

„O meine Freunde, es gibt keinen Freund“

Jacques Derridas *Politik[en] der Freundschaft*

Ulrich Engel

„O meine Freunde, es gibt keinen Freund“ – mit diesem Satz eröffnet Jacques Derrida (* 1930) sein Buch *Politiques de l'amitié* (1994).¹ Auf knapp 500 Seiten zeichnet der französische Philosoph die Genealogie des Politischen nach, das – so die These der Schrift – auf der Freundschaftskonstellation aufbaut.

Politik[en] der Freundschaft stellt – trotz des imponierenden Umfangs – keine erschöpfend ausgearbeitete Studie dar. Eher handelt es sich um eine Skizze, um einen Versuch. Derrida schickt denn seinem Buch auch die folgende Vorbemerkung voraus: „Dieser Essay gleicht einem langen Vorwort. Vielleicht ist er eher die Vorbemerkung zu einem Buch, das ich eines Tages gern schreiben würde.“²

Meine Skizze der *Politik[en] der Freundschaft* gliedert sich nach den Stichworten *Männer, Gerücht, Abstand, Messias, Atopie, Gabe* und *Demokratie*.

Männer

Politik wie Freundschaft greifen nach Derrida auf ein Schema der Herkunft, der Abstammung, des Blutes und der Nation zurück. Dies gilt auch für die Demokratie, weshalb Derrida in einem Interview mit Robert Maggiori fordert: „Man darf niemals aufhören, den dominierenden Begriff der Demokratie in Unruhe zu versetzen: die sympathische, republikanische und universelle Brüderlichkeit kann jederzeit das Symbolische des Blutes wiederkehren lassen, die Nation, die Ethnie oder den sublimierten Androzentrismus.“³ Insofern die großen philosophischen Diskurse – vor allem in der

¹ In deutscher Übersetzung: J. Derrida, *Politik der Freundschaft*. Aus dem Französischen von St. Lorenzer, Frankfurt/M. 2000. Eine erste Kurzfassung von Kapitel 7 – auf das ich mich in meiner Relecture vor allem beziehe – erschien 1988 in englischer Sprache: J. Derrida, *Politics of Friendship*, in: *The Journal of Philosophy* 85 (1988), 632–644. – Zur Person von Derrida s. G. Bennington / J. Derrida, Jacques Derrida. Ein Portrait. Aus dem Französischen von St. Lorenzer, Frankfurt/M. 1994; weiterhin s. den Film „Derrida“ von K. Dick und A. Ziering Kofman (USA 2002). Zur Einführung in Derridas Denken s. H. Kimmerle, Jacques Derrida zur Einführung, Hamburg 41997. Eine aktuelle Bibliographie findet sich in P. Zeillinger, *Nachträgliches Denken. Skizze eines philosophisch-theologischen Aufbruchs im Ausgang von Jacques Derrida (Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien Bd. 29)*, Münster 2002, 243–286. Weitere Literatur zu Derridas *Politik[en] der Freundschaft*: E. Vogt / H.J. Silverman / S. Trottein (Hrsg.), *Derrida und die Politiken der Freundschaft*, Wien 2003; A. Böhler. *Unterwegs zu einer Sprache der Freundschaft. DisTanzten: Nietzsche – Deleuze – Derrida*, Wien 2000.

² J. Derrida, *Politik der Freundschaft*, a.a.O., 9. – Alle weiteren Zitate im laufenden Text. – Zu dem genannten *avant propos* als durchgängiges Konstitutivum des Textes vgl. P. Zeillinger, *Vielleicht wird das Unmögliche daher notwendig gewesen sein. Überlegungen vor der Freundschaft*, in: E. Vogt / H.J. Silverman / S. Trottein (Hrsg.), *Derrida und die Politiken der Freundschaft*, a.a.O., 59–79.

³ J. Derrida, *Derrida zum Freundschaftspreis (Interview mit Robert Maggiori)*. Aus dem Französischen

europäisch-westlichen Tradition – in ihren Reflexionen auf die Spannung zwischen dem Einzelnen und Allgemeinen in den Politiken der Freundschaft (unbewusst, oder doch zumindest nicht: ausdrücklich) stets auf familiäre, genauer fraternalistische (= brüderliche) Modellkonfigurationen zurückgegriffen haben, entwarfen sie alle Politik als *Brüderlichkeit* als „ein anderer Name der Freundschaft“ (319f.). Diese Geschichte – speziell: Europas –, basierend auf einer „phallogozentrische[n] Gestalt der Freundschaft“⁴, gilt es zu dekonstruieren.

