

## Wer ist das Subjekt des Politischen?

### Ein anderes Denken von Gemeinschaft diesseits der Freund-Feind-Unterscheidung

*Peter Zeillinger, Interdisziplinäres Forum .UND., Universität Wien*

Vor einer Woche bin ich von Studenten-KollegInnen gebeten worden, im Rahmen der laufenden Uni-Proteste einen Vortrag zu einem »anderen Denken von Gemeinschaft« zu halten. – Was dieses Thema mit den Protesten und den berechtigten Forderungen aller von der herrschenden Uni-Misere Betroffenen – Studierenden wie Lehrenden – zu tun hat, das wird hier Inhalt dieses gedrängten Vortrags sein.

*[Einige Infos, wieso der Vortragsort schließlich kurzfristig verlegt werden musste. (Reflexionstag im Audi-Max)]*

#### 1. Gemeinschaft als *com-munitas*

Wenn ich gebeten wurde, über ein »anderes Denken von Gemeinschaft« zu sprechen, so fällt hier zunächst die Bezeichnung »anders« auf. Was wäre das Problem mit einem »bisherigen« Denken von Gemeinschaft? Wieso sollte es notwendig oder sinnvoll sein, Gemeinschaft auf eine *andere* Art und Weise zu denken?

Das Problem eines gewöhnlichen, verbreiteten Verständnis von Gemeinschaft liegt in der Struktur, in der diese Gemeinschaft zumeist gedacht wird: Gemeinschaft gilt als eine Versammlung von Individuen, von Einzelnen, zu einer größeren Gruppe – und zwar unter dem Kriterium, dass sie etwas »gemeinsam« haben. Von dieser konkret angebbaren *Gemeinsamkeit* her ließe sich dann die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft und damit in gewisser Weise auch das Selbstverständnis der Mitglieder bestimmen. So gehören zur »europäischen Gemeinschaft« zunächst offensichtlich alle diejenigen, die den Pass eines EU-Landes besitzen. Zur Gemeinschaft der Studierenden gehören alle diejenigen, die an einer Hochschule studieren – sowie vielleicht auch noch diejenigen, die eine Hochschulstudium absolviert haben.

Das Problem mit einem solchen Verständnis von Gemeinschaft (– das in vielerlei Hinsicht differenziert werden müsste, dessen Struktur aber jedes Mal die selbe wäre –), *[das Problem mit einem solchen Verständnis von Gemeinschaft]* läge jedoch darin, dass die Betonung eines angebbaren »Gemeinsamen« im Zentrum der Gemeinschaft, strukturell stets und notwendigerweise eine Art *Ausgrenzung* ins-Werk-setzen würde. Ausgegrenzt aus einem solchen Verständnis von Gemeinschaft wären nämlich stets all diejenigen, die dieses »Gemeinsame« als Zugehörigkeitsmerkmal *nicht* aufweisen könnten.

Doch ist diese, zunächst einmal doch recht plausibel erscheinende allgemeine Struktur des Denkens von Gemeinschaft tatsächlich die einzig mögliche? Seit etlichen Jahren ist darüber innerhalb der zeitgenössischen, vor allem kontinentalen politischen Philosophie eine rege Debatte im Gange. Roberto Esposito, ein zeitgenössischer italienischer Philosoph, hat dazu einen gerade für ein *anderes* Verständnis der Struktur von Gemeinschaft entscheidenden Beitrag geliefert, indem er

sich noch einmal detailliert mit dem lateinischen Terminus »*communitas*« auseinandergesetzt hat, der für viele unserer europäischen Sprachen die Wurzel für das Wort »Gemeinschaft« bildet.<sup>1</sup>

