden Nationalstaaten besteht“<sup>37</sup>. Wird die Eingriffsschwelle zur militärischen Intervention der subjektiven Einschätzung einzelner Staaten überantwortet, also das ehemals geltende *ius ad bellum* auch nur in geschwächter Form wieder eingeführt, entledigt der Papiertiger „UNO“ sich selbst seiner Zähne. Entscheidet sich die Völkergemeinschaft hingegen für die Aufrechterhaltung eines starken Gewaltverbotes und damit auch für die Bewahrung symmetrischer Kommunikationsbedingungen im Sinne Habermas', besteht die Möglichkeit, dass die UNO eines Tages doch noch zum zähnefletschenden „Rechtstiger“ wird.

<sup>33</sup> I. Kant, *Zum ewigen Frieden – Ein philosophischer Entwurf* (1795), Ausgabe P. Reclam (1984), aaO.

<sup>34</sup> Art. 2 Nr. 4 UN-Charta: „Alle Mitglieder unterlassen in ihren internationalen Beziehungen jede gegen die territoriale Unversehrtheit oder die politische Unabhängigkeit eines Staates gerichtete oder sonst mit den Zielen der Vereinten Nationen unvereinbare Androhung oder Anwendung von Gewalt.“

<sup>35</sup> Art. 51 UN-Charta: „Diese Charta beeinträchtigt im Falle eines bewaffneten Angriffs gegen ein Mitglied der Vereinten Nationen keineswegs das naturegegebene Recht zur individuellen oder kollektiven Selbstverteidigung, bis der Sicherheitsrat die zur Wahrung des Weltfriedens und der internationalen Sicherheit erforderlichen Maßnahmen getroffen hat. (...)“

<sup>36</sup> Vgl. M. Herdegen, *Völkerrecht*, 3. Aufl. (2004), S. 236.

<sup>37</sup> J. Habermas/J. Derrida, *Philosophie in Zeiten des Terrors* (2004), S. 65.

37 **b) Toleranz und Kommunikation**

Habermas zufolge sind „die komplexen Lebensverhältnisse in pluralistischen Gesellschaften normativ nur noch mit einem strengen Universalismus der gleichen Achtung für jeden vereinbar (...) - seien es nun Katholiken oder Protestanten, Muslime oder Juden, Hindus oder Buddhisten, Gläubige oder Ungläubige“<sup>38</sup>. Diese Auffassung von Universalismus legt Habermas nicht nur seinem Postulat nach mehr Verfassungspatriotismus, sondern auch seinem Konzept einer toleranten Gesellschaft zugrunde. Historisch betrachtet haften dem Begriff der Toleranz durchaus *paternalistische* Züge an, die dem modernen Bild einer unbedingten Duldung zu widersprechen scheinen. Das im Jahre 1598 von Heinrich IV. erlassene Toleranzedikt von Nantes sicherte den Hugenotten freie Religionsausübung nur unter der Bedingung zu, dass sie weder die königliche Autorität noch die Vormachtstellung des Katholizismus in Frage stellten. Bei eingegrenzter Betrachtung ist der Begriff des *Toleranzedikts* kaum mehr als inhaltsleeres Oxymoron, denn eine diktierte, unter Vorbehalt gewährte Duldung stellt selbst nur autoritative Grenzsetzung zwischen noch Tolerablem und Unerträglichem dar. Eine innerhalb fester Grenzen tolerable Toleranz ist selbst Intoleranz; gerade darin liegt der Unterschied zwischen *Toleranz* und *Akzeptanz*. Toleranz verfügt stets über einen Kern von Intoleranz, denn nur dieser ermöglicht es, die Werte einer Gesellschaft und damit auch die Toleranz selbst aufrecht zu erhalten.