Freunde sind wie Brüder. Damit wird – stillschweigend – die Möglichkeit einer heterosexuellen Freundschaft ausgeschlossen. Nur „zwei Männer [...], zwei ‚Gefährten‘, vereint in der Figur oder im *Schwur* der Brüder“ (244), können Freunde sein. Auf diesem Frauen und Frauenfreundschaften ausschließenden Satz basiert das traditionelle europäisch-westliche (auch demokratische!) Politikmodell: der Frau kommt die privat-familiäre Sphäre zu, dem Mann die öffentlich-politische (worauf Hegel schon hingewiesen hat). Im Blick auf Michel de Montaigne und dessen Essay *De l'amitié* bemerkt Derrida: „Niemals käme das Band zwischen Gefährtinnen oder zwischen einem Gefährten und einer Gefährtin [...] dem Band zwischen zwei Gefährten gleich. *Der mich begleitet*, sofern er ein Freund des Freundes ist, der ich bin, *ist ein Mann*.“ (Ebd.).

In *Politik[en] der Freundschaft* thematisiert Derrida das Autochthone, die Geburt und die Brüderlichkeit. Diese in der westlich-politischen Tradition vorherrschenden Begriffe stellt Derrida in Frage. Zwar war die „Brüderlichkeit [...] der Demokratisierung dienlich und hat ihr sogar ihre Reichweite geben können [erinnert sei an den Slogan der Französischen Revolution: ‚Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit‘; U.E.], aber dieser Horizont markiert auch eine Grenze.“⁵ Es geht Derrida darum, „sich der Sicherheiten und Begrifflichkeiten zu entäußern, die eine alte und zähe Geschichte haben“⁶. Derrida dekonstruiert die alten Wortbedeutungen, um sich so einen neuen Begriff des Politischen jenseits von Abstammung und Nationalismus – jenseits des – hier mit Aristoteles gesprochen: ‚natürlichen‘ Freundschafts- oder Verwandtschaftsbegriffs (vgl. 270f.⁷) – zu erarbeiten. Mit einem solchen Konzept des „Jenseits des Brüderlichkeitsprinzips“ (10) sucht Derrida das Politische jenseits der – etwa von Carl Schmitt propagierten – Freund-Feind-Unterscheidung zu verorten.⁸

von H.-P. Jäck, unter: www.hydra.umn.edu/derrida/force.html [Zugriff: 28.12.2003]. Das Original erschien in: *Libération – Le cahier Livres* vom 24.11.1994, I-III.

⁴ Ebd. – Der ganze Satz lautet: „Es geht gewissermaßen und [zu] allererst in Europa darum, die Geschichte zu durchleuchten, durch die hindurch die phallogozentrische Gestalt der Freundschaft – des Freundespaars und ihres testamentarischen Bundes – beherrschend, kanonisch geworden ist und allein einen Rechtsanspruch auf politische, philosophische und literarische Archivierung behalten hat.“

⁵ Ebd.

⁶ Ebd.

⁷ Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1262a, 15-30; weiterhin vgl. J. Derrida, *Politik der Freundschaft*, a.a.O., 139-149: *isogonia* = Gleichheit von Geburt vs. *isonomia* = Gleichheit vor dem Gesetz.

⁸ Vgl. C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlin ²1963; ders., *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, Berlin 1963. Genauerer zu Schmitts Konzept der „*konkrete[n]* Gegensätzlichkeit“ (ders., *Der Begriff des Politischen*, a.a.O., 30f.) von Freund und Feind wie auch zur notwendigen Kritik daran s. bei P. Engelhardt in diesem Heft.