Dabei betont Esposito, dass in der Tradition der *communitas* gar nicht bloß ein »konkret angebbares Gemeinsames« im Zentrum steht, sondern vielmehr dasjenige, was im Lateinischen *munus* genannt wird – ein »Dienst«, eine »Verpflichtung«, eine Art »Gabe« im Sinne einer »Aufgabe«, im Sinne einer Verpflichtung, eine Gabe zu geben bzw. zurück-zu-geben. Die Gemeinschaft wäre also nicht so sehr eine »Eigenschaft«, ital. *proprietà*, nicht eine »property«, die ein »Eigenes« und »Gemeinsames« von zusammengeführten Subjekten (Esposito, 8) definiert – sondern eher eine Verpflichtung, ein Dienst, ein in-Beziehung-sein auf einen Anderen hin. Gemeinschaft wäre nicht eine Qualität, die nachträglich – wenn man diese Qualität, diese Eigenschaft, dieses Spezifische endlich besitzt –, jemanden zu einer Gemeinschaft hinzufügt, sondern Gemeinschaft würde vielmehr auf eine Art Unabschließbarkeit des Eigenen, auf einer Öffnung – eben einer Verpflichtung mit Bezug auf ein anderes meiner selbst – beruhen.

Gemeinschaft im Sinne des *munus* würde also eine Öffnung beinhalten, eine Öffnung des Eigenen auf den/die/das Andere hin. – In diesem Sinne würde Ausgrenzung gerade nicht mehr eine strukturelle und notwendige Konsequenz aus dem Verständnis von Gemeinschaft sein. Es wäre zwar immer noch möglich eine »Zugehörigkeit« zu einer Gemeinschaft zu bestimmen, denn es lassen sich ja viele durchaus unterschiedliche Arten eines *munus*, d.h. einer Verpflichtung dem Anderen gegenüber denken – aber gerade mit Blick auf eine solche *com-munitas*, die sich nicht als Geschlossenheit, sondern als differenzierte Öffnung versteht, würde der/die/das Andere stets bereits mit dem Selbstverständnis der Gemeinschaft verbunden sein – nämlich als Aufgabe, als Verpflichtung, derer sich die *com-munitas* bewusst sein muss. Die »Teilnehmer« einer Europäischen Gemeinschaft – um hier nochmals dieses Beispiel aufzugreifen – [einer Europäischen Gemeinschaft] im Sinne der *com-munitas*, wären immer noch als solche identifizierbar, aber ihr Selbstverständnis würde nicht an irgendeinem definierten »Gemeinsamen« sichtbar werden, sondern daran, wie sie die Beziehung zu ihrem Anderen gestalten, also daran, worin sie ihre Aufgabe, ihr *munus* gegenüber dem Anderen, auf das hin sie stets geöffnet sind, sehen und wie sie diese Verpflichtung wahrnehmen.

### Übergang (I) – Re-flexion

Was aber hat dies mit den laufenden Protesten und ihren Forderungen zu tun? Ich greife hier im folgenden vor allem den Slogan »Bildung statt Ausbildung« als Forderung mit Blick auf eine angemessene Bildungspolitik auf. Was hat die Frage eines anderen Denkens von Gemeinschaft mit den politischen Forderungen eines Uni-Protests zu tun?

Ich habe hier nicht viel Zeit, deshalb muss ich sprunghaft vorgehen, um schnell und mit einer gewissen Dringlichkeit zu einem halbwegs verständlichen Ergebnis zu kommen.

## 2. Eine »Freundschaft« *diesseits* der Freund-Feind-Unterscheidung

Ich komme daher zu einer zweiten Beobachtung: Nicht nur das Denken von Gemeinschaft, sondern auch die Bestimmung des Politischen ist bis in die unmittelbare Gegenwart hinein von einer

<sup>1</sup> Roberto ESPOSITO, *Communitas. Ursprung und Wege der Gemeinschaft* (Aus dem Italienischen von Sabine Schulz und Francesca Raimondi; Berlin: diaphanes, 2004).

höchst fragwürdigen Trennung von »Innen & Außen« bestimmt. Im Bereich des Politischen ist sie mit einem Terminus verbunden, der höchst prominent von dem von einigen als „geistiger Quartiermacher des Nationalsozialismus“ bezeichneten deutschen Staatsrechtlers *Carl Schmitt (1888-1985)* formuliert wurde, der trotz Lehrverbot auch noch nach dem Krieg eine erstaunliche Rezeption sowohl bei Rechten wie auch Linken erfahren hat und dessen juridisch-politisches Werk auch noch das Staatsrecht und die Rechtswissenschaft der frühen Bundesrepublik Deutschland beeinflusst hat.