38 Niederschlag gefunden hat dieser Gedanke auch im Konzept der *wehrhaften Demokratie*, also einer demokratischen Gesellschaft, die jedoch nur unter der Bedingung demokratisch bleiben kann, dass antidemokratische Kräfte nicht toleriert werden. Damit entpuppt sich die demokratische Gesellschaft gewissermaßen selbst als „autoritär-demokratisches“ System. Anders als Toleranz im historischen Sinne weist Toleranz in der demokratischen Gesellschaft Habermas zufolge ein dialogisches Profil auf. „Innerhalb eines politischen Gemeinwesens, dessen Bürger sich reziprok die gleichen Rechte einräumen, ist kein Platz mehr für eine Autorität, die eine Grenze des zu Tolerierenden einseitig festlegen könnte“<sup>39</sup>. Damit betont Habermas, dass in einem ersten Schritt die Bedingungen der Toleranz im gegenseitigen Austausch austariert und in einem zweiten Schritt der erzielte Konsens in der Verfassung festgesetzt werden müssen. Die Verfassung verhärtet die erzielte Übereinkunft zur objektiven Struktur und bewirkt genau dadurch eine Entlastung des Individuums (dies erinnert an Arnold Gehlens *Stabilitätsversprechen*<sup>40</sup>). Einzige Voraussetzung der Toleranz sind nunmehr die individuelle Verfassungstreue und die Fortsetzung des gesellschaftlichen Diskurses, mit dem die Verfassung in ihrer Geltung bestätigt oder aber dem neu erzielten Konsens angepasst wird.

S. 45

- HFR 3/2009 S. 16 -

39 **c) Das Projekt der Moderne**

Die Aufklärung als Feldzug der Vernunft und der moralische Fortschritt sind Habermas zufolge einzigartige Errungenschaften der Moderne. Während Weber in der Moderne ein *spezifisch historisches* Säkularisierungsphänomen (in Europa) sieht, das seiner eigenen Selbstzerstörungswut anheim fällt, und andere Strömungen eher auf das dynamische Moment der Moderne abstellen, also die Moderne als *zeitunabhängigen sozio-kulturellen Modernisierungsprozess* begreifen, beschreitet Habermas einen Mittelweg zwischen diesen beiden Polen. Moderne verkörpert in diesem Sinne den emanzipatorischen Augenblick, in dem sich das Individuum und die Gesellschaft ihre Vergangenheit vergegenwärtigen und unabhängig von der Tradition einen neuen Zugang zu ihren Normen finden. Die Moderne entspricht einem Mechanismus der Selbstvergewisserung, die „Hegel als das Bedürfnis der Philosophie versteht. Er sieht die Philosophie vor die Aufgabe gestellt, ihre Zeit, und das ist für ihn die moderne Zeit, in

<sup>38</sup> J. Habermas/J. Derrida, Philosophie in Zeiten des Terrors (2004), S. 56.

<sup>39</sup> J. Habermas/J. Derrida, Philosophie in Zeiten des Terrors (2004), S. 67.

<sup>40</sup> J. Habermas, Symbolischer Ausdruck und rituelles Verhalten, in: G. Melville, Institutionalität und Symbolisierung (2001), S. 63 f.

Gedanken zu erfassen“<sup>41</sup>. In der ständigen Selbstvergewisserung und Neu-positionierung liegt die Dynamik der Moderne und nur diese Art der Hinterfragung *in der Gegenwart* gewährleistet die für den Schritt *in die Zukunft* erforderliche (größtmögliche) Freiheit aller Individuen. Habermas ist der Ansicht, das unvollendete Projekt der Moderne, die Aufklärung, der im Diskurs erzielte Konsens würden durch die Vertreter der Postmoderne wie Derrida unterlaufen. Diesen Vorwurf verknüpft Habermas indirekt mit seiner Kritik an Walter Benjamins These, die Moderne verfüge über einen messianischen Sinn. Das messianische Moment der Gegenwart liegt Benjamin zufolge in ihrer Ausrichtung an Zukunft und Vergangenheit, also darin, dass die Gegenwart an eine unvorhersehbare Zukunft und ein Bündel unerfüllter Erwartungen aus der Vergangenheit anknüpft<sup>42</sup>. Die unerfüllten Erwartungen aus der Vergangenheit deutet Benjamin als Ruf nach Erlösung, als mystischen Aufschrei, für den das Subjekt der Gegenwart fortwährend einzustehen hat. Zwar wird das Individuum durch seine selektive Rückbindung an die Vergangenheit gleichsam Teil einer Schicksalsgemeinschaft, doch gerade von dieser Warte der Vergangenheit schießt die Gegenwart in die Zukunft.

