

Rudolf Maresch

## GespensterVerkehr. Derrida liest Benjamins "Zur Kritik der Gewalt"

"Nothing left to do  
when you've got to go on waiting  
for the miracle to come."  
(Leonard Cohen)

### 1. Die Dekonstruktion wechselt ihr Zentralgebiet

Herkömmliche Diskurse bemächtigen sich ihrem 'Anderen'. Kohärent und widerspruchsfrei nach außen zu erscheinen ist Wille und Vorstellung dieses Denkens; die Verfügung über das Unberechenbare, Inkommensurable und Unentscheidbare, die Aneignung des, je nach philosophischer Perspektive, Heterogenen, Singulären und Differentiellen die Folge. Dekonstruktion will diese Gewalt der Diskurse sichtbar machen. Sie desillusioniert, erstens, von der Vorstellung eines präexistenten stabilen Sinns, den es in (subjektiver) Selbstvergewisserung hermeneutisch zu erschließen gelte; sie stürzt, zweitens, überlieferte theoretische Gewißheiten und Selbstverständlichkeiten aus ihrem Gleichgewicht; und sie faßt, drittens, vermeintlich positive Werte wie: *das* Subjekt, *den* Willen, *das* Wissen, *die* Wahrheit usw. viel komplizierter und paradoxer, indem sie deren Geltungsbereich zeitlich und räumlich verschiebt - und auflöst. Aus diesem Blickwinkel erscheint die *différance* zuvörderst als Metaphysik-Kritik, insofern sie das scheinbar gesicherte Fundament fester Beziehungen und Kopplungen zwischen Bedeutung und Zeichen erschüttert und verdrängte Unsicherheiten nachhaltig ins Bewußtsein rückt.

Im vorliegenden "Gerechtigkeitsdiskurs" verläßt Derrida den Boden *reiner* Verunsicherungsstrategien. Anscheinend verführt von amerikanischen Besonderheiten und Freunden<sup>1</sup> wagt sich die Dekonstruktion auf das schlüpfrige Parkett *braver* Subjekt-Positionen<sup>2</sup> zurück. "Dekonstruktion in Amerika" heißt für Derrida seit einigen Jahren, sich explizit mit Rechts- und Gerechtigkeitsfragen zu beschäftigen und auf das schwierige Gebiet der Ethik und des Politischen vorzustoßen. Derrida spricht, seit seiner "Politisierung", vehement von "Parteinahme" (4: 90) und "Aufklärung" (4: 147), von "Pflicht"<sup>3</sup> und "Verpflichtung" (4: 13), aber auch von "Respekt" (4: 12) und "Verantwortung im allgemeinen" (4: 13). Im Feld des Politischen und der Ethik, mithin im Spannungsfeld von Recht und Gerechtigkeit, muß die Dekonstruktion jetzt, worauf besonders A. Haferkamp in seinem aufschlußreichen Kommentar zu Derridas Gesetzestext hinweist (3: 7ff.), beweisen, wie *ohne* vorgegebe-

<sup>1</sup> Für diesen Hinweis Dank - wie überhaupt - an Sepp Gumbrecht, Stanford/Cal.

<sup>2</sup> Verantwortlich für diese Neuorientierung der Dekonstruktion scheint der Text "Die Bewunderung Nelson Mandelas oder Die Gesetze der Reflexion", in: *Für Nelson Mandela*, Hamburg 1987 gewesen zu sein.

<sup>3</sup> J. Derrida, *Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa*, Frankfurt: Suhrkamp 1992, S. 56ff. Die Wende oder "Kehre" in seinem Denken wird erst richtig deutlich, wenn man die neueren politischen Texte mit Derridas frühen Schrift "Fines hominis" vergleicht. Als die Studenten im Mai '68 gerade dabei waren, das Humanum auf die Straße zu tragen, saß er, ungerührt von jenen Ereignissen, in seinem Büro und schrieb mit stoischer Ruhe und im herrlich lakonischen Stil an der "Endlichkeit des Menschen". Vgl. J. Derrida, "Fines hominis", in: ders., *Randgänge der Philosophie*, Wien: Passagen 1988, S. 119ff

ne Kriterien trotzdem geurteilt, unterschieden und entschieden werden kann; und, wie Gerechtigkeit allen jenen sozialen oder ethnischen Minderheiten widerfahren kann, die Anerkennung nur aufgrund ihrer Einzigartigkeit verlangen können. Somit muß sich die Dekonstruktion mit dem Paradoxon herumschlagen, wie in Gerechtigkeitsfragen verfahren werden soll, wenn sie zugleich entscheiden *muß*, aber *nicht* entscheiden *kann* oder *will*. Denn spätestens seit C. Schmitt dürfte bekannt sein, daß gerade Gerechtigkeitsfragen, und erst recht unter Bedingungen ihrer Virtualisierung im elektronischen Netzwerk (virtuelles Recht, virtuelle Identität, virtuelles Verbrechen usw.)<sup>4</sup>, unweigerlich die Frage nach sich ziehen: Quis iudicabit?

## 2. Gerechtigkeit dekonstruieren

Walter Benjamin ist für die Dekonstruktion deshalb ein interessantes Autor- und Text-Objekt, weil er wie sie den Blick auf geltendes Recht und Gesetz intensiviert und sich nicht scheut, alle jene institutionellen Verfestigungen und Selbstverständlichkeiten unerbittlich aufzuschneiden, die der Rechtspositivismus über die Grundlagen des Rechts, der Moral und der Politik legt, aber auch die kritische Rechtsphilosophie eines J. Habermas verkennt, verdrängt und depotenziert, wenn sie archäologische Grabungen nach der "Herkunft"<sup>5</sup> von Recht, Gesetz und Gerechtigkeit flugs zu "ästhetischen Assimilationen" erklärt.<sup>6</sup> Für die Dekonstruktion hört das Recht an dieser Stelle nicht einfach auf. Sie verschiebt gängige Vorstellungen darüber in der Gesellschaft, was mitunter zu jenen sprichwörtlichen Bauchschmerzen führt, die besagte Kritiker befallen, wenn sie *mit* der Dekonstruktion konfrontiert und zum Leiden *an* der Dekonstruktion gezwungen werden.