Carl Schmitt spricht bei der Definition bzw. der Bestimmung des Politischen von der Notwendigkeit der »realen Möglichkeit der Unterscheidung von Freund und Feind«. Dort wo diese Möglichkeit *nicht* gegeben ist, dort wo eine solche Differenzierung nicht zumindest *der Möglichkeit nach* gegeben wäre, dort würde es keinen Bereich des Politischen und damit des politischen Handelns geben.

[Schmitt:] „Die spezifisch politische Unterscheidung, auf welche sich die politischen Handlungen und Motive zurückführen lassen, ist die Unterscheidung von *Freund* und *Feind*.“

[Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, 26; zit. in Derrida, PF 126]<sup>2</sup>

[Schmitt:] „Feind ist also nicht der Konkurrent oder Gegner im allgemeinen. Feind ist auch nicht der private Gegner, den man unter Antipathiegefühlen haßt. *Feind ist nur eine wenigstens eventuell, d.h. der realen Möglichkeit nach* kämpfende *Gesamtheit von Menschen, die einer bensolchen Gesamtheit gegenübersteht*.“

[Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, 29; zit. in Derrida, PF 127]

[Schmitt:] „Alle politischen Begriffe, Vorstellung und Worte [haben] einen *polemischen* Sinn; sie haben eine konkrete Gegensätzlichkeit im Auge, sind an eine konkrete Situation gebunden, deren letzte Konsequenz eine (in Krieg oder Revolution sich äußernde) Freund-Feindgruppierung ist, und werden zu leeren und gespenstischen Abstraktionen, wenn diese Situation entfällt. Worte wie Staat, Republik, Gesellschaft, Klasse, ferner: Souveränität, Rechtsstaat, Absolutismus, Diktatur, Plan, neutraler oder totaler Staat usw. sind unverständlich, wenn man nicht weiß, wer in concreto durch ein solches Wort getroffen, bekämpft, negiert und widerlegt werden soll.“

[Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, 30f; zit. in Derrida, PF 167]

Das Politische würde also darin bestehen, von der Voraussetzung einer Freund-Feind-Differenz auszugehen und den Bereich des Eigenen gegenüber dem des Bereiches des »Feindes« abzusichern. – So ähnlich wie beim Begriff der *communitas* wären natürlich auch hier noch zahlreiche Differenzierungen möglich und notwendig, doch in vielerlei Hinsicht scheint auch die herrschende Politik, scheint auch die herrschende Inszenierung des Politischen immer noch eben von dieser Grundspaltung des Sozialen, von dieser scheinbar unhinterfragbaren Unterscheidung von Freund und Feind (zumindest „der (realen!) Möglichkeit nach“) auszugehen.

Im Jahr 1994 nun hat der französische Philosoph Jacques Derrida (1930-2004) in seinem politisch wohl wichtigsten Werk *Politik der Freundschaft*<sup>3</sup> zu einer breit angelegten grundsätzlichen Auseinandersetzung mit Carl Schmitt angesetzt, von der ich hier nur zwei Details referieren möchte, weil sie nämlich – in typisch Derrida’scher Manier bzw. im Sinne der Dekonstruktion als einer »Entlarvung von Konstruktionen« – Carl Schmitt gegen sich selber argumentieren lassen:

<sup>2</sup> Carl SCHMITT, *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien* (Berlin: Duncker & Humblot, 21963). – zu Derrida siehe nächste Fussnote.

<sup>3</sup> Jacques DERRIDA, *Politik der Freundschaft* (Übers.v. Stefan Lorenzer; Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000 [fr. 1994]). [= PF]