40 Demgegenüber betont Habermas - wie schon Hegel -, dass die Geschichte nicht aus der Vergangenheitsperspektive, sondern nur aus der Gegenwart zu überblicken ist. Politische Verantwortung kann nur dann wahrgenommen werden, wenn sie sich an den Bedürfnissen der Gegenwart orientiert, am Rationalitätsversprechen des Jetzt, nicht jedoch dann, wenn sie sich - wie der islamische Fundamentalismus - aus den Postulaten vergangener Zeiten schöpft. Die Moderne schöpft ihre Normativität aus sich selbst und ebnet dem, was der Fundamentalismus kategorisch bestreitet, den Weg: dem diskursiven Einsatz für Freiheit und Gleichheit aller.

S. 46

- HFR 3/2009 S. 17 -

## 41 2. Jacques Derrida

### a) Vergebung und ihre Dekonstruktion

Besondere Bedeutung misst Derrida vor dem Hintergrund kriegerischer Auseinandersetzungen und des globalen Terrors dem Begriff der Vergebung bei. Staaten und Individuen, Religionsgemeinschaften und Verbände entschuldigen sich in verschiedensten politischen und sozialen Zusammenhängen für die Gewalt, mit der sie anderen Menschen begegnet sind. „Sie tun dies in der Sprache Abrahams, die [zwar] nicht überall (etwa im Fall Japans oder Koreas) zur herrschenden Religion ihrer Gesellschaft gehört, aber bereits zum universellen Jargon von Gesetz, Politik, Ökonomie oder Diplomatie geworden ist, als Triebfeder und Symptom der laufenden Internationalisierung zugleich“<sup>43</sup>. Die Rückführung der Vergebung auf eine abrahamitische Wurzel, die Judentum, Christentum und Islam (*millat Ibrāhīm*) verbindet, ist Derridas erster Dekonstruktionsschritt. In einem zweiten Schritt determiniert Derrida die mit dem Begriff der Vergebung verbundenen Gegensatzpaare wie „sühnbar“ und „unsühnbar“, „reparabel“ und „irreparabel“, um in einem dritten Schritt schließlich ihre hierarchische Anordnung im Verhältnis zur Vergebung zu eruieren. Begriffslogischer Gegenstand der Vergebung ist nur das Vergebbare selbst, i.e. das Sühnbare, Reparable und Zeitliche. Wenn aber nur das Vergebbare vergeben werden kann, das Unvergebbare hingegen nicht, ist Vergebung eine bloße Begriffshülse, die an ihrem eigenen Anspruch scheitert. Aus diesem Grund vollzieht Derrida den letzten Dekonstruktionsschritt und kehrt die hierarchische Anordnung der Antonyme „vergebbar“ und „unvergebbar“ um. Vergebbar im dekonstruktivistischen Sinne ist nur das Unvergebbare und dennoch führt Derrida - fast im Widerspruch zu sich selbst - die Begriffe der *bedingten* und *unbedingten* Vergebung ein. Bedingte Vergebung äußert sich als solche darin, dass sie an eine angemessene und berechenbare Strafe geknüpft ist und sich auf den Bereich der Politik und des Rechts erstreckt. Unbedingte Ver-

<sup>41</sup> J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen* (1988), S. 26.

<sup>42</sup> Vgl. J. Habermas/J. Derrida, *Philosophie in Zeiten des Terrors* (2004), S. 112 f.