Bislang mit dem Vorwurf ethischer Indifferenz bedacht oder gar dem Verdacht nihilistischer Abdankung ethischer Fragestellungen ausgesetzt, ergreift die Dekonstruktion eine äußerst schwierige Doppelstrategie: Sie will zum einen Verantwortung zeigen gegenüber jenen, "die *nicht da* sind", oder "die nicht mehr...sind" (4: 12), also den Opfern und Toten der Geschichte und ihrer Ideologien - Derrida spricht von einer "*Politik* des Gedächtnisses, des Erbes und der Generationen" (4: 11)<sup>7</sup>. Schon aus diesem Grund ist der gegen Derrida erhobene Verdacht absurd, diesem gehe es um eine "Neutralisierung des Interesses an der Gerechtigkeit" oder gar um eine "Unempfindlichkeit gegenüber der Ungerechtigkeit" (2: 41). Für die Unhaltbarkeit dieser Vermutung steht der Schlußsatz der *Gesetzeskraft* ein. Darin spricht Derrida, ähnlich wie Adorno übrigens, davon, daß seit dem Holocaust "die Endlösung" das dekonstruktive Den-

---

<sup>4</sup> Einen solchen Fall von *Gender Swapping* und *virtual rapping* problematisiert Amy S. Bruckman in ihrem Text "Gender Swapping auf dem Internet" in: R. Maresch (Hg.), *Medien und Öffentlichkeit. Positionen, Symptome, Simulationsbrüche*, München: Boer 1996. S. 337ff.

<sup>5</sup> Ich verwende diesen Begriff hier in dem Sinn, wie er von M. Foucault eingeführt worden ist. Dies hat den Vorteil, daß man nicht mehr vom "Ursprung" des Rechts reden oder von "Identitäten" ausgehen muß. Dazu M. Foucault, "Nietzsche, die Genealogie, die Historie", in: ders., *Von der Subversion des Wissens*, München: Hanser 1974

<sup>6</sup> J. Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*, Frankfurt/M, S. 11

<sup>7</sup> Derridas leidenschaftliches Engagement (er)klärt sich, wenn man sich den Hintergrund klarlegt. Die neuen Technologien (KI- und AI- Forschungen, Prothesenmedizin) sind dabei, Intelligenzen ohne Erinnerung, Gedächtnis und Vergangenheit zu computieren. Für Derrida bedeutet dieses Vergessen, Vergangenheit und Geschichte noch einmal und immer wieder erleben zu müssen. Über diese Entgleisungen der Zukunft informiert in bekannter Manier P. Virilio, *Die Eroberung des Körpers. Vom Übermenschen zum überreizten Menschen*, München: Hanser 1994

ken diktiere (2: 125). Zum anderen überantwortet Derrida Gerechtigkeit der Zukunft, mithin auch den noch nicht Geborenen. Gerechtigkeit sei, so Derrida, nicht im Hier und Jetzt sofort zu haben, sie sei schlechthin "der Zukunft geweiht... sie ist Zu-kunft" (2: 56f). Gerechtigkeit gebe es nur, solange "sich etwas ereignen" könne, das in seiner Ereignishaftigkeit tatsächlich die Berechnungen und Regeln, Programme und Antizipationen des Rechts und ihrer Ordnung übersteige. Für dieses "*im Kommen*" der Gerechtigkeit stehe laut Derrida aber weder eine regulative Idee im Sinne Kants noch ein messianischer Erwartungshorizont à la Benjamin zur Verfügung. Dekonstruktive Gerechtigkeit sei eine "unbestimmte, leere, trockene" (4: 262) "Erwartung ohne Erwartungshorizont" (4: 266), die "emanzipatorische Verheißung" eines "Messianischen ohne Messianismus" (4: 101) und/oder "identifizierbaren Messias" (4: 54). Allein die Hoffnung bleibe, daß Gerechtigkeit geschehen, ankommen *und* jemand sie im Rauschen tausender von Kanälen vernehmen möge.

### 3. Die Idee einer "anderen Gerechtigkeit"

Derrida rekurriert auf Pascal und Montaigne, Spinoza und Nietzsche, wenn er Gerechtigkeit mit Macht bzw. Gewalt verfügt. Gerechtigkeit ohne Kraft ist machtlos, solange ihr die Durchsetzungskraft fehlt. Man erinnert sich unwillkürlich an Hegels "kraftlose Schönheit", G. Batailles wunderschöne Beschreibung archaischer Souveränität<sup>8</sup>, um ermessen zu können, was es heißt, wenn Gerechtigkeit kraftlos und ohnmächtig bleibt. Nur dasjenige wird, wir wissen es spätestens seit Hobbes, befolgt, was kräftiger, stärker und potenter ist als das andere. Noch die gerechteste Gerechtigkeit wird nur dann zum Recht, wenn sie sich performativer Akte bedient, sich also mit *Gesetzeskraft* paart. Das Setzen von Recht, von Normen und Werten bedeutet aber nicht automatisch, daß Gesetze per se gerecht sind. Gerechtigkeit überschreitet immer (schon) den Horizont "purer Gesetzlichkeit". Während Gerechtigkeit also unberechenbar, unkalkulierbar, nicht tauschbar ist, gehört das Recht, wie sein Name schon sagt, der Sphäre der Berechnung an. Wer also auf Gerechtigkeit sinnt, muß stets mit Kontingenz, mit Unvorhersehbarem und Ungewißheiten rechnen. Die Empfindsamkeit für die Beziehung zwischen Unberechenbaren und Berechenbaren zu schärfen, die berechenbare Diskurse, wie etwa auch die universalistischen, gemeinhin ausschließen, das will die Dekonstruktion. Für den Dekonstruktivisten kann sich Gerechtigkeit daher keinesfalls auf die Idee der Gleichheit, der Quote oder der politisch, sexistisch oder anderer korrekter Haltung beschränken - *dem* Thema feministischer, ethnischer oder anderer autonomer Minderkeiten, die um ihre soziale oder kulturelle Anerkennung in der Gesellschaft ringen<sup>9</sup>; auch nicht auf die bürgerliche Vorstellung, alles könne im Austauschverfahren gemäß einer Strafe, Bezahlung oder Buße irgendwie "abbezahlt werden", weil alles "seinen Preis" (3: 438) habe. Der

---

<sup>8</sup> Vgl. G. Bataille, "Hegel, la mort et le sacrifice", in: *Deucalion*, Neuchâtel, Nr. 5 ('Etudes hégéliennes') Okt. 1955, S. 27f.