Gerücht

„O meine Freunde, es gibt keinen Freund“ – dieser Satz steht nicht nur am Anfang von Derridas *Politik[en] der Freundschaft*, sondern im Sinne eines Zitats beschwört die Redensart eine große philosophische Traditionslinie herauf, die von der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles (384–322 v. Chr.) – „O philoi, oudeis philos“⁹ – über Michel de Montaignes (1533–1592) *De l'amitié* – „O mes amis, il n'y a nul amy“ – bis hin zu Friedrich Nietzsches (1844–1900) *Also sprach Zarathustra* und Carl Schmitts (1888–1985) Abhandlung *Der Begriff des Politischen* reicht. Desweiteren sind als Zitatoren der Redensart – in paradigmatischer Auswahl – zu nennen: Augustinus (354–430) in seinen *Confessiones*, Immanuel Kant (1724–1804) in seiner *Anthropologie in pragmatischer Absicht* und Maurice Blanchot (1907–2003) in seinem Nachruf auf Michel Foucault. Derrida präsentiert uns mit seinem Essay ein großangelegtes Tableau der Freundschaft quer durch den abendländischen Kanon der Philosophiegeschichte.

Was stand am Anfang? Wie fing alles an? Derrida ist sich bewusst, dass der Satz „O meine Freunde, es gibt keinen Freund“ genealogisch gesehen in die Anonymität unvordenklicher Zeiten zurückreicht: „Am Ursprung steht ein Gerücht.“ (238) Diese Feststellung gilt, insofern wir keinen Beleg für das Aristoteles-Zitat besitzen. Schon Diogenes Laertius (ca. 1. Hälfte des 3. Jh. n. Chr.) zitiert in *Leben und Lehre der Philosophen* Aristoteles nicht direkt, sondern er überliefert, was Favorinus von Arelate (ca. 80/90 – nach 150) in seinen *Denkwürdigkeiten* zu berichten weiß. In diesem Zusammenhang macht Derrida darauf aufmerksam, dass auch er selbst nichts anderes tut als zitieren: „Indem ich diese Worte ausspreche, ‚O meine Freunde, es gibt keinen Freund‘, habe ich vor allem noch nichts *in meinem eigenen Namen* gesagt. Ich habe mich mit einem Zitat begnügt, als Fürsprecher eines anderen seine Worte übermittelt“ (18). Die Herkunft der Redensart kann im Rahmen der abendländischen Philosophiegeschichte nicht mehr eruiert werden. Nur jenseits ihrer Diskurse, in einer unvordenklichen Vergangenheit, muss die – nicht (mehr) mit dem Namen ihres Urhebers in Zusammenhang stehende – Quelle des Satzes „O meine Freunde, es gibt keinen Freund“ zu suchen sein. Dieser philosophische Ausgangspunkt, der nicht (mehr) ausgemacht und deshalb auch nicht (mehr) benannt werden kann, ist der gegenwärtigen Reflexion *jenseitig*, ist das ihr *Andere*, das ihr *Differente*. Im unvordenklichen Ursprung der von Derrida meditierten Redensart manifestiert sich die *Differenz der Alterität*.

Wo man sich nicht auf den Wortlaut des überlieferten Ausspruchs verlassen kann, kann man sich auch hinsichtlich der Orthographie nicht sicher sein. „Nichts ist ungewisser. Von Zitat zu Zitat, von Kommentar zu Kommentar, von den Gedichten bis zu den Philosophemen, von den lehrreichen Fabeln bis zu den Weisheitsregeln, hat sich vielleicht ein beeindruckender Aufmarsch der abendländischen Kultur auf der Grundlage eines Abschreibe- oder Auslegungsfehlers in Bewegung gesetzt.“ (238) Zu tun haben wir es also mit einer aus einer scheinbaren Ursprungslosigkeit hervorgehenden Genealogie der Freundschaft. Diese Ursprungslosigkeit eröffnet einer potentiell fehlerhaften Überlieferung Tür und Tor. In diesem ungesicherten Feld wird der von Derrida angezielte neue Begriff des Politischen sich verorten müssen: „Die Abwesenheit jedes benennbaren ‚Ursprungs‘, die Beziehung zu einer unendlich abwesenden und aufgeschobenen

⁹ Hier gemäß Derrida „in einer ungefähren Orthographie wiedergegeben“; ders., *Politik der Freundschaft*, a.a.O., 235.