<sup>43</sup> J. Derrida, *Le Siècle et le Pardon*, in: *ders., Foi et Savoir: suivi de Le Siècle et le Pardon* (2001), S. 104.

gebung besteht hingegen in der bedingungslosen Vergebung des nicht Vergebaren; sie tritt unerwartet ein und durchbricht den gewöhnlichen Lauf der Geschichte. Diese Unterscheidung kommt besonders in den Situationen zum Tragen, in denen ein Volk oder eine Ethnie die an ihr verübten Verbrechen schon (unbedingt) vergeben hat und dennoch Anspruch auf Strafverfolgung oder staatlichen Entschuldigungsakt erhebt, um (bedingt) vergeben zu können. *In fine* erlangt die Vergebung nur über ihre eigene Widersprüchlichkeit Bedeutung; das ständige Oszillieren zwischen Bedingtheit und Unbedingtheit ist das Resultat einer Dekonstruktion, mit der Derrida das religiöse Motiv der Vergebung von seiner rein subjektiven Dimension löst und es auf objektive Strukturen wie das Recht überträgt.

S. 47

- HFR 3/2009 S. 18 -

42 **b) Toleranz und Gastfreundschaft**

Im Gegensatz zu Habermas hält Derrida die innere Widersprüchlichkeit des Toleranzbegriffs für unüberwindbar. Was Voltaire im *Philosophischen Wörterbuch* als „das Vorrecht der Menschheit“ (*l'apanage de l'humanité*) bezeichnet<sup>44</sup>, ist Derrida zufolge „zunächst gekennzeichnet durch einen Krieg der Religionen unter Christen oder unter den Christen und den Nichtchristen. Toleranz ist eine christliche Tugend und hier eine katholische. Der Christ muss den Nichtchristen tolerieren, aber vor Allem muss der Katholik den Protestanten leben lassen“<sup>45</sup>. Derrida greift die religiöse Genealogie des Toleranzbegriffs an und legt - wie Habermas - dar, dass Toleranz stets an von einer souveränen Macht formulierte Bedingungen gebunden ist. Während Habermas jedoch am Begriff der Toleranz festhält, ist Derrida der Auffassung, das rational-säkulare Gewand der Toleranz verschleierte ihren sich selbst unter Vorbehalt stellenden religiösen Kern. Der moderne Toleranzbegriff ist Erbe der Aufklärung und entspringt wohl Kants Versuch, die Religion *innerhalb* der Grenzen der bloßen Vernunft zu verorten und damit ihre irrationalen Elemente rational zu begründen. In *Glaube und Wissen* (2001), einem kritischen Kommentar zu Kants Projekt, erläutert Derrida, dass Religion sich *nicht innerhalb* der Grenzen der Vernunft, *sondern an* ihren Grenzen bewegt. Einerseits betont er damit die Grenze zwischen Rationalität und Irrationalität, andererseits zeigt er die Doppelfunktion von Demarkationslinien, die - wie jede staatliche Grenze auch - identitätsstiftend für das Diesseits und ausschließend für das Jenseits der Grenze wirken. Das Paradoxe an Kants Projekt liegt nach Derrida nun darin, dass die Religion nicht über die Grenze in das Gebiet der Vernunft genommen wird, sondern die Vernunft in das Gebiet der Religion. Was Kant als Entwurf eines Moralkodexes geplant hatte, erweist sich als religiöses Verhaltensmodell, erbaut auf dem kategorischen Imperativ und Maximen wie der Toleranz.