<sup>9</sup> Inzwischen empfinden viele *minorities* das Egalitätsprinzip als viel zu eng. Das je Eigene, Besondere einer "kulturellen Identität" verdient nicht mehr nur Anerkennung oder Kompensation. Die "Andersartigkeit" verlangt darüberhinaus gesonderte Gratifikation, die über die im bürgerlichen Gesetzbuch verbrieften Rechte hinausgehen. Auf diese Weise könnte die auf die Dekonstruktion sich berufende "Politik der Differenz" für den Import von "Sonderbehandlung" und "Sonderrechten" in das bürgerliche Rechtssystem sorgen, eine der Quellen für den sich religiös, ethnisch oder feministisch begründenden Fundamentalismus.

Dekonstruktivist rechnet vielmehr mit der absoluten Asymmetrie, die in der Herausforderung und Konfrontation mit dem Fremden und seiner "radikalen Andersheit"<sup>10</sup> aufbricht. Nicht Harmonie, Disharmonie; nicht Homogenität, Heterogenität; nicht Zusammenfügung, Unverfügtheit sind die Kennzeichen dieser unhintergehbaren Gerechtigkeit. Das "out of joint" sein (Hamlet), der "Ausnahmezustand" (C. Schmitt), ist geradezu die Bedingung dafür, daß "die Zeit eröffnet" (M. Blanchot in 4: 61) und Gerechtigkeit hereinbrechen kann. Durch "verfassungspatriotische Gesinnungen" (Habermas) oder "kommunitaristische Orientierungen" kann diese prinzipielle Kluft zwischen Recht und Gerechtigkeit genauso wenig eingeholt werden wie durch "Verfahrenslegitimität" (Luhmann). Das Aufdröseln dieses Problembereichs Szientisten, Identitätstheoretikern oder Konsensualisten zu überlassen, hieße für die Gerechtigkeit, sie erneut auf (abstrakte) Regeln, Normen oder juristisch-moralische Vorstellungen zu beschränken, die ihren Geltungsbereich "ein für alle Mal"<sup>11</sup> festlegten und sie in einen "unvermeidlich totalisierenden Horizont" (4: 54) stellten.

Umgekehrt läßt sich daraus aber keineswegs der Schluß ziehen, daß das Aufwerfen oder Verfolgen von Gerechtigkeitsfragen ein sinnloses Unterfangen wäre. Gerade in Zeiten, die "außer Rand und Band" (4: 38) zu sein scheinen, ist eine ausführliche und intensive Debatte darüber aktueller und dringlicher denn je. Dekonstruktion geht daher ihrerseits von der Idee einer unendlichen und unabschließbaren Gerechtigkeit aus. Diese gründet in der "Forderung nach einer Gabe ohne Austausch, ohne Zirkulation, ohne Rekognition, ohne ökonomischen Kreis, ohne Kalkül und ohne Regel, ohne Vernunft oder ohne Rationalität im Sinne des ordnenden, regelnden, regulierenden Beherrschens...Die Dekonstruktion ist verrückt nach dieser Gerechtigkeit" (2: 52), einer Gerechtigkeit jenseits der Fatalität von Rache, Schuld und Schuldigkeit. Noch einmal muß man G. Batailles "Souveränitätsbegriff" bemühen, an äquivalente Begriffe wie "rückhaltlose Verausgabung", Potlatch und "souveräne Selbstverschwendung" erinnern, um die volle Tiefe des Derridaschen Gedankens einer "Gabe ohne Gegenleistung" ausschöpfen zu können. Und tatsächlich geht man nicht fehl, wenn man Gerechtigkeit mit radikaler "Erfahrung des Unmöglichen" (2: 33; 4: 64,110) übersetzt, der Definition, die Bataille der Ex-sistenz (J. Lacan) der "Souveränität" gegeben hat<sup>12</sup> und die zugleich den epistemologischen Status der Dekonstruktion benennt.

Genau besehen ist, zumindest für Derrida und seine Bewunderer, Gerechtigkeit aber nicht unmöglich, nur undarstellbar. Dadurch kommt sie zwar Benjamins Unlesbarkeit göttlicher Gewalt so nahe wie nur irgend möglich. Doch gerade in dieser Unentzifferbarkeit liegt die Chance der Öffnung der Zukunft, die Bedingung der Geschichte, aber auch "die Möglichkeit des Bösen selbst", die die Gerechtigkeit aushalten muß, wenn sie nicht mit dem "Schlimmsten" (4: 55) rechnen will. Das theologische Bilderverbot zu

---

<sup>10</sup> Diese Figur eines "absoluten Exotismus" favorisiert J. Baudrillard im Anschluß an V. Segalen in: ders., *Transparenz des Bösen. Ein Essay über extreme Phänomene*, Berlin: Merve 1992, 160ff.

<sup>11</sup> Auf den abschließenden Charakter, wie er sich gegenwärtig in der Universalisierung der Menschenrechtsdiskussion abzeichnet, macht D. Kamper aufmerksam. Vgl. ders., "Unversöhnlicher als jedes Machtsystem", in: R. Maresch (Hg.), *Zukunft oder Ende. Standpunkte, Analysen, Entwürfe*, München: Boer 1993, S. 67ff.

<sup>12</sup> Vgl. dazu G. Bataille, *Das Unmögliche*, München: Hanser 1987.

achten und Zukunft nicht antizipatorisch oder teleologisch zuzustellen<sup>13</sup> bedeutet aber - darauf weist Derrida ausdrücklich hin - nicht zugleich, sich von den juristisch-politischen Kämpfen fernzuhalten. Da die sich allen Berechnungen und Kalkülen sich entziehende Idee der Gerechtigkeit sich stets in allernächster Nähe zum Bösen aufhält und sich im Undarstellbaren kein Gegengift findet, das sich gegen die Aneignung für perverse Ziele spreizt, *befiehlt* dekonstruktive Gerechtigkeit - Derrida scheut sich nicht dieses Wort zu gebrauchen - enge Beziehungen zum Berechenbaren des Rechts und des Gesetzes zu unterhalten. Die Zeckierung des Rechts mit dem Unmöglichen zu denken *und* die Lücke zwischen Verantwortung und Unverantwortlichkeit offenzuhalten, ohne sie fundamentalistisch, konsensualistisch oder sonstwie zu schließen, dafür steht die *différance* ein, *die* Bewegung der Gerechtigkeit schlechthin.