Vorgängigkeit einerseits und die Notwendigkeit, mit dem Unmöglichen zu rechnen andererseits, stecken möglicherweise den Horizont ab, demgegenüber sich der Begriff des Politischen bewähren muss.“¹⁰

Abstand

Schauen wir uns die Sprachstruktur des ursprungslosen ‚Aristoteles‘-Zitats genauer an, dann wird deutlich, dass dem Ausspruch „O meine Freunde, es gibt keinen Freund“ eine zweigeteilte grammatische Struktur zu eigen ist. Der erste Teil des Satzes – der Ausruf: „O meine Freunde“ – ist ein Vokativ.¹¹ Mittels dieses *vokativen Moments* kann der Redner *zu* den Freunden sprechen (*Interjektion*). Wäre dieser erste Teil der Redewendung keine Anrede (*Allokution*), so stünde er in einem logisch unauflösbaren Widerspruch zum zweiten Teil der Aussage – „es gibt keinen Freund“ –, der im Modus der *Prädikation* bzw. des Urteils etwas *über* den Freund als ein Objekt aussagt. Ohne den Wechsel von der Interjektion zur Prädikation würde uns hier eine absurde Folgeunrichtigkeit begegnen. Dem ist aber nicht so, stehen doch die beiden Teiläußerungen in einem asymmetrischen Verhältnis zueinander: „In der Anrede wird der Wunsch ausgedrückt, daß die Angeredeten Freunde sein oder werden möchten. Im konstativen Teil der Redensart wird Freundschaft als eine bestehende Tatsache negiert. Beides ist spannungsvoll aufeinander bezogen, aber schließt sich logisch nicht aus.“¹²

Die unterschiedlichen Sprechweisen zeitigen Konsequenzen. „Und wie es der Zufall will, sobald man von ihnen [den Freunden; U.E.] spricht, statt *zu ihnen* zu sprechen, sagt man, daß sie nicht mehr oder noch nicht da sind. [...] Man heißt sie kommen, um *zu* ihnen zu sprechen, sie sind *da*¹³; man schickt sie wieder *fort*^{*}, indem man ihnen *von* ihnen selbst sagt, daß sie nicht mehr da sind. *Von ihnen* spricht man nur in ihrer Abwesenheit und nur, indem man *von* ihrer Abwesenheit spricht.“ (233) Die Ansprache des Freundes setzt voraus, dass er anwesend ist – „und sei es auch nur an einem dünnen Faden, am anderen Ende meines Satzes, am intentionalen Pol meiner Allokution. Aber gleichzeitig rückt ihn mein Satz auch in die Ferne und zögert sein Kommen hinaus, muß er doch stets die Frage ‚bist du da?‘ stellen oder voraussetzen.“ (Ebd.)

Diese „*Frage der Antwort*“ (337) führt Derrida zum Begriff *Verantwortung* (*responsibility, responsabilité*). Hinsichtlich der in diesem Wort steckenden *Antwort* (*response, réponse*) differenziert Derrida zwischen drei zwar voneinander geschiedenen, dennoch aber ineinander verschränkten Modalitäten¹⁴: 1) Man gibt *sich selbst* eine Antwort, 2) man antwortet *einem anderen*, und 3) man antwortet *vor dem anderen*. Damit geht eine dreifache Verantwortung einher: 1) *répondre de-*, 2) *répondre à-*, und 3) *répondre devant*. Letztgenanntem *ver-antworten vor* eignet eine zweifache Struktur, insofern es sich um eine Ver-/Antwortung a) vor dem *anderen* handelt *als* Ver-/Antwortung b) „*vor* dem Gesetz, [vor] einem Tribunal, einer Jury, vor einer Instanz, die autorisiert ist, den anderen in der

¹⁰ P. Zeillinger, Vielleicht wird das Unmögliche daher notwendig gewesen sein, a.a.O., 73f.

¹¹ Übrigens endet das ganze Buch *Politiques de l'amitié* (zumindest, was den Hauptteil betrifft, also vor dem Appendix-Text „Heideggers Ohr“) auch mit einem Vokativ: „O Freunde, Demokraten...“ (J. Derrida, Politik der Freundschaft, a.a.O., 409).

¹² H. Kimmerle, Jacques Derrida, a.a.O., 143f.

¹³ * = Hier und im Folgenden im Original deutsch.

¹⁴ Vgl. J. Derrida, Politik der Freundschaft, a.a.O., 337–340.

institutionellen Form einer moralischen, juristischen, politischen Gemeinschaft von Rechts wegen zu repräsentieren.“ (340¹⁵) Hieran anschließend und im Rekurs auf Kants Tugendlehre der Freundschaft¹⁶ erkennt Derrida die *Achtung* (*respect*) – eine „respektable Lücke“¹⁷ in der Freundschaft – als für die Freundschaft konstitutiv.