S. 48

- HFR 3/2009 S. 19 -

43 Die mit dieser religiösen Wurzel verbundene Bedingtheit der Toleranz, d.h. die Abhängigkeit der Toleranz von souverän festgesetzten Bedingungen, erfordert Derrida zufolge eine Dekonstruktion des Toleranzbegriffs, die Habermas kategorisch ablehnt (s.o.). Wie schon bei der Dekonstruktion des Vergebungsbegriffes orientiert sich Derrida an der Ordnung des Bedingten und Unbedingten und führt die Begriffe der *bedingten und unbedingten Gastfreundschaft* ein. Damit greift er Kants Unterscheidung zwischen Gastrecht und Besuchsrecht aus dem Dritten Definitivartikel zum ewigen Frieden wieder auf<sup>46</sup>. Das kosmopolitische Besuchsrecht Kants entspricht der bedingten Gastfreundschaft Derridas. „Man bietet Gastfreundschaft unter der Bedingung, dass der andere unsere Regeln, Lebensnormen, sprich: unsere Sprache, unsere Kultur, unser politisches System usw. beachtet“<sup>47</sup>. Demgegenüber ist unbedingte Gastfreundschaft „von vornherein offen für wen auch immer, der weder erwartet noch eingeladen ist, für

<sup>44</sup> François Marie Arouet, *Dictionnaire philosophique* (1765), (frz. Neuaufgabe von 1967), S 401. Auch Voltaire greift im Zusammenhang mit der Toleranz das Motiv der Vergebung auf: „pardonnons-nous réciproquement nos sottises, c'est la première loi de la nature“, aaO.

<sup>45</sup> J. Habermas/J. Derrida, *Philosophie in Zeiten des Terrors* (2004), S. 167.

<sup>46</sup> Siehe I. Kant, *Zum ewigen Frieden – Ein philosophischer Entwurf* (1795), Ausgabe P. Reclam (1984), aaO.

<sup>47</sup> J. Habermas/J. Derrida, *Philosophie in Zeiten des Terrors* (2004), S. 169.

jeden, der als absolut fremder Besucher kommt, der ankommt und nicht identifizierbar ist (...)“<sup>48</sup>. Aller Polarität zum Trotz beharrt Derrida auf der Feststellung, dass bedingte Gastfreundschaft unabdingbares Korrelat unbedingter Gastfreundschaft ist; denn „was unbedingt oder absolut bleibt, steht in Gefahr, nichts zu sein, wenn nicht Bedingungen etwas (ein Ding) daraus machen“<sup>49</sup>. Wenngleich das Modell der unbedingten Gastfreundschaft *in praxi* nicht tragbar ist, so ist sie für das Gesetz dennoch insofern von Bedeutung, als nur aus ihrer Erfahrung selbst die Bedingungen einer praktisch funktionierenden (eben bedingten) Gastfreundschaft geschöpft werden können. Nur die absolute und unbedingte Erfahrung der Andersheit des Anderen ermöglicht Derrida zufolge die Bestimmung zweckmäßiger und erforderlicher Bedingungen der Gastfreundschaft im politischen und juristischen Sinne. Die unbedingte Gastfreundschaft wird zur Bedingung der bedingten Gastfreundschaft; Gastfreundschaft ist Paradoxon und Aporie.