#### 4. Zur Aktualität der "Kritik der Gewalt"

Warum liest Derrida gerade jetzt Benjamin? Warum ausgerechnet "Zur Kritik der Gewalt" zu Beginn der 90er Jahre, der letzten Dekade des zu Ende gehenden zweiten Jahrtausends? Steht Benjamins Schrift nicht im Verdacht, den Unterschied zwischen faschistischen und kommunistischen Gesinnungen (G. Sorel) zu verwischen, gar einzuebnen? Worin besteht also die Aktualität Benjamins und dessen inkriminierten Text?

Ich denke sie beruht, wie gesagt, einmal auf der latenten Unkenntnis positiven Rechts über die Historie des Rechtssystems selbst. Das Staatsrecht hantiert mit Begriffen, deren (Ab)Grund und Boden es teilweise nicht kennt oder deren Genese sie weitgehend verdrängt oder vergessen hat. Sie beruht sodann auf einem generellen Scheitern "aktueller Rechtspraxis". Die Zunahme organisierter, grenzüberschreitender Bandenkriminalität, die Probleme des Strafrechts mit der Vollstreckung krimineller Taten, das Scheitern liberaler Resozialisierungsversuche im Jugend- und Erwachsenenstrafrecht usw. plausibilisieren diese Behauptung für alle westlichen Staaten und nicht nur für Amerika. Und sie beruht schließlich auch auf der Unfähigkeit der Politik und des liberalen Rechtssystems, der (westlichen) Bevölkerung das aufkommende Gefühl der Bedrohung (Stichwort: innere Sicherheit) zu nehmen, das sich durch steigende Kriminalitätsraten, sich ausweitende Korruptionsaffären in Wirtschaft und Politik und dem tagtäglichen Bürgerkrieg in den öffentlichen Räumen in den Köpfen der Leute eingenistet hat. Die nicht verstummenden und immer lauter werdenden Stimmen, auch von Liberalen, die die Ausweitung und Internationalisierung der Exekutivkräfte (Europol, private Sicherheitsdienste, Eingreiftruppen) unterstützen und die zwangsweise Durchsetzung des Gewaltmonopols des Staates bzw. der Staatengemeinschaft nach außen wie nach innen verlangen, sind "gespenstische" Reaktionen auf dieses *out of joint* sein, das auch schon das Interface der Weimarer Republik prägte und die Benjamins Text bekanntlich reflektiert.

---

<sup>13</sup> Davor haben bereits vor über einem Vierteljahrhundert nacheinander erfolglos T. W. Adorno, U. Sonnemann und D. Kamper die politische Linke gewarnt. Vgl. dazu T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt: Suhrkamp 1966, U. Sonnemann, *Negative Anthropologie. Vorstudien zur Sabotage des Schicksals*, Frankfurt: Syndikat 1981 (1969), D. Kamper, *Geschichte und menschliche Natur. Zur Tragweite gegenwärtiger Anthropologiekritik*, München: Hanser 1973

Wieder schlagen diese Krisensymptome auf das politische System zurück. Die Krise des Rechts mutiert, ist die politische Macht seit der französischen Revolution doch mit dem Recht codiert, zu einer Krise der re-präsentativen Demokratie und seines Systems, des Parlamentarismus und umgekehrt. Ich nenne ausschnitthaft und exemplarisch an dieser Stelle: Die Verächtlichmachung politischer Repräsentanten, das endlose Gerede um "Politik-", "Partei"- und/oder "Staatsverdrossenheit", die Ohnmacht politischer Institutionen, Entscheidungen zu begründen und durchzusetzen<sup>14</sup>, die Wahlenthaltung vieler Bürger und Bürgerinnen vor und an den Urnen, das Schrumpfen politischer Maßverhältnisse auf das von "Siliziumchips" usw. einerseits, aber auch die Konjunktur anti-parlamentarischer, anti-demokratischer und anti-aufklärerischer Schriften und die "Wiederkehr" verdrängter, aber deswegen noch lange nicht exterminierter geschichts- und naturphilosophischer Optionen (Kommunismus, Ethnozentrismus, Ökosophien) andererseits - all dies sind "gespenstische" Vorboten einer Zeit, "Wiedergänger", wie Derrida sagt, die ich, ohne Umschweife, als Vorlauf zu einer Situation "absoluter Zuspitzung" bezeichnen möchte.

### 5. Derrida liest Benjamins "Zur Kritik der Gewalt"

Derridas Kommentar bestätigt zunächst indirekt eine Behauptung C. Schmitts, wonach alle "prägnanten Begriffe der moderne Staatsrechtlehre...säkularisierte theologische Begriffe (sind)."<sup>15</sup> Diese Aporie besagt: Es gibt einen "mystischen Grund des Rechts", der von keiner Rechtstheorie eingeholt werden kann. Recht und Autorität kann sich definitionsmäßig nur aus sich selbst heraus legitimieren. Die Tat beinhaltet ihrerseits schon die Rechtfertigung, die argumentative Begründung. *Gesetzeskraft* ist in sich und durch sich selbst bereits ein grundloser Gewaltakt und keiner Vernunft oder Urteilskraft (Kant) zugänglich. Das Vergessen dieser gewalttätigen Setzung, wie Nietzsche sagt, die Gewohnheit bestimmt fürderhin Ansehen und Geltung von Recht und Gerechtigkeit. Diese Gewohnheit durch minutiöse Lektüre und chamäleonhafte Assimilation an den Benjaminschen Text zu dekonstruieren und dadurch das Vertrauen und den Glauben an und in die Ermächtigungskraft von Gesetzen und Regeln, Normen und Verträgen zu erschüttern, gilt Derridas Bemühen.

Benjamins "unruhiger, rätselhafter und furchtbar zweideutiger Text" (2: 60) stellt dafür eine Herausforderung dar, insbesondere für das dekonstruktive Verfahren. Derrida nennt ihn gar "beispielhaft" für eine Übung in "dekonstruktivem Lesen" und für den Umschlag von Kritik in "Auto-Hetero-Dekonstruktion". Denn Benjamins Text setzt sich, ohne Wenn und Aber, seinem Anderen aus. Er viralisiert sich und ruiniert sich selbst. Am Schluß steht nur noch die rätselhafte Ru(i)ne einer Signatur, ein Eigenname, die sich selbst schreibt, sich selbst zitiert und nichts übrigläßt außer dem repräsentationslosen Wirken

---

<sup>14</sup> Man denke nur an die Hin- und Herschiebepaxis unliebsamer, aber notwendiger Entscheidungen zwischen Politik (Regierung/Parlament) und Recht (Verfassungsgericht).

