

DER ENTZUG DES POLITISCHEN

Während Levinas im Zuge seines Studienaufenthaltes in Freiburg Heideggers Vorlesung besuchte und noch zu dessen Lebzeiten mit seinen Schriften in Auseinandersetzung trat, hatten Blanchot, Nancy und Derrida keine persönlichen Kontakte zu Heidegger. Alle vier Philosophen zählen aber dennoch in Frankreich zu den bedeutendsten Protagonisten in der Diskussion um die politischen Implikationen von Heideggers Philosophie, auch wenn deren Wirkung bei Blanchot nicht offensichtlich scheint. Zwar teilten Levinas, Blanchot, Nancy und Derrida einige gemeinsame Interessen in der Debatte um Heideggers Ansätze und in der Auseinandersetzung mit der politischen Philosophie, jedoch gestalteten sich die Beziehungen und Divergenzen untereinander schon aufgrund des Alters und der persönlichen Verhältnisse recht unterschiedlich. Levinas und Blanchot waren miteinander befreundet und beide unterhielten eine Aufmerksamkeit dem gegenüber, was als das Fremde bezeichnet werden kann. Derrida pflegte zu Levinas, Blanchot wie zu Nancy freundschaftliche Beziehungen. Für seine philosophischen Arbeiten wählte er jedoch nur einzelne Aspekte der befreundeten Autoren zum Thema Zusammenleben ohne Gemeinschaftssinn aus, um diese in differenzierter Weise zu kommentieren. Einmal rückten die Begriffe der Fremdheit, des Friedens und der Freundschaft in den Mittelpunkt der Betrachtungen Derridas, ein anderes Mal waren es die Begriffe der Souveränität, der Gewalt und der Entscheidung, die relevant wurden. Nancy, der Jüngste unter den vier Protagonisten, pflegte vor allem zu Derrida eine Freundschaft, während sich zwischen ihm und Blanchot gerade in der Diskussion um das Zusammenleben ohne Gemeinschaft eine – für Außenstehende kaum nachzuvollziehende – Unstimmigkeit ergab.

In ihrer Untersuchung zu Nancy unterschied Morin drei Stufen einer „conceptualization of the political“, die bei ihm zu finden sind:¹ 1. Stufe: Der Entzug des Politischen, den Nancy zusammen mit Lacoue-Labarthe Anfang der 1980er

1 Morin 2012, S. 96.

Jahre ausgearbeitet hatte. 2. Stufe: Die Praxis der Verkettung und der Verknötung als eine politische Handlung. Dieses Konzept entwickelte Nancy in *Der Sinn der Welt*² zu Beginn der 1990er Jahre. 3. Stufe: Als derzeit letzte Stufe der Auseinandersetzung mit dem Politischen bestimmte Morin Nancys Beschäftigung mit der Demokratie, wobei sie hierbei explizit sein Buch *Wahrheit der Demokratie*³ hervorhob.

Zusätzlich zu diesen drei von Morin definierten Stufen der Auseinandersetzung mit dem Politischen möchte ich aber auch Nancys Untersuchungen zur Gemeinschaft und zum Kommunismus erwähnen, die ebenfalls für dieses Thema relevant sind. Es steht außer Frage, dass die Gemeinschaft und das Politische bei ihm miteinander in Beziehung stehen. In seinen Untersuchungen wurden beide Begriffe von ihm miteinander verschränkt. In seinem Buch *Der Sinn der Welt* sprach er vom Politischen als dem Ort des Gemeinschaftlichen. Dort heißt es wörtlich: „Das Politische ist der Ort des Im-Gemeinsamen [l'en-commun] als solchem. Oder auch der Ort des *Zusammen-Seins*.“⁴

Für seine Untersuchungen zur Gemeinschaft, zum Kommunismus wie zum Politischen waren Nancys Beschäftigungen mit Heideggers Mitsein, sowie mit Hegel, Marx, Bataille, Levinas, Blanchot und Derrida zentral. Wie Heidegger, der das Mitsein, aber auch die griechische *Politeia*, keineswegs als etwas Politisches, als einen Staat oder als eine Republik verstand, so verstand auch Nancy das Politische keinesfalls als etwas Gegebenes, etwa als eine politische Einheit oder als eine gegründete Verfassung einer bestimmten Bevölkerung mit einem Territorium, einer Rechtsordnung und festgelegten Außengrenzen. Hingegen ist die *Polis* in Nancys Auslegung ein Raum von Beziehungen, die der Mensch mit anderen Menschen unterhält, ein Ort, an dem der Mensch mit Anderen in Beziehung steht. In diesem Sinne ist das Politische als der Ort des Zusammenseins und des Mitseins zu verstehen und nicht als ein kartografisierbares, absteckbares, vor inneren wie äußeren Feinden zu verteidigendes und juridifizierbares Territorium. Die *Politeia* ist vielmehr das Ereignis von Beziehungen. Für Nancy war Heideggers Auslegung des Mitseins als eine Existenz des In-der-Welt-seins mit Anderen in *Sein und Zeit* wegweisend, auch wenn er sich von dessen Appell an