1. Derrida liest Schmitt gerade dort besonders genau, wo sich dieser mit seiner Freund-Feind-Unterscheidung in der Praxis bewähren muss. Ein prominenter Fall ist die gerade im 20. Jahrhundert bis in die Gegenwart immer umfassender werdende Form des »Partisanenkrieges«. Denken Sie dabei nicht bloß an faktisch geführte sog. »Partisanenkriege«, sondern an die unter diesem Namen erscheinende Struktur eines *polemos*, also eines Krieges, in dem die Trennlinien zwischen »Freund« und »Feind« gerade nicht mehr so einfach funktionieren. Der Partisan kann aus der eigenen Familie kommen, es kann der eigene Bruder sein. Der sog. »Feind« ist gerade nicht mehr als solcher *unmittelbar* identifizierbar. Der Partisan ist vielmehr derjenige, der [Zitat Derrida:] „die normalen Bedingungen des Krieges und seine rechtlich garantierten Grenzen nicht länger respektiert.“ [PF 190] Der Partisan ist also der, der die „ethische Dimension“ [PF 191] der Schmittschen Freund-Feind-Unterscheidung unterwandert. Die Möglichkeit der Bestimmung des Politischen im Sinne von Schmitt ist radikal infragegestellt. Derrida nennt selbst zahlreiche Beispiele für dieses Phänomen: etwa die Ereignisse in Ruanda, Ex-Jugoslawien, zwischen Israel & Palästina und in Irland, aber auch Phänomene wie Lauschangriff und Abhörpraxis, das Verbot von Verschlüsselungsalgorithmen, wenn sie von der politischen Macht nicht entschlüsselt werden können. In allen diesen Beispielen ist die Unterscheidung von Freund und Feind nicht mehr mit jener Strenge aufrechtzuerhalten, die für eine klare politische Entscheidung im Sinne von Schmitt notwendig wäre.

2. In einem zweiten Beispiel kommt Schmitt angesichts seines eigenen Denkens selbst in Argumentationsnot. Im Zuge der Nürnberger Prozesse wurde auch Carl Schmitt inhaftiert und musste sich angesichts seines Denkens und der Konsequenzen daraus rechtfertigen. Diese Rechtfertigung ist uns in schriftlicher Gestalt von Schmitt selbst unter dem Titel »Weisheit der Zelle«<sup>4</sup> überliefert und wird von Derrida gelesen – hier einige Passagen aus dem Schmitt'schen Text:

[Schmitt:] »Wer ist denn mein Feind?« *meiner*, jetzt und hier. »Ist der, der mich hier in der Zelle füttert, mein Feind? Er kleidet und behaust mich sogar. Die Zelle ist das Kleid, das er mir stiftet. Ich frage mich also: Wer kann denn überhaupt mein Feind sein?« [Schmitt, *Weisheit der Zelle*; zit. in Derrida, PF 222]

[Schmitt:] „Wen kann ich überhaupt als meinen Feind anerkennen?« Antwort: »Offenbar nur den, der mich in Frage stellen kann. Indem ich ihn als Feind anerkenne, erkenne ich an, daß er mich in Frage stellen kann. Und wer kann mich wirklich in Frage stellen? Nur ich mich selbst. Oder mein Bruder. Das ist es. Der Andere ist mein Bruder. Der Andere erweist sich als mein Bruder, und der Bruder erweist sich als mein Feind.« [Schmitt, *Weisheit der Zelle*, 89; zit. in Derrida, PF 224]

Geht es hier bloß um die Person Carl Schmitts? Keineswegs. Schmitt ist durchaus konsequent genug, seine eigene Freund-Feind-Unterscheidung letztlich auf eine Beziehung unter Gleichen zu überschreiten. Selbstverständlich würde er es gerade nicht so bezeichnen. Die Konsequenz ist jedoch unausweichlich – und Derrida bezeichnet sie mit dem etwas befremdlichen Namen »Politik der Freundschaft«, einer »Freundschaft« allerdings, die gerade keine »Feindschaft« mehr als ihr klares Gegenüber kennt, sondern allenfalls ein Gegenüber, das nicht ohne weiteres unter das Eigene subsumiert werden kann. Der Ort des Politischen, der politische Ort und der Ort des politischen Subjekts bzw. des Subjekts des Politischen liegt demnach eben an dieser Grenze, – einer Grenze, der sich das sog. »Eigene« mit Blick auf das »Andere« stellen muss. Die Struktur des *munus* in der *com-munitas* wiederholt sich hier in der Sphäre der ausdrücklich politischen Entscheidung.

<sup>4</sup> Carl SCHMITT, „Weisheit der Zelle (April 1947)“, in: Ders., *Ex Captivitate Salus* (Berlin: Duncker & Humblot, 2002), 79-91.

## Übergang (II) – Re-flexion

Und wieder stellt sich die Frage: Was hat all dies – die Überwindung eines Ausgrenzungsschemas im Verständnis von Gemeinschaft und die Überwindung eines scheinbar unhintergehbaren Freund-Feind-Schemas im Bereich des Politischen – mit den politischen Forderungen einer angemessenen Bildungspolitik zu tun, die angesichts der nicht bloß ökonomischen, sondern in vielerlei Hinsicht auch kulturell-geistigen Misere an unseren Universitäten erhoben werden?