<sup>15</sup> C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin 1993, 6. Auflage, S. 43. In diese Genealogie schreibt sich auch Derrida ein. Auch für ihn sind "die Begriffe des Politischen...säkularisierte Begriffe der politischen Theologie" (3: 429), wodurch sich Derrida als Schmittianer zu erkennen gibt.

einer Macht, die Benjamin "die waltende" (1: 131) nennt, und Derrida, in Anspielung auf den Vornamen Benjamins, als "Walter" bezeichnet, der "waltet".

Analysiert Benjamin immerhin die "Archäologie der Gewalt" von seiner Ausnahme her, "weil die Ausnahme ...das Allgemeine und sich selbst" besser erklärt, "die Ausnahme...das Allgemeine mit energischer Leidenschaft"<sup>16</sup> denkt, wie Kierkegaard schreibt, und C. Schmitt diesen zitiert, schwächt Derrida imgrunde die substantielle Potenz des Textes, indem er Kritik in bloße Lektüre verwandelt. Geht es ersteren noch um eine ideologiekritische Bewertung, Verwerfung, ja um eine Vernichtung bürgerlichen Rechts, entkräftet letzterer den Begriff der Kritik in Richtung Analyse, Abwägung und Urteilsfindung.

Beim dekonstruktiven Abchreiten des Gebiets des Rechts wird deutlich: Benjamin dekonstruiert beide Formen der Gewalt (Rechtsetzung und Rechterhaltung) vor dem Hintergrund einer geschichtstheologischen Perspektive, d. h. er kommentiert von einem "unbe(f)leckten Ursprung" aus. So kommt es, daß Benjamin die Geschichte des Rechts als Sündenfall und Teil der Erbsünde interpretiert und die Rechtsform der liberalen und parlamentarischen Demokratie, das kompromißbereite, provisorische Aushandeln von Rechtsverträgen als eine institutionelle Entartung der Rechtsgewalt empfindet. Das jammervolle Bild, das Parlamente bisweilen bieten, wenn in langwierigen Verhandlungen in den Ausschüssen ein strittiges Thema auf Rechtsfragen reduziert wird, zeugt für Benjamin von Delegitimierung, von Überformung und Deformierung des Politischen durch das Verfahrensrecht.

Derridas Lektüre stößt sich hauptsächlich an Benjamins "reinen Unterscheidungen". Benjamins Text steht unter G. Spencer-Browns, von Luhmann praktizierten modernen Befehl: make a difference, draw a distinction<sup>17</sup>. Es sind dies die Unterscheidungen: rechtsetzende Gewalt vs. rechterhaltende Gewalt, rechtsetzende mythische Gewalt vs. rechtvernichtende Gewalt, Gerechtigkeit als göttliches Prinzip vs. Macht als mythisches Prinzip. Jeder Imperativ setzt dem Chaos ein Ende und schreibt der Kontingenz von Recht und Gewalt Linien ein. Derridas gewichtiger Einwand gegen Benjamin besteht nun darin, daß er diese Trennung in all seiner Reinheit für ein Phantasma hält. Die rechtsetzende Gewalt ist immer schon mit der rechterhaltenden Gewalt kontaminiert. Weil die rechterhaltende Gewalt zur Struktur der (be)gründenden gehört, birgt die gründende Gewalt ihren begründenden Teil immer schon in sich. Der Bewegung der *dif-férance* zufolge schreibt ein gründender und mithin gewalttätiger Akt immer schon ein (performatives) Versprechen der Wiederbegründung ein, nämlich "das Versprechen des Erhaltens in den Augenblick der Gründung ein...Setzung ist bereits Iterabilität, Ruf nach einer selbsterhaltenden Wiederholung" (2: 83). Das Paradoxon der Iterabilität besteht darin, daß sich der Ursprung in seiner ursprünglichen Wiederholung entstellen muß, um seinen Geltungsanspruch wahren und erhalten zu können. Die Erhaltung verhält sich ihrerseits wieder-gründend und rechtsetzend, weil es das bestehende Recht erhalten will. Mit anderen Worten: Es gibt gar keine großen Stifter Alter, Neuer oder sonstiger Bünde - heißen sie Moses, Paulus oder Jesus Christus oder wandeln sie auf den Spuren von Nietzsches berühmter "blonder Bestie".

---

<sup>16</sup> ebd., 21

<sup>17</sup> Vgl. G. Spencer-Brown, *Laws of Form*, Neudruck New York 1979, S. 3

Stets ist das Neubegründende Recht, das am Beginn jeder neuen Staatsgründung steht, sei es durch Kriege oder durch Revolutionen implementiert, mit dem alten Recht "bastardiert". Es wird lediglich "erweitert, radikalisiert, entstellt, metaphorisiert oder metonymisiert" (2: 87), was dann die Illusion der Neugründung heraufbeschwört.