2 Vgl. Nancy 2014b, S. 155ff.

3 Nancy 2008a.

4 Nancy 2014b, S. 127 (Hervorhebungen im Original).

die Gemeinschaft des deutschen Volkes in der *Rektorsrede* wiederholt und vehement distanzierte.⁵

Im November 1980 gründete Lacoue-Labarthe auf Anraten Derridas gemeinsam mit Nancy das *Centre de Recherches Philosophiques sur la Politique*. Für etwa vier Jahre war die institutionelle Einrichtung tätig, um philosophische Fragen zum Politischen zu erörtern. Während dieser Zeit publizierten Lacoue-Labarthe und Nancy aus dem Diskussionsrahmen heraus mittels einer gemeinsamen Autoren- und Herausgeberschaft mehrere einflussreiche Schriften. Zu diesen gehören: 1. *Les Fins de l'homme. À partir du travail de Jacques Derrida. Colloque de Cerisy-la-Salle*⁶ (1981), 2. *Rejouer le politique*⁷ (1981), 3. *Les mécanismes du fascisme*⁸ (1981) und 4. *La politique du retrait*⁹ (1983). Eine Auswahl der eigenen Texte publizierten Lacoue-Labarthe und Nancy als eine Rückschau noch einmal im Jahr 1997 in dem englischsprachigen Buch *Retreating the Political*.¹⁰

Dem Vorschlag Derridas folgend, einen institutionellen Rahmen für die philosophische Behandlung des Politischen aufzubauen, wurde – im Anschluss an das Kolloquium *Les Fins de l'homme*, das zwischen dem 23. Juli und dem 2. August 1980 in Cerisy-la-Salle abgehalten wurde – durch die Initiative von Lacoue-Labarthe und Nancy umgesetzt. In der Woche des Kolloquiums galt es, nicht nur den fünfzigsten Geburtstag Derridas zu feiern, sondern das Kolloquium stellte auch einen in Derridas Buch *Randgänge der Philosophie* schon im Jahr 1972 veröffentlichten Text in den Mittelpunkt der Diskussion. Dabei handelte es sich um den Vortrag *Fines hominis*,¹¹ den Derrida im Oktober 1968 beim Kolloquium *Philosophy and Anthropology* in New York hielt. In diesem Vortrag behandelte Derrida nicht nur Heideggers Ausführungen zum Menschen als Existenz, sondern stellte ebenso die politischen Implikationen heraus, die eine anthropologische Lektüre der Phänomenologie bei Hegel, Husserl und Heideg-

5 Vgl. Wagner, Niederberger, Köveker 2002, S. 36f. Vgl. ebenso Norris 2011 zu Nancys Auseinandersetzung mit Heidegger und Schmitt. Zu Nancys Heidegger-Rezeption vgl. auch Elden 2000, Critchley 1999.

6 Lacoue-Labarthe, Nancy 1981a.

7 Lacoue-Labarthe, Nancy 1981b.

8 Lacoue-Labarthe, Nancy 1981c. Eine überarbeitete Fassung von *Les mécanismes du fascisme* erschien dann 1990 unter dem Titel *The Nazi Myth*. Vgl. Lacoue-Labarthe, Nancy 1990.

9 Lacoue-Labarthe, Nancy 1983.

10 Lacoue-Labarthe, Nancy 1997.

11 Derrida 1988a, S. 119ff. Vgl. Peeters 2013, S. 457ff.

ger mit sich bringt. In diesem Zusammenhang sprach er die Frage des Subjekts, die Institution der Philosophie wie auch das Problem der Nation und der Internationalität der Philosophie an. Ebenso hob Derrida hervor, dass er den Text im April 1968 abfasste und schilderte den politisch-historischen Kontext, unter dem der Vortrag entstand: „Jene Wochen waren – man wird sich erinnern – die der Eröffnung der Vorgespräche für einen Frieden in Vietnam und des Mordes an Martin Luther King. Etwas später, im Augenblick als ich diesen Text in die Maschine schrieb, wurden die Pariser Universitäten, zum erstenmal auf Verlangen eines Rektors, von den Kräften der bestehenden Ordnung besetzt, dann in der aufgewühlten Bewegung, von der Sie wissen, von den Studenten zurückerobert. Dieser historische und politische Horizont würde eine ausführliche Analyse erfordern. Ich wollte die historischen Bedingungen, unter denen ich diese Mitteilung vorbereitet habe, markieren, datieren und Sie daran teilhaben lassen. Sie scheinen mir mit vollem Recht dem Feld und der Problematik unseres Colloquiums anzugehören.“¹²