Bevor ich aber die bisher genannten Aspekte noch einmal mit den Augen der laufenden Uni-Proteste in den Blick nehme und mit ihren Forderungen verknüpfe, erlaube ich mir noch einen dritten, wiederum sprunghaften, aber doch nun letzten Umweg – zu einem meines Erachtens zentralen Punkt, der das Wesen der Universität als solcher betrifft.

### 3. Universität als *universitas*: Die *profession* des »Pro-fessors« ist die »Profeß«, das ins-Werk-setzen und das »Bekennen<sup>is</sup> zu« einem Werk (frz. *professeur*)

Worin liegt eigentlich der Unterschied der Universität zu anderen Bildungseinrichtungen, die nicht auf ebensolche Weise wie sie den Anspruch der »Universalität« bereits im Namen tragen? – Um auch hier wieder abgekürzt und mit einer gewissen Dringlichkeit argumentieren zu können, beziehe ich mich erneut auf einen – diesmal allerdings recht schmalen – Text des französischen Philosophen Jacques Derrida, der uns in der genannten Misere vielleicht etwas Hoffnung, oder doch zumindest eine »Kriterium« für eine zu-künftige Hoffnung, für eine im-Kommen befindliche Hoffnung geben könnte. Im Gegensatz zum Gestus der kritischen Entlarvung, wie er mit der Dekonstruktion zumeist verbunden wird und wie er gerade eben auch in der Entlarvung der Konstruktion des Freund-Feind-Schemas bei Carl Schmitt sichtbar geworden ist, handelt es sich bei den Aspekten, die ich nun vorstellen möchte, eher um positive, politische und zukunftsöffnende Konsequenzen, die mit der Frage nach der Universität, nach einer Universität »ohne Bedingungen«, einer »unbedingten Universität« verbunden sind.

Es handelt sich um einen Text, letztlich einen Vortrag, den Derrida 1999 an mehreren amerikanischen Universitäten und – wenn ich recht unterrichtet bin – auch in Deutschland gehalten hat. Der ursprüngliche Vortragstitel lautete dabei etwas umständlich: „Die Zukunft der *profession* / oder / Die unbedingte Universität (Was morgen *geschehen könnte*, den »Humanities« sei Dank)“.<sup>5</sup> Auf Deutsch lautet der Titel schlicht *Die unbedingte Universität* und der Vortrag ist 2001 im Zuge der Adorno-Preis-Verleihung an Derrida sogar zügig ins Deutsche übersetzt worden.<sup>6</sup>

Worin bestünde eigentlich die Aufgabe einer Institution der *universitas*? So könnte man die Fragestellung Derridas mit Blick auf unsere Situation hier knapp zusammenfassen. Worin bestünde die *profession*, also der »Beruf« oder die »Berufung« derer, die innerhalb der (Institution) »Universität« und im Namen der »Universität (als *universitas*)«, die konkrete Verwirklichung der »*université*« aus-

<sup>5</sup> Vermutlich wird die Nennung der »Humanities« im Kontext der Derrida'schen Argumentation nicht bloß auf eine bestimmte, eng umgrenzte Anzahl wissenschaftlicher Disziplinen zu beziehen, sondern meint eher eine bestimmte Struktur der Argumentation, die üblicherweise mit den »Humanities« (die auch nicht mit der deutschsprachigen Tradition der »Geisteswissenschaften« einfach identisch ist) verbunden wird.