Bedenklich wird es, sobald beide Gewaltformen sich vermischen und ununterscheidbar werden. Während für Benjamin eine solche "Vermischung" im Wesen der Polizei begründet liegt, ist diese geisterhafte Gewalt heute, ein Dreivierteljahrhundert nach Erscheinen von Benjamins' Schrift, in die medial-technischen Kanäle ausgewandert.<sup>18</sup> Rechtsetzen *und* Rechterhalten, Zeigen *und* Verbergen, Schalten *und* Walten - für Benjamin Manifestationen mythischer Gewalt -, alle diese Funktionen sind heute auf die technischen Medien übergegangen. Sie geben nicht nur die möglichen Kommunikationswege vor und diktieren Denk-, Wahrnehmungs- und Darstellungsformen, sie bestimmen auch Modi, Tempi und Rhythmik der Informationsgewinnung, -speicherung und -weitergabe und geben qua implementierter technischer Standards Kopplungs- und Entdifferenzierungsgeschwindigkeiten vor. Im permanenten Selbstkontakt spannen sie einen unhintergehbaren Horizont von Welt auf (Virtualität), der zugleich informiert *und* kritisiert, bestätigt *und* dementiert, Adressaten erzeugt *und* sie bezeugen läßt und dadurch weitere Informationen prozessiert, über die abermals berichtet und kommuniziert werden kann. Tele-Kommunikation wird zum einzigen Inhalt der Kommunikation. Bar jedes semantischen Kontextes teilt sie nichts mit, außer sich selbst. Das Medium ist die Botschaft.<sup>19</sup> So verwundert es nicht, wenn beispielsweise B. Strauss in seinem berühmt-berüchtigten "Bocksgesang" die Selbstprogrammierung der Medien als Beginn der "Gewaltherrschaft des Regimes der telekratischen Öffentlichkeit" charakterisiert und G. Deleuze angesichts der Möglichkeiten, die die elektronische Vernetzung bietet (GPS-Systeme, digitales Geld, Sensoren, Sehmaschinen usw.), von einem kommenden "elektronischen Halsband"<sup>20</sup> spricht, von dem die diffundierenden westlichen Gesellschaften synthetisch (virtuell) und unsichtbar<sup>21</sup> zusammengehalten werden. Computertechnologien und ihre Chiparchitekturen, Derrida verwendet dafür gern Virilios Begriff "Tele-Technologien" (4: 90), implementieren unterderhand neue Gesetzesrealitäten, die Recht und Gerechtigkeit jetzt politisch-technisch codieren. Benjamins "Kritik der Gewalt" geht in eine Kritik der Technik, des "Techno-Fundamentalismus" (P. Virilio) über, *dem* neuen Kampfgebiet, in dem die Probleme aller anderen Sachgebiete (Recht, Politik, Erziehung, Soziales usw.) künftig gelöst werden. Auch diese virtuelle

---

<sup>18</sup> Diese Implosion von Medium und Gewalt, aber auch die Möglichkeiten der Unterbrechung, die (vorerst noch) an den Nahtstellen vernetzter, aber unterschiedlicher Medien entstehen, zeigt auf brillante Weise Avital Ronell am Beispiel von Video-Bild und Television. Vgl. A. Ronell, "Zwölf Schritte jenseits des Lustprinzips. Television, Video, Rodney King", in: R. Maresch (Hg.), *Medien und Öffentlichkeit...a.a.0.*, S. 292ff.

<sup>19</sup> Ich erlaube mir an dieser Stelle auf zwei Texte von mir zu verweisen, die versuchen, diesen Sachverhalt näher und gründlicher zu durchleuchten als es hier möglich ist. "Mediatisierte Welt(en). Das leise Verschwinden des Emanzipationsdispositivs", in: *Philosophisches Jahrbuch* 2/1993, Freiburg/München, S. 365-380; sowie: "Mediatisierte Öffentlichkeiten", in: *Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft* 3/1995, Opladen, S. 394-416

<sup>20</sup> B. Strauss, "Anschwellender Bocksgesang", in: *Der Spiegel* 6/1993; G. Deleuze, "Das elektronische Halsband", in: *Neue Rundschau* 3/1990 Frankfurt 1990, S. 5-10

<sup>21</sup> Das ist ja, seit M. Foucault meisterhaften Analysen "das höchste Insignium der Macht: die Macht zu sehen, ohne gesehen zu werden" (4: 25). Vgl. dazu auch: P. Virilio, *Sehen ohne zu sehen*, Bern: Benteli 1991



Gewalt, die die "archaischsten und modernsten Kräfte des Gespenstischen" (4: 99), Theologie *und* Technologie, Theokratie *und* Technokratie verfügt, emergiert wiederum nicht in Diktaturen. Diese "weltweite Ausdehnung des Politischen" (4: 31) vollzieht sich vielmehr, wie in Benjamins Text exemplarisch nachzulesen, inmitten liberaler Demokratien, unter Beteiligung *und* Zustimmung der Akteure, interaktiv und unblutig zugleich. Sollte diese "höhere Art des Seins" (C. Schmitt), die Digitalisierung der Welt eintreten, bräche tatsächlich eine "neue Zeitrechnung" an. Da alles mythisch, transparent und gegenwärtig wäre, alles instantan und simultan in Echtzeit geschähe, könnte diese Hypergewalt des Technofaschismus weder kritisiert noch überstiegen werden. Diese "Jetztzeit" oder *real time* könnte allenfalls vernichtet werden.

Wer sind aber die Krieger, die sich diesem vermeintlichen Ende der Welt entgegenstellen, der Entmaterialisierung der Welt Einhalt gewähren und "messianische" Splitterbomben in das medial-mythische Netz der Virtualität schlagen? Gibt es diese Krieger überhaupt? Sind es Islamisten, religiöse Sekten oder andere Bruder- oder Schwesternschaften, die "im Namen des Vaters" (J. Lacan) Giftgasattentate und Bombenanschläge begehen wie jüngst in Oklahoma, Tokio oder New York? Oder sind diese Extremisten und Fanatiker bloß "Wiedergänger" derselben imperialistischen westlichen Techno-Kultur, die sie verdammen und in die Luft jagen wollen?<sup>22</sup> Was ist das Katechon, das die phantomhaften Effekte des Cyberspace aufhält und den Raum und die Idee einer anderen Demokratie, einer kommenden, erst noch zu schaffenden Demokratie offenhält?<sup>23</sup>

Für Benjamin ist diese Gewalt von 'anderer Art', sie ist eine Gewalt, die sich über alle Vernunft erhebt und sich "irgendwie anders" verhält (1: 123). Dieses "irgendwie anders" bleibt, genauso wie bei Derrida, diffus: unbenannt, leer, bilderlos. Landläufige Unterscheidungen wie gerecht/ungerecht, Mittel/Zweck, richtig/falsch, gut/böse greifen hier nicht mehr. Diese Gewalt verhält sich schicksalhaft, sie ist quasi göttlichen Ursprungs. Eine solche Gewalt ist für den Menschen unentzifferbar, unleserlich und folglich jeder rationalen Begründung entzogen. Sie zu deuten bleibt ein aussichtsloses Unterfangen für den Menschen in seiner uns bekannten anthropologischen Verfaßtheit. Sie kann nur geschichtsphilosophisch-messianisch gefüllt werden. Und von dem "kühnen Gedanken" einer vermittlungs- und interesselosen "Gerechtigkeit ohne Recht" läßt sich Benjamin, und das macht seine Zeitgenossenschaft, aber auch den Unterschied zu Derrida deutlich, nach dem Ende *der* Geschichte, affizieren und fortreißen.