Während „das eine dieser beiden Wörter [*respect*] ...] zumindest in einer Sprache lateinischer Abstammung auf den Abstand, den Raum, den Blick verweist, [verweist] das andere [*responsabilité*] dagegen auf die Zeit, die Stimme und das Hören. Keine Achtung, kein *respect*, sein Name sagt es, ohne Sicht und Anblick, ohne den Abstand einer Veräumlichung; keine Verantwortung, keine *responsabilité*, ohne das, was *unsichtbar* im Sprechen und Hören sich dem Ohr mitteilt und *Zeit* braucht.“ (340f.) In der Freundschaft sieht Derrida diese spannungsreiche Zweifelt von *respect* und *responsabilité* zusammen kommen; in ihr unterscheidet sich Freundschaft von Liebe: „Die wechselseitige Implikation von Verantwortung und Achtung wird im Herzen der Freundschaft empfindlich; vielleicht rührt eines der Rätsel der Freundschaft von diesem Abstand her, von diesem Hin-blick im Hinblick auf alles, was den anderen betrifft: Ein achtungsvoller Abstand scheint die Freundschaft von der Liebe zu trennen.“ (341).

Messias

„O meine Freunde, es gibt keinen Freund“. Derrida nennt die Satzstruktur der Ansprache des Freundes mittels der direkt an diesen gerichteten Anrede eine *messianische* – und zwar auf Grund der in ihr gegebenen Voraussetzungen. Im „*messianischen Satz*“ (233) geht es um den „ungläubige[n] Gläubige[n], der sich jetzt und hier mit der Frage ‚Wann wirst du kommen?‘ an den Messias richtet, während dieser in Lumpen und wie stets unerkannt am Rand der Hauptstadt umherwandert; eine Frage, die das Kommen dessen preist und bezeugt, vielleicht auch fürchtet, was sie doch selbst in die Zukunft rückt“ (234). Der Messias wird – wie der Freund auch – ersehnt, sein Kommen wird erwartet, wie zugleich auch das herbeigesehnte Eintreffen des Erwarteten Furcht und Angst auslösen: „Angst vor etwas, dessen Eintreten man beschleunigen und, als das Ende der Zukunft selbst, zugleich unendlich hinauszögern möchte“ (ebd.). Strukturell betrachtet verkehrt der messianische Satz – und damit auch der Satz der Anrede des Freundes – „*a priori* das Herbeigerufene ins Verdrängte, das Wünschenswerte in das, was man nicht wünschen kann“ (ebd.). Und *vice versa*. Der Andere, dessen Kommen aussteht, ist jenseits der Reichweite meiner Intention. Wie eine „Zeitverschlingung“ (337) hat sich die prädikative Proposition („...es gibt keinen Freund“) mitsamt der in ihr existenten Frage und des in ihr bohrenden Zweifels ins Innere der Anrede („O meine Freunde...“) eingemischt. Derrida kommentiert diese ungleichseitige Struktur so: Die „Widerstrebigkeit dieser Asymmetrie bindet die theoretische Konstante oder die Erkenntnis in die

¹⁵ Vgl. hierzu auch Derridas berühmt gewordenen Vortrag zur Frage der Gerechtigkeit und der Grundlegung des Rechts in New York 1989: ders., *Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“*. Aus dem Französischen von A. García Düttmann, Frankfurt/M. 1996.

¹⁶ Vgl. I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, in: ders., *Werke in zehn Bänden*, hrsg. von W. Weischedel, Darmstadt 1983, Bd. 7, 608–613 (§ 46f.: „Von der innigsten Vereinigung der Liebe mit der Achtung in der Freundschaft“).

¹⁷ A. Böhler, *Unterwegs zu einer Sprache der Freundschaft*, a.a.O., 148. – Zugleich kritisiert Derrida das „Kantische Subjekt“ als „noch allzu sehr brüderlich, verklärt männlich, familiär, ethnisch oder national usw.“ (J. Derrida, *Derrida zum Freundschaftspreis* [Interview mit Robert Maggiori], a.a.O.)