S. 49

- HFR 3/2009 S. 20 -

#### 44 c) *Das Jenseits des Diesseits und Europa - Motoren des Friedens*

Wie Habermas auch bekräftigt Derrida die herausragende Rolle des Völkerrechts für die Entwicklung zu einer kosmopolitischen Weltordnung. Allerdings betont Derrida auch in diesem Zusammenhang die Grenze zwischen *objektiv* ins Werk zu setzendem Weltbürgerrecht und der jenseits dieser Grenze liegenden Ordnung einer - wie er es nennt - Demokratie, die noch kommen muss. Diese *démocratie à venir* „würde mit dem in Übereinstimmung kommen, was einzelne Lebende (wen auch immer) zusammen leben lässt, und zwar dort, wo sie noch nicht bestimmt sind durch eine Bürgergemeinschaft, d.h. dadurch, dass sie Rechtssubjekte eines Staates oder legitime Mitglieder eines Nationalstaates sind, sei es einer Konföderation oder eines globalen Staates“<sup>50</sup>. Anders als Habermas, für den die Sphäre des Rechts einen Bereich *absoluter* Geltungsansprüche verkörpert, fordert Derrida eine Grenzüberschreitung in das Jenseits dieser Sphäre. Denn für Derrida ist das positive Recht Teil einer Ordnung des Bedingten, wohingegen Gerechtigkeit als Grundbaustein der *démocratie à venir* einer jenseits des Bedingten liegenden Sphäre des Unbedingten angehört. Aus diesem Grund ist Gerechtigkeit weder auf die bloße Inkraftsetzung und Anwendung positiven Rechts noch auf die Befolgung einer - scheinbar bloß moralischen - Pflicht zu reduzieren. Letzteres erläutert Derrida anhand des von Kant geprägten Unterschiedes zwischen *plichtgemäßem* und *aus reiner Pflicht* entsprungenem Verhalten. *Plichtgemäßes* Verhalten setzt - wie *rechtmäßiges* Verhalten auch - die Kenntnis einer positiven Norm und ein ihr gemäßes Handeln voraus. Verhalten aus reiner Pflicht schöpft sich mit Derridas Worten hingegen aus dem Jenseits. Das Jenseits erfasst also das, was nicht auf ein bestehendes Normensystem zurückzuführen, sondern wie das *pouvoir constituant originaire* oder die *rechtssetzende Gewalt* bei Walter Benjamin<sup>51</sup> gerade auf die Schaffung eines solchen Systems gerichtet ist. Gerechtigkeit ist Derrida zufolge nur durch eine ständige Überschreitung vom Diesseits in das Jenseits zu erreichen. „Man muss also über die Pflicht, über das Soll hinaussollen, man muss über das Recht, die Toleranz, die bedingte Gastfreundschaft (...) hinausgehen müssen (*il faut donc devoir au-delà du devoir, devoir aller au-delà du droit*)“<sup>52</sup>. Um gerecht zu sein muss die Entscheidung des Richters „das Gesetz erhalten und es zugleich so weit zerstören und aufheben, dass sie es in jedem Fall wieder erfinden und rechtfertigen muss; sie muss es zumindest in dem Maße wieder erfinden, indem sie erneut sein Prinzip frei bestätigen und bejahen muss“<sup>53</sup>. Zwar fordert Derrida die Grenzüberschreitung, doch bedeutet dies keineswegs, dass die (bedingte) Ordnung des Diesseits diskreditiert, also

<sup>48</sup> J. Habermas/J. Derrida, Philosophie in Zeiten des Terrors (2004), S. 170.

<sup>49</sup> J. Habermas/J. Derrida, Philosophie in Zeiten des Terrors (2004), S. 171.

<sup>50</sup> J. Habermas/J. Derrida, Philosophie in Zeiten des Terrors (2004), S. 172.

<sup>51</sup> Das Diesseits erfasst im Gegensatz dazu das *pouvoir constitué* und das *pouvoir constituant dérivé* oder - in Benjamins Worten - die *rechtserhaltende Gewalt*. Vgl. J. Habermas/J. Derrida, Philosophie in Zeiten des Terrors (2004), S. 213.

<sup>52</sup> J. Habermas/J. Derrida, Philosophie in Zeiten des Terrors (2004), S. 175.

<sup>53</sup> J. Habermas/J. Derrida, Philosophie in Zeiten des Terrors (2004), S. 218.

positives Recht missachtet werden soll. Sinn und Zweck der Grenzüberschreitung ist vielmehr die Austarierung des Verhältnisses zwischen dem Diesseits, dem schon Existierenden und dem Jenseits, dem noch zu Kommenden.