<sup>6</sup> Jacques DERRIDA, *Die unbedingte Universität* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2001). [= UU]

machen? Worin also bestünde die *profession* derer, die in der Universität, im Namen der Universität, die Universität ausmachen? –

Man könnte vielleicht Derridas Ausführungen wie folgt zusammenfassen: Die *Profession* dessen, der im Namen der Universität *verket* – die Profession des *Professors*<sup>7</sup> also –, diese Profession des Professors wäre das »*professer*«, also eine Art »Profess«*», ein »Bekenntnis zu etwas«, eine confession – eben eine Art »Zeugnis«. Aber ein Zeugnis für was? Derrida entwickelt die Antwort um einiges breiter als ich es hier nur zusammenfassend wiedergeben kann: Es ginge darum, für ein »Werk«, für ein *Œuvre* gerade zu stehen. – Die Bedeutung der Universität läge demnach also darin, dass in ihr von einem »Werk« Zeugnis abgelegt wird. Die Profession des Professors wäre es, für ein Werk Verantwortung zu tragen.*

Was aber hätte dies mit spezifisch mit der »Universalität« zu tun? Wieso würde die Verantwortung für ein Werk einer »*universitas*« entsprechen? Für Derrida würde dieser Zusammenhang darin liegen, dass ein »Werk« im engeren Sinn nicht eine x-beliebige *Machenschaft* darstellt, sondern gerade etwas, das nicht einfach – mehr oder minder mechanisch – aus bereits vorliegenden Elementen deduziert werden könnte. Ein »Werk« wäre vielmehr etwas in gewisser Hinsicht »Neues«, ein nicht unmittelbar Vorhersehbares, für dessen (zukünftige) Bedeutung und Gehalt jemand Zeugnis ablegt, d.h. Verantwortung übernimmt. Denken Sie dabei durchaus an die unterschiedlichen, keineswegs bloß formalen Aufgabenstellungen, die mit der Idee einer Diplom- bzw. Abschlusarbeit, einer eigenständigen Dissertation und schließlich dem innovativen Anspruch einer Habilitation, wenn es die überhaupt noch gibt, verbunden ist. – Sie sehen, ich spreche hier noch von den realen Gegebenheiten, sondern von demjenigen, für das der Name Universität (in welcher Realisierung auch immer) letztlich stehen müsste.

Eine Einrichtung, die in eben diesem Sinne darauf gebaut wäre, dass die Profession der ihr Zugehörigen darin läge, von einem Werk Zeugnis abzulegen, das die herrschende Ökonomie, also die »Haus-Ordnung« (*oikos nomos* benennt ja letztlich nichts anderes als Ordnung des Hauses, in der sie herrscht), – [*eine Einrichtung, die in eben diesem Sinne darauf gebaut wäre, dass die Profession der ihr Zugehörigen darin läge, von einem Werk Zeugnis abzulegen*], das die herrschende soziale, politische oder auch wirtschaftliche »Hausordnung« in irgendeiner Hinsicht auf etwas »Neues« hin übersteigt, – eine solche Institution würde vielleicht tatsächlich den Namen »*universitas*« verdienen können, weil sie gerade nicht auf einengende Voraussetzungen gegründet ist, die letztlich bloß bewirken, dass die herrschende Ordnung reproduziert wird, sondern weil sie einem ganz anderen Kriterium verpflichtet ist: nämlich dem »*professer*« eines *Professors*.

Um hier nicht den missverständlichen Eindruck zu erwecken, hier von irgendwelchen akademischen Titeln zu sprechen, die heutzutage verliehen werden, erlaube ich mir ein kurzes Zitat aus dem Ende des Vortrags über die »unbedingte Universität« von Derrida:

„Die unbedingte Universität (*l'Université sans condition*) hat ihren Ort nicht zwangsläufig, nicht ausschließlich innerhalb der Mauern dessen, was man heute Universität nennt. Sie wird nicht notwendig, nicht ausschließlich, nicht exemplarisch durch die Gestalt des Professors vertreten. Sie findet statt, sie sucht ihre

<sup>7</sup> Wie später noch eigens betont wird, ist die Nennung des »Professors« hier nicht auf eine konkrete menschliche Gestalt bezogen, sondern auf die strukturelle Beschreibung jener »Instanz«, auf die dieser Titel bezogen wird.

Stätte, wo immer diese Unbedingtheit sich ankündigen mag. Wo immer sie sich, vielleicht zu denken gibt.  
/ Wo immer sie, vielleicht, zu denken gibt.“ (UU 77)

Es läge also nicht am Namen, ob an irgendeinem Ort der Welt eine »Universität« stattfindet, sondern etwas müsste sich erst einmal als Universität erweisen – eine institutionelle Konstruktion müsste sich erst einmal als Universität erweisen.