Performativität einer Bitte oder eines Gebetes ein, die sie niemals ausschöpfen werden.“ (Ebd.) Ich ergänze: Zweifel und Kritik der negativen Prädikation (oder: der prädikativen Negation) sind unaufhebbar jedweder allokutorischen Anrufung des Anderen (einschließlich der Anrufung Gottes im Gebet¹⁸) – quasi als untergründig verborgene Häresie¹⁹ – eingeschrieben!

Atopie

Wo ist der angesprochene Freund? Aristoteles hat an anderer Stelle die ökonomische Figur des Wohnens in den Freundschafts-Diskurs eingeführt: die Seele wohnt im Körper, der Körper nimmt die Seele bei sich auf, er beherbergt sie und gewährt ihr Gastfreundschaft. Im Falle der Freundschaft gilt für Aristoteles – immer noch im Blick auf die Topologie des Wohnens: ein Freund ist „eine einzige Seele, die in zwei Körpern wohnt“ („*Mia psyche dyo somasin enoikousa*“²⁰). Derrida macht m.E. zu Recht darauf aufmerksam, dass und wie die aristotelische Topologie der Freundschaft „die Logik und die Identität des Territoriums im allgemeinen aus den Fugen“ (240) bringt. Und zwar aus folgendem Grund: „Sie [d.i. die aristotelische Topologie der Freundschaft; U.E.] gibt uns zu denken auf, daß ein Freund, da mehr als einen, niemals einen eigenen Ort hat. [...] Stets könnte der Körper des Freundes, könnte sein eigener Körper der Körper des anderen sein. Er haust in ihm wie ein Gast, ein Besucher, ein Reisender, ein zeitweiliger Insasse.“ (Ebd.) Der Freund hat kein eigenes Heim, er ist „*unheimlich*“ (ebd.). „Welches griechische Wort ist geeignet, *unheimlich** [...] zu übersetzen? Warum nicht *atopos*? ortlos oder entortet?“ (Ebd.) Der Freund ist ortlos und damit territorial unzugehörig. „Ohne Familie und Vertrautheit, außer sich, expatriert, außergewöhnlich, extravagant, absurd oder verrückt, absonderlich, un(zu)gehörig, befremdend, aber auch fremd?“ (Ebd.²¹)

Diese Sicht steht im Widerspruch zur gängigen Definition von Freundschaft als Zugehörigkeit, als *oikeiotes*, als Angehörigkeit zur Familie. Derrida begreift die antithetischen Prinzipien *Zugehörigkeit und Unzugehörigkeit, verortet und entortet, familiäre Bindung und A-Familiarität* als in Spannung zueinander gehörig.

Michel de Montaigne definiert – im Anschluss an Aristoteles – den Freund doppelt

¹⁸ Vgl. dazu U. Engel, „...man muß mit den Gebeten beginnen“. Von Ferne grüßt Jacques Derrida die neue Politische Theologie, in: Ch. Große Rüschkamp / B. Langenohl (Hrsg.), „Wenn ich Gott sage...“ Theologie und Biographie (FS Tiemo R. Peters), Münster 2004 [Manuskriptdruck], 67–84.

¹⁹ Vgl. dazu ausführlicher U. Engel, Religiöse (Nicht-)Identität. Reflexionen mit Jacques Derrida, in: J. Haers / P. De Mey (Hrsg.), *Theology and Conversation. Towards a Relational Theology* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium – BETL Bd. 172), Leuven 2004, 803–811, bes. 810f.

²⁰ Vgl. Aristoteles, Eudemische Ethik, 1250b, 2–15.

²¹ Was das für eine (Europa-)Politik bedeutet – Stichwörter: Grenzen, Migration, Fremde –, findet sich in: J. Derrida, *Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa*. Aus dem Französischen von A. García Düttmann, Frankfurt/M. ²1993. Vgl. dazu auch U. Engel, „... noch auf der Suche nach sich selbst“ (Jacques Derrida). Philosophisch-theologische Anmerkungen zur kulturellen Identität/Differenz Europas, in: I. Berten / Th. Eggenesperger / U. Engel (Hrsg.), *Gemeinwohl im Konflikt der Interessen. Gesellschaftspolitische, sozialethische und philosophisch-theologische Recherchen zu Europa / Le bien commun dans le conflit des intérêts. Recherches sociopolitiques, socioéthiques et philosophico-théologiques sur l'Europe* (Kultur und Religion in Europa Bd. 4), Münster 2004 [in Vorbereitung].