S. 50

- HFR 3/2009 S. 21 -

45 Derrida zufolge greift der Terrorismus zwar die Legitimitätsgrundlagen der westlichen Staaten, d.h. die Ordnung des Unbedingten, das Jenseits an und überschreitet damit - wie eine Revolution auch - die Grenze des Diesseits. Was dem Terrorismus jedoch fehlt sind Zukunftsbezogenheit und damit einhergehend das nachvollziehbare Streben nach einer Verbesserung der bestehenden diesseitigen Ordnung. Aus diesem Grund ergreift Derrida trotz faktischer Verstöße gegen das Völkerrecht für den Westen Partei, der zumindest „im Prinzip, de iure, der Perfektionierung im Namen des Politischen, der Demokratie, des internationalen Rechts, der internationalen Institutionen eine Perspektive offenlässt“<sup>54</sup>.

46 Allerdings setzt Derrida im Hinblick auf den Prozess der Kosmopolitisierung viel mehr noch als Habermas auf Europa. Nach dem 11. September haben sich die Vereinigten Staaten zur Ausarbeitung eines neuen geopolitischen Programms entschieden, bei dessen Umsetzung theologische Rhetorik nicht weniger instrumentalisiert wird als von Terrornetzwerken selbst. Derrida ist der Auffassung, die *démocratie à venir* könne nur einer säkular-politischen Kultur entspringen wie sie Europa und die Europäische Union pflegen. Diese Kultur definiert sich gleichermaßen über die *interne* und *externe* Differenzierung, i.e. die Beziehung zum anderen oder - nach Habermas - die gegenseitige Perspektivenübernahme. Identitätsstiftung bedeutet mit anderen Worten die Erfahrung der Aporie: „Man soll oder man muss zu Hütern einer bestimmten Vorstellung von Europa werden, einer Differenz Europas [in sich], doch eines Europas, das gerade darin besteht, dass es sich nicht in seiner eigenen Identität verschließt und dass es sich beispielhaft auf jenes zubewegt, was nicht es selber ist, auf das andere Kap oder das Kap des anderen“<sup>55</sup>. Derrida begreift Europa als Haupt der Kultur, als *caput temporis*, dem die nahezu archaischen Konzepte der Nationalstaatlichkeit und Souveränität ebenso entspringen wie die Zukunftsideale einer globalen nationalstaatliche Souveränität beschränkenden Föderation. Die zunehmende Öffnung und Neupositionierung *Europas* nach außen, mitunter durch den Ausbau *europäischer* Streitkräfte, sowie die Neubestimmung der *europäischen* Kultur nach innen werden einen *europäischen* Neuerfindungsprozess ins Werk setzen. Europa wird in Derridas Entwurf zum Träger der *démocratie à venir*, einer „vereinten -kratie, nicht nur mit Recht, sondern mit Gerechtigkeit“<sup>56</sup>. Es ist das Modell einer „Erinnerung an die Zukunft“ oder einer Selbstreflexion der europäischen Demokratie, das den *unmöglichen* gerechten Ausgleich zwischen der unkalkulierbaren Einzigartigkeit des Subjekts und der Universalität der kalkulierbaren Vernunft, des Gesetzes *ermöglichen* wird.

S. 51

- HFR 3/2009 S. 22 -

#### 47 V. Jürgen Habermas und Jacques Derrida - Widerspruch und Einigkeit

Auf fast irrealer Art und Weise haben sich Terror und Islamismus am 11. September 2001 in das kollektive Gedächtnis eingebrannt. Tagelang flackerten an den Bildschirmen ununterbrochen die Zeitlupenaufnahmen des zweiten Flugzeugs, mit dem islamistische Terroristen das World Trade Center, das Symbol einer Nation, an jenem Morgen torpediert hatten. Gewiss, der „multimedialen Maschinerie“ ist es gelungen, die furchteinflößende Reizüberflutung des ersten Augenblicks im Wege der fortgesetzten Bilderbombardierung auf ein Gefühl der Gleichgültigkeit hinabzubrechen. Die Metonyme *bin-Laden* und *al-Qāida (Die Basis)* haben sich beinahe unbemerkt in den alltäglichen Sprachgebrauch eingeschlichen und eingeschliffen, als stünden hinter diesen Begriffen kaum mehr als selbstverständliche und harmlose Phänomene, deren weitere Erörterung sich aufgrund ihrer Banalität erübrige. Dieser leichtfertigen Wahr-

<sup>54</sup> J. Habermas/J. Derrida, Philosophie in Zeiten des Terrors (2004), S. 151.