Und es läge auch nicht am Titel, ob irgendwo ein »professor« statt hat, sondern jemand müsste sich als »Professor« erweisen. Erst ein solcher Akt würde jene Instanz benennen, die man als das »Subjekt der *universitas*« bezeichnen könnte.

#### 4. Wer ist das Subjekt des Politischen?

Ich komme zum Schluss: Dieser Vortrag wurde mit dem Obertitel »Wer ist das Subjekt des Politischen?« angekündigt. Ich möchte daher abschließend auf diesen Titel zurückkommen, um die aufgegriffenen Fäden zumindest zaghaft miteinander zu verknüpfen. Ich werde dies mit drei Bemerkungen tun, die auf das bisher Gesagte zurückblicken:

1. Die Frage einer anderen Gemeinschaft und damit eines *anderen* Denkens des Sozialen würde in gewisser Weise dazu nötigen, eine Struktur der Ausgrenzung zu vermeiden und eine Form der Öffnung und des in-Beziehung-seins mit dem Anderen bzw. vom Anderen her zu etablieren, um überhaupt »Gemeinschaft/Gesellschaft« (im Sinne einer ernst genommenen *com-munitas*) genannt werden zu können.

2. Der weit verbreitete Verdacht, spätestens in der Sphäre des Politischen eine Freund-Feind-Unterscheidung realerweise voraussetzen zu *müssen*, hat sich ebenfalls als letztlich inkohärente Annahme erwiesen. Selbst dort, wo eine trennungsstiftende Differenzierung notwendig erscheint, wo also eine gewisse Form der Ausgrenzung unumgänglich wäre, um sinnvoll handeln zu können, – selbst dort wäre erkennbar, dass das »Außerhalb« gerade *nicht* einen Gegensatz zum »Eigenen« darstellt, sondern vielmehr *mit* in die Bestimmung des eigenen *hineingehört*. Das Außen ist *gerade nicht* vom Innen zu trennen. Will sich also die je eigene Position innerhalb der Gesellschaft oder der Sphäre des Politischen nicht als eine Ausgrenzungsideologie darstellen, muss sich diese eigene Identität, muss sich das eigene Handeln – wie in der *com-munitas* – dem Anderen seiner selbst verpflichtet bzw. verantwortlich erweisen.

Diese Formulierungen scheinen zunächst höchst abstrakt zu sein – doch gibt es im juristischen Bereich ein höchst eindrucksvolles Beispiel, in der diese strukturelle Konstellation konkret wird. Es handelt sich um die – hier bloß grob in ihren grundlegenden Strukturen skizzierte – Situation des Gerichtssaales in unserem modernen, rechtsstaatlichen Verständnis. Jacques Derrida hat diese Situation in seinem berühmt gewordenen Vortrag vor Juristen der Cardozo Law School in New York,<sup>8</sup> sowie in einigen Seminaren,<sup>9</sup> die noch nicht publiziert sind, entfaltet – ich fasse es hier in eigenen Worten zusammen:

<sup>8</sup> Jacques DERRIDA, *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1991 [engl./fr. 1989]).

<sup>9</sup> Z.B. in einem Seminar zum Thema »Testimony« an der State University of New York at Stony Brook im Herbst 2002, an dem ich teilnehmen konnte.

Die Situation des Richters<sup>10</sup> ist strukturell die, mit Hilfe seines Urteils und mit den beschränkten Mitteln des Rechts in irgendeiner Form »Gerechtigkeit« ins Werk zu setzen, – eine Gerechtigkeit jedoch, die in unserer abendländischen Tradition niemals bloß durch einen Formalakt ein für allemal dargestellt werden kann. Der Richter muss also in gewisser Hinsicht etwas formal Unmögliches tun – diese Gerechtigkeit mit einem Urteil in durchaus gegebener Zeitknappheit angemessen zu repräsentieren. Ein entscheidendes Kriterium für die Ermöglichung dieses eigentlich Unmöglichen ist dabei – nach Derrida – die Anerkennung der Möglichkeit der Berufung, denn damit verändert sich die Situation strukturell erheblich: Das »Urteil« des Richters, das eigentlich einen Prozess der Entscheidungsfindung abschließt und unmittelbar Einfluss nimmt auf die faktische soziale Ordnung, wird unter einen »Vorbehalt« gestellt – ohne deshalb unwirksam zu werden. Die Möglichkeit der Berufung zwingt das Subjekt des Urteils (hier: den Richter) bereits in der ersten Instanz Verantwortung zu übernehmen für die Konsequenzen des Urteils. Strukturell gesprochen sagt der Richter mit seinem Urteil nicht: „Ich entscheide, das ist *so*.“, sondern: „Ich übernehme die Verantwortung, dass es – auch nach einer möglichen Berufung – dennoch *so* gewesen sein wird.“ Jedes Urteil muss sich also (strukturell gesprochen) von allem Anfang an gegenüber möglichen Berufungen verantworten. Die Zeitform des *futur antérieur* – „es wird *so* gewesen sein“ – könnte in diesem Sinn strukturell als Kriteriologie zwischen einer letztlich ideologischen (oder im schlechten Sinn »autoritären«) und einer gerechtigkeitsermöglichenden Form des (gewagten) Urteils herangezogen werden.