²² J. Derrida, *Derrida zum Freundschaftspreis*, a.a.O.

singular: als eine einzige Seele (Singularität) in zwei Körpern (Duplizität). Differenz gibt es demnach nur hinsichtlich der Körper der Freunde, die Seelengemeinschaft zweier Freunde, die sich lieben, ist unteilbar: „Wenn die Freunde zusammenkommen und übereinkommen, zueinander passen und gehören, wenn es mit ihnen gut und wenn es ihnen *miteinander* gut geht, wenn sie einander verstehen und zusammenzukommen verstehen, dann affiziert die *Teilung* bloß ihre Körper, und bleibt die Seele derer, die einander aus einer souveränen Freundschaft lieben, von dieser Teilung unberührt.“ (242)

Gabe

Aus dieser Unteilbarkeit und Ungeteiltheit der Freundesseele entwickelt Derrida eine „*Ökonomie der Gabe*, der Gabe ohne Gabe“ (Ebd.). Diese – darauf weist er besonders hin – funktioniert nicht im Sinne der christlichen Kommunion als Verschmelzung, sondern „vielmehr [als] eine die Verhältnismäßigkeit zerstörende Verkehrung der Asymmetrie: ‚Freigiebig‘ ist derjenige, der zu empfangen bereit ist, ihm verpflichtet derjenige, der gibt.“ (Ebd.). Dieses Verständnis von Freundschaft schließt jedwedes Kalkül aus. Die Freundschaft stellt keine Bedingungen und erwartet keine Rückerstattungen. Sie ist „Gleichheit ohne Reziprozität oder Symmetrie.“²² Zwischen Freunden gibt es keine Gaben und keine Pflichten. Derrida interpretiert: „Wenn denn einer zu Dank verpflichtet ist, dann nicht der Empfangende, sondern der Gebende.“ (241) Damit bricht die Freundschaft mit der traditionellen Wechselseitigkeit des Tauschverhältnisses.²³ Entsprechend charakterisiert Derrida diese Freundschaft als Kommunismus, und zwar als einen, der zugleich politisch und apolitisch ist: „ein Kommunismus, in dem man nicht mehr zählt und nicht mehr zu zählen ist, nicht mehr als einer“ (ebd.).

Allerdings ergibt sich aus dem Prinzip der Unteilbarkeit der Seele ein arithmetisches Problem, insofern wir es mit einer „Mehrzahl der Freunde“²⁴ (also mit mindestens zwei) zu tun haben. Wie passen die Mehrzahl der Freunde und die der vollendeten Freundschaft innewohnende Ungeteiltheit (Einzahl, Einheit) zusammen? Derridas Antwort liegt zugleich diesseits und jenseits der Zahl: „Aber die Arithmetik trotz der Arithmetik. Die Unteilbarkeit erlaubt und verbietet es hier zu zählen. Unteilbarkeit ja, Unteilbarkeit der Seele – und dennoch: Der vollendete Freund, der ich bin, ich, der ich durch meine Seele vollkommen eins mit meinem Freund bin, möchte ihm so viel geben, daß ich wünschte, diese Singularität möge sich vervielfältigen, so daß ich ihm noch mehr geben könnte. Ich gebe mich ganz, aber das ist nicht genug. Da ich ihn liebe (und diese Liebe unendlich ist), möchte ich das Ganze selbst vervielfachen, es verzweifachen, verdreifachen, vervierfachen, um mich mehr als einmal zu geben“ (245).

Doch damit ist das Problem zwischen Einheit und Vielheit noch nicht gelöst. In *De l'amitié* skizziert Montaigne die in der Differenz zwischen Einem und Vielem verborgenen Konfliktpotentiale: „Die gewöhnlichen Freundschaften mag man aufteilen: Man vermag in dem einen die Schönheit zu lieben, im anderen die Gefälligkeit der Umgangsformen, im dritten die Großzügigkeit, im vierten das väterliche Wohlwollen, im fünften

²³ Vgl. grundlegend dazu M. Wetzler / J.-M. Rabaté (Hrsg.), *Ethik der Gabe. Denken nach Jacques Derrida* (Acta humaniora), Berlin 1993.