Damit beginnt auch für den Leser Derrida die "letzte Sequenz, die rätselhafteste, faszinierendste und tiefste dieses Textes" (2: 105), mit dem Benjamin seinen Text und sich selbst dekonstruiert. Dem unmittelbaren Walten *und* Schalten der mythischen Gewalt setzt Benjamin jetzt die Gewalt Gottes entgegen, die, Zug um Zug, den mythischen Kreislauf von rechtsetzender und erhaltender Gewalt unterbricht, das geltende Recht ein- und niederreißt und den mißlich-mißlingenden Lauf der Aufklärung abrupt

---

<sup>22</sup> Wie sehr inzwischen erst das virtuelle Ereignis den Unfall in der Realität hervorruft, zeigen die bürgerkriegsähnlichen Zustände in Teilen Los Angeles, nachdem das berühmte Rodney-King-Video, das den Zusehern zunächst nur wie eine Episode aus der Reality-TV Serie "Cops" von R. Murdochs Kanal "Fox" erscheinen mußte, über die kalifornischen Screens flimmerte. Auch darüber informiert A. Ronell...a.a.0.

<sup>23</sup> Vgl. zu dieser Öffnung Europas für Anderes, Fremdes gegen Vereinheitlichung, Integritismus und Gleichschaltung durch ECU-Währung und Medientrusts noch einmal J. Derrida, *Das andere Kap...*a.a.0.

aufhält. Derrida, Benjamin zitierend: "Statt das Recht zu setzen, zerstört sie es; statt Schuld und Sühne hervorzurufen, entschönt sie; statt zu drohen, schlägt sie; statt den Tod auf blutige Weise zu bringen, vernichtet sie ohne Blutvergießen" (2: 106).

Für den Juden Benjamin steht *die* Geschichte auf der Seite dieser göttlichen Gewalt, die das Ende der mythischen Herrschaft einläutet, und damit ein "neues geschichtliches Zeitalter" (1: 130) begründet. Für den Katholiken C. Schmitt hingegen bedeutet es die Katastrophe schlechthin. Er setzt die Ordnung des Staates dem Ausnahmezustand entgegen, jenen 'kat-echon', der verhindert, daß das Chaos aus- und das "Reich Gottes" anbricht. Derrida wiederum, der auch Jude ist, antwortet mit einem anderen, nicht minder "unheimlichen" Geheimnis. Sein katechon-Begriff heißt schlicht und ergreifend "Verantwortung". Sie befällt uns "im Antlitz des Anderen". "Der Bezug zum anderen - das heißt die Gerechtigkeit" (4: 46), wie Derrida Levinas zitiert. Nach Levinas führt nur diese Beziehung zum Anderen zur Gerechtigkeit, nicht rechtschaffendes oder moralisches Verhalten. Die Andersheit des Anderen, die "die Andersheit des Anderen ist" (3: 409), befiehlt dieses unendliche Recht, das, wie Nietzsche weiß, "unerreichbar" ist. In *Den Tod geben* (3/331ff.) exemplifiziert und expliziert Derrida dieses höchst doppeldeutige Geheimnis der "Verantwortung" an jener traumatischen Szene Abrahams, als dieser auf Geheiß Gottes in *verantwortlicher* Weise dazu übergeht, seinen Sohn Isaak zu opfern. Für den Anruf des "ganz Anderen", der ihn mitten ins Herz trifft und "Furcht und Zittern" (Kierkegaard) auslöst, bricht er - nach protestantischer und nicht jüdischer Lesart, was für Derrida merkwürdig ist - alle natürlichen, sozialen und politischen Bindungen hinter sich ab und transzendiert damit alle Verbindlichkeiten, die ihm aus der Abstammung, der Gemeinde oder der Historie, den moralisch-ethischen Codices, erwachsen. Abraham ist der einzige, der un-mittelbaren Draht zum Sender hat. Er benötigt weder ein Medium, das ihm die Botschaft filtert und entzerrt zustellt, noch eines Kanalreinigers oder Kryptographen, der ihm die Nachricht übersetzt und decodiert.<sup>24</sup> Die Sendung kommt "von Angesicht zu Angesicht". Sie geht direkt, ohne Dazwischenkunft von Sprache und Schrift ins Ohr. Die richtige Frequenz, der entsprechende Code und der direkte Zugriff sind *da*, das große Geheimnis, die Verfügung<sup>25</sup> Gottes, durch das Rauschen aller anderen Stimmen zu empfangen und zu vernehmen. Aber, so muß man an dieser Stelle fragen, wer garantiert in solchen ver-antwortlichen, nicht-mediatisierten Situationen, die Derrida "Gabe", die Christen 'Offenbarung' oder 'Gnade' nennen, daß es sich bei dieser "Heimsuchung" nicht um eine "bestimmte Gestalt des Dämonischen" (3: 363)<sup>26</sup> handelt? Kann eine dekonstruktive Lektüre vor dem

---

<sup>24</sup> Der Mörder Yitzak Rabins, Jigal Amir, bedurfte, um das Maimonidische Gesetz, wonach jeder, der heiliges Land an die Ungläubigen verscherbelt, Verräter, Ketzer und Atheist und mit dem Tod zu bestrafen ist, zu exekutieren, der alten Schrift und eines Rabbiners, der ihm diesen Text übersetzte. Paulus benötigte für Einsicht und Umkehr nur eines Lichtstrahls, also eines Mediums. Moses wiederum traf die Herrlichkeit Gottes mitten ins Gesicht, so daß er sein Antlitz nach der Rückkehr vom Berg Sinai vor seinem Volk, das dieses Licht nicht ertragen konnte, verhüllen mußte. Er war selbst Medium und Botschaft, die *Gesetzeskraft* also, die die Nachricht, den Dekalog, leibhaftig überbrachte. Auch an dieser Genealogie sieht man, wie sich das Früheste mit dem Modernsten verschränkt.