Nicht nur im juridischen, sondern auch im politischen Bereich stellt eben diese »Möglichkeit der Berufung« deshalb ein *unverzichtbares* Kriterium dar, um eine ideologische wie faktische Ausgrenzung als eine solche zu vermeiden bzw. entsprechend zu entlarven. Wer die reale Möglichkeit der Berufung nicht zuließe, wäre in diesem Sinne von vornherein eine politisch fragwürdige Gestalt.

**3.** Damit komme ich zur dritten und abschließenden Bemerkung: Im Bereich der Bildung nun ginge es jedoch nicht um die Berufung im (negativen) Sinn der Entlarvung gegenwärtiger Ausgrenzung und politisch-sozialen Unrechts, – es ginge nicht bloß um ein Plädoyer für die Wiederaufnahme eines Verfahrens, um angemessen Gerechtigkeit walten zu lassen, – sondern es ginge *im positiven Sinn* um die *Ermöglichung* dessen, was vielleicht einmal ein »Werk« gewesen sein wird.

Die *Aus*-bildung dagegen hätte ihr eigenstes Interesse in dem, was bereits da ist, jedoch in größerer Stückzahl oder Perfektion gebraucht wird. Das hat durchaus seinen unverzichtbaren gesellschaftlichen Wert – in fast jeder Hinsicht leben wir davon. Aber diese Aufgabenstellung hat kaum etwas mit *universitas* zu tun.

In diesem Sinne ist das »**Subjekt des Politischen**« nur und gerade der- bzw. diejenige, die die *Offenheit* der herrschenden Ordnung, die *Offenheit* der *com-munitas*, der wir verpflichtet sind, die *Offenheit* gegenüber dem Anderen dessen, was schon da ist, zu bewahren und zu fördern weiß – nicht aus einem vermeintlichen Wissen heraus, sondern im Sinn eines Bekenntnisses mit Blick auf die Zukunft, – eines Bekenntnisses, für dessen Bewährung das Subjekt des politischen Akts nur selbst die Verantwortung tragen kann. Dort, wo diese *Offenheit* auf das, was *noch-nicht* (da) ist, auf

<sup>10</sup> Wie bereits zuvor bei der Instanz des »Professors« ist auch in diesem Beispiel nicht unmittelbar von der konkreten menschlichen Gestalt eines Richters oder einer Richterin auszugehen, sondern von der Struktur der urteilenden Instanz.



das, was *im-Kommen* ist (frz. *à-venir*; engl. *to-come*; lat. *ad-vent*; vgl. auch: frz. *avènement* / *événement* – „Ankommen / ereignishaften Hereinbrechen“; dt. *Zu-kunft*), – dort, wo die Offenheit auf Zukunft hin durch Berechnung, Determination, Reglementierung und Bedingungen ersetzt wird, dort wird das *Œuvre* verschwinden, dort ist kein »*professer*« und ist kein *Professor* möglich, – und im letzten auch keine Universität, keine *universitas* – selbst wenn der Name weiterhin existierte. »Bildung« – wenn dieser Name dann noch Sinn machen würde – würde auf die *Herrschaft* einer *Mannschaft* und deren sekretarielle Verwaltung reduziert.

*peter.zeillinger@univie.ac.at*  
*www.peter-zeillinger.at*