²⁴ M. de Montaigne, *Über die Freundschaft* [Essais 28 und 29], in: J. Derrida / M. de Montaigne, *Über die Freundschaft*. Aus dem Französischen von St. Lorenzer und H. Stilet, Frankfurt/M. 2002, 61–91, hier 81.

die Brüderlichkeit und so weiter; die wahre Freundschaft aber ergreift vom ganzen Menschen Besitz und beherrscht ihn so uneingeschränkt, daß sie sich unmöglich vervielfachen läßt. Wenn zwei Freunde gleichzeitig Beistand erbäten, welchem würdest du zu Hilfe eilen? Und wie würdest du, wenn sie von dir bestimmte, sich ausschließende Dienste verlangen, die Sache regeln? Wenn der eine [von zwei Freunden; U.E.] dir unter dem Siegel der Verschwiegenheit etwas anvertraute, das für den anderen nützlich wäre, wie würdest du dich da aus der Klemme ziehn?“²⁵

Zum Wesen der in der Unteilbarkeit der einzigen Seele gründenden souveränen Freundschaft, welche die beiden Freunde zum Paar vereint, gehört auch die Singularität des einen Paares. Ihm als einem ist eine gewisse Transzendenz eigen. Dieser solcherart transzendenten Freundschaft kommt jedoch Ausnahmecharakter zu, was dann nach Derrida impliziert: „Wenn sie [die *souveräne* Freundschaft; U.E.] Ausnahme ist, wenn sie von einer glücklichen Fügung, einem *widerfahrenen* Glück abhängt [...], dann kann sie auch von keiner politischen Absicht vorhergesehen, vorgeschrieben, programmiert werden. Niemand kann in dieser Sache Gesetze erlassen. Passive Entscheidung, unbewußte Entscheidung, Entscheidung des anderen in mir, Entscheidung, die jede Allgemeinheit sprengt.“ (247f.)

Demokratie

Mit dem *mehr als einer* beginnt die Politik. Entsprechend folgert Derrida für den Bereich des Politischen: „Darin scheint das Gesetz der Freundschaft, zumindest bei Montaigne, [...] den politischen Gesetzen gegenüber heterogen zu sein. Besser: Sofern die Universalität dieses Gesetzes die Universalität eines Singulären, nämlich der Singularität einzelner in ihrem Ausnahmecharakter ist, muß sie heterogen gegenüber dem Generischen, ja gegenüber jedem Begriff bleiben, der nicht die Gattung der Nichtgattung, die Gattung des Einzigartigen bilden würde.“ (248)

Erst in dieser Heterogenität gegenüber dem Generischen, sprich: in einer (Frauen *und* Männer, heterosexuelle *und* homosexuelle Modelle einschließenden) Freundschaft jenseits der Brüderlichkeit, ist das Politische – auch die Demokratie – als eine zukünftige zu begreifen: als eine *Demokratie im Kommen!*

Damit vertrauen Derridas Politiken der Freundschaft im Modus der Dekonstruktion als „Erfahrung des Unmöglichen“²⁶ – gegen die real existierende und damit herrschende Philosophie- und Politikgeschichte – auf die das Sich-Ereignen der Hervorbringung des bislang noch nicht eingelösten Versprechens der Demokratie.

Dr. theol. Ulrich Engel OP (UlrichEngel@gmx.de), geb. 1961 in Düsseldorf, Geschäftsführender Direktor des Institut M.-Dominique Chenu – Espaces Berlin. Anschrift: Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin. Veröffentlichung u.a.: (zus. mit I. Berten / Th. Eggensperger) Für Menschenwürde, Solidarität und Partizipation. Perspektiven für Europa, in: Informations Theologiae Europae 12 (2003), 41–60.

²⁵ Ebd., 82.

²⁶ J. Derrida, Gesetzeskraft, a.a.O., 31. Vgl. dazu noch einmal (mit speziellem Focus auf die *Gerechtigkeit*, an deren Stelle im vorliegenden Zusammenhang die Demokratie gesetzt werden kann) P. Zeillinger, Vielleicht wird das Unmögliche daher notwendig gewesen sein, a.a.O., 73: „Die Dekonstruktion ist die Bewegung des Hervorbringens der Gerechtigkeit, sie ist mit dieser *koextensiv*. Die Dekonstruktion ist in dem Maße (als unmögliche) möglich und erfahrbar, in dem sie Undekonstruierbares – und das heißt hier Gerechtigkeit – sich ereignen läßt.“