<sup>25</sup> An dieser Stelle ist es *Zeit*, auf die Doppeldeutigkeit dieses Begriffs hinzuweisen. Verfügung in der Virtualität heißt für die Macht, nicht nur Verfügbarkeit über bzw. Zugriff auf alle Daten zu haben, sondern auch zeitliches und räumliches Ermitteln der Positionen des Benutzers via Satellit und Bildschirm, um auf diese Weise über ihn unbegrenzt zu verfügen.

<sup>26</sup> Für Derrida ist das die "technische Modernität", die, wie bei C. Schmitt, nichts neutralisiert und entpolitisiert, vielmehr "das Dämonische aufs neue entstehen" läßt.

Spuk eines "malin génie" bewahren? Gibt es überhaupt ein vernünftigeres "Dispositiv der Macht" (M. Foucault) als das Prinzip "Verantwortlichkeit"? Schreibt sich hier nicht auf geniale Weise jene operative Rationalität fort, die die westlichen "Disziplinargesellschaften" jahrhundertlang dominiert hat und sie jetzt via Mikrochips in "Kontrollgesellschaften" transformiert? Wird Derrida hier nicht seinerseits von einem "Dämon" heimgesucht? Ist die Dekonstruktion demnach nichts anderes als eine "Hantologie", eine Gespensterkunde, die sich schreibt, indem sie sich schreibt?<sup>27</sup>

## 6. Überdramatisierungen

Der Schlußakkord ist damit aber noch nicht gesetzt. In einem "Postscriptum" widmet sich Derrida der einigermaßen spekulativen Frage, wie Benjamin sich zum Ereignis der "Endlösung" verhalten hätte, wenn er diese noch zu Lebzeiten erlebt hätte. Derridas Einschätzung nach geht sie unmittelbar und zwingend aus der Logik seines Textes hervor. Um diese Frage aber plausibel beantworten zu können, müßte sich der Beobachter in eine herausgehobene Außenperspektive begeben können, die bekanntlich allein Gott vorbehalten ist. Eine solche Zentralperspektive ist Menschen nicht möglich. Insofern bleibt es höchst spekulativ, wenn Derrida Benjamin unterstellt, bereits 1921 die "Endlösung" als den "entsühnenden Vollzug" (1: 129) des "Gottesgerichts" vor Augen gehabt zu haben, als er vom Nahen der göttlichen Gewalt gesprochen hat, die das (mythische) Verwaltungsrecht von seinen Verfallsformen erlöst. Die Ineinanderzwingung der unblutig-tötenden Gaskammern und Brennöfen mit der unblutig-entsühnenden, die Seele "des Lebendigen" rettenden göttlichen Gewalt, ist intellektuell gewiß eine reizvolle Frage. Faktisch verbleibt sie, weil überdeterminiert, im spekulativen Raum. Das Symbolische mit dem Realen zu verwechseln, kann, wir wissen das seit Lacan, tödlich sein. Intellektuellen Kredit kann Derridas These nur dann beanspruchen, wenn man sie, darin folge ich A. Haverkamp, von der Signatur "Walter Benjamin" trennt. Die entkörperlichende, reine Form göttlicher Gewalt übernehmen dann Terminatoren, die plötzlich "die Kruste einer in Wiederholung erstarrten Mechanik"<sup>28</sup> durchbrechen und dem Zorn Gottes gewaltsam Ausdruck verleihen würden. In diesem Sinn wäre Arnold Schwarzenegger zunächst der Racheengel, der in Maschinengestalt die Menschen von Fleisch und Blut, vom Unreinen ihres Körpers erlösen (Terminator 1), und später die, wieder auf ihre Herkunft (Emotionen, Sinnlichkeit, Rauschen) sich besinnende, analog funktionierende Über-Maschine, die sie vor dem erwarteten Gottesgericht, dem "Judgement day" des Digitalen (Terminator 2), bewahren würde.

Wem das zu spekulativ ist, der möge sich an jene, noch nicht allzu fernen Tage des Kalten Krieges zurückerinnern, als die Weltmächte Rechenmaschinen die Entscheidung übertrugen, Risiko- oder Konfliktparameter zu berechnen, bei denen diese oder jene Partei per Atomblitz "bestraft" werden sollte.

---

<sup>27</sup> Daß Derrida diesen medialen "Verkehr mit Gespenstern" (Kafka) ausdrücklich gutheißt, bezeugt seine Hauptthese, die lautet, "daß jeder mit seinen Gespenstern liest, denkt, handelt, schreibt, auch wenn er es auf die Gespenster des anderen abgesehen hat." (4: 216). Anders aber als Luhmanns coolen "Beobachter zweiter Ordnung" geht es dem Dekonstrukteur darum, dem "Unheimlichen" (Freud), dem "Feind" (C. Schmitt) und Fremden (Gespenstern, Phantasmata, Bilder, Simulakra) "absolute Gastfreundschaft" (4: 264) zu gewähren. Dieses "Lernen mit Gespenstern zu leben... würde heißen, anders zu leben und besser" (4: 11) und gerechter.

<sup>28</sup> C. Schmitt...a.a.O., S. 21

Daß dieses "reinigende Stahlgewitter" nicht eintritt, davor schützen uns bekanntlich Medien. Ihre narkotisierende, Schockerfahrungen anästhetisierende Form (M. McLuhan) hält nicht nur den archaischen Part des Schaltens und (Ver)Waltens besetzt, sie beschränken sich, wenn die Differenzen zwischen den einzelnen Medien (Schrift, Bild, Ton) verschwinden und die Datenflüsse, auf ihren alphanumerischen Code komprimiert, in einem einheitlichen Mediensystem (Hypermedien, Multimedia) darstellbar sind, auch auf den Gestus "reiner Mitte(i)lbarkeit", ein Zeigen *und* Verbergen, das in *former times* einmal Gott vorbehalten war, jenem "anderen Schauplatz", an dem Gewalt und Gerechtigkeit koinzidieren.

Literatur:

- 1) Walter Benjamin, "Zur Kritik der Gewalt", in: ders., *Sprache und Geschichte. Philosophische Essays*, Stuttgart: Reclam 1992, S. 104-131
- 2) Jacques Derrida, *Gesetzeskraft. Der 'mystische Grund der Autorität'*, Frankfurt/M: Suhrkamp 1991
- 3) *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida-Benjamin*, hrsg. v. Anselm Haverkamp, Frankfurt/M: Suhrkamp 1993
- 4) Jacques Derrida, *Marx 'Gespenster'*, Frankfurt/M: Fischer 1995