<sup>55</sup> J. Derrida, Das andere Kap (1992), S. 25.

<sup>56</sup> J. Habermas/J. Derrida, Philosophie in Zeiten des Terrors (2004), S. 159.

nehmung des Terrors begegnen Jürgen Habermas und Jacques Derrida jedoch mit tiefgehenden und mitunter äußerst kritischen Analysen. Beide sind der Ansicht, Terrorismus zeichne sich durch seine Perspektivlosigkeit aus und sei im Grunde Symptom einer Pathologie. Während Habermas jedoch den Versuch unternimmt, Terror von anderen Formen der Gewalt zu unterscheiden, beharrt Derrida auf der dekonstruktivistischen These, eine Unterscheidung zwischen Krieg und Terror sei nicht möglich. Demgegenüber gelangt Derrida mit seiner Dekonstruktion des Toleranzbegriffs zu einer Differenzierung zwischen bedingter und unbedingter Toleranz, die Habermas als solche nicht anerkennt, ja sogar mit dem Einwand verwirft, eine solche Dekonstruktion münde in eine gefährliche Relativierung der Toleranz, einem von der Aufklärung maßgeblich mitgeformten Begriff. Dennoch lässt sich Habermas' Vorwurf nicht aufrechterhalten: auch Derrida hält im Grunde an den Werten der Aufklärung fest und betont - wie Habermas - die herausragende Bedeutung des kantianischen Weltbürgerrechtsmodells. Die allseits aufgegriffenen Unterschiede zwischen den Ansätzen beider Philosophen schrumpfen *im Lichte des Terrors* mehr auf solche stilistischer als inhaltlicher Natur. Habermas besticht durch seinen klaren, strukturierten, im Vergleich zu Derrida nahezu kühl wirkenden Sprachgebrauch. Derrida hingegen begreift die Sprache als Spiel; mit *esprit de finesse* - wie Pascal es formulierte - gelingt es ihm, die Sprache von ihrer schlichten Zweckmäßigkeit zu lösen und sie in die Form von Gedanken selbst zu gießen.

- 48 Hegels These, die Vernunft ließe sich aufgrund ihrer Geschichtsabhängigkeit als solche nur aus der Ex-Post-Perspektive bestimmen, scheint sich nach dem 11. September 2001 erneut zu bewahrheiten. Jedes Individuum ist stets den herrschenden Kräften seiner Zeit ausgeliefert, weil es von seinem Denken und damit von seiner Freiheit nur im Rahmen der gegenwärtig bestehenden Möglichkeiten Gebrauch machen kann. Erst in der Retrospektive enthüllt sich der auf dem Wesen des Menschen, auf seinen Entscheidungen ruhende Schleier und erst diese Rückschau bietet eine Antwort auf die Frage, inwieweit der Mensch vermöge seiner Vernunft die Kräfte seiner Zeit zu kontrollieren imstande war. Der Terror stellt die Gegenwart vor Herausforderungen und erst die Zukunft wird zeigen, wie es der Welt gelungen ist, sich diesen zu stellen. Bleibt nur zu hoffen, dass sich Derridas Furcht vor einer Fortsetzung des Kalten Krieges, den Alexis de Tocqueville schon 1835 in groben Zügen prognostizierte<sup>57</sup>, als unberechtigt herausstellt.

*Zitierempfehlung:* Yoan Hermstrüwer, HFR 2009, S. 30 ff.

---

<sup>57</sup> Vgl. A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique I* (Textversion von 1835), 1. Aufl. 1961, S. 597 - 598.