Auch wenn sich Derrida immer wieder mit Motiven und Themen beschäftigte, die das Politische berühren, auch wenn er sich wiederholt mit politisch-institutionellen Zwängen konfrontiert sah und sich zu ihnen äußerte, so stellte Lacoue-Labarthe im Rahmen des Kolloquiums die „politisch oder ethisch-politisch ausdrücklichsten Gesten“¹³ der Dekonstruktion zum ersten Mal heraus. Letztlich war es auch die Absicht von Lacoue-Labarthe und Nancy mit der Konzeption und der Durchführung des Kolloquiums die immense Bedeutung des Politischen in Derridas Schriften hervorzuheben. Sie wiesen auf die Notwendigkeit hin, sich dieser Dimension des Philosophischen, der Dekonstruktion des Politischen, zuzuwenden. Lacoue-Labarthe sprach in seinem Vortrag davon, dass die Dekonstruktion jedoch nicht nur eine Kritik des Politischen ist, um das Politische zu reformieren oder zu revolutionieren, um dem Politischen eine andere Form zu geben, vielmehr ist die Dekonstruktion in diesem Sinne radikaler, wenn nicht abgründiger.¹⁴ Nancy und Lacoue-Labarthe nahmen für sich in Anspruch

12 Derrida 1988a, S. 122. Sparks wies darauf hin, dass Derrida sein Manuskript am 12. Mai 1968 als fertig gestellt datierte. Vgl. Sparks 1997, S. XVIII.

13 Lacoue-Labarthe 2003, S. 236. Vgl. Lacoue-Labarthe, Nancy 1997, S. 57.

14 Keenan formulierte auf der Benjamin-Tagung *On the Necessity of Violence for Any Possibility of Justice*, die 1991 von der Zeitschrift *Cardozo Law Review* zu Derridas Essay *Gesetzeskraft* zur Frage der Gewalt ausgerichtet wurde, die folgende Frage, die den Anmerkungen von Lacoue-Labarthe nicht unähnlich ist: „Do revolutions, to the extent that they are revolutions and not reactions, happen in this *night of non-*

in politischer Hinsicht radikal und revolutionär zu sein, zugleich wussten beide sehr genau, dass „es kein politisches Modell mehr für eine Revolution gab.“¹⁵ Lacoue-Labarthe betonte im Rahmen des Kolloquiums: „[D]ie Dekonstruktion (der *Ab-bau*) des Eigenen [wird] nicht einfach Kritik gewesen sein, sondern gerade in seiner Schwierigkeit den Einsatz dessen markiert haben, was ich weiter oben, mit Absicht Heideggers Wort gebrauchend, eine wirkliche *Auseinandersetzung* nannte – von der allein ausgehend es mir möglich scheint, ein tiefergehendes Infragestellen dessen in Gang zu bringen, was ich aus Bequemlichkeit weiterhin das Politische oder Ethisch-Politische nenne.“¹⁶

Die intensive Auseinandersetzung der Dekonstruktion mit dem Politischen sollte nochmals mit der Hinterfragung des Begriffs beginnen. Diese Kritik sollte die politische Souveränität nicht neu bestimmen, indem sie diese auf andere Institutionen des Politischen verschiebt, auf verschiedene Akteure und Akteurinnen aufteilt bzw. neue Subjekte des Politischen erfindet oder diese einer (gegenseitigen) Kontrolle unterwirft. Diese Prozeduren der Gründung, des Versammelns und der Vereinheitlichung, der Verschiebung und der Umverteilung sind aus der Politischen Philosophie von Grotius, Machiavelli, über Hobbes, Spinoza, bis hin zu Kant, Hegel und Marx bekannt. Sie bildeten die Basis, aus der sich später die Sozial- und Politikwissenschaften herausentwickelt haben. Lacoue-Labarthe und Nancy ging es nicht darum, dem Politischen eine neue Form bzw. eine neue Einheit zu geben, um das Politische neu zu formieren und die Figuren der politischen Repräsentation erneut zu bestimmen. Hingegen sollte sich die Dekonstruktion des Politischen einerseits mit der Beziehung zwischen dem Politischen und der Philosophie beschäftigen, die zwischen ihnen besteht, andererseits sollte sie aber auch die Bedingungen, die Voraussetzungen und die Möglichkeiten des Politischen untersuchen. In dieser Diskussion wurde von der Notwendigkeit ausgegangen, dass sich das politische Denken und das Denken des Politischen ändern mussten. So ist es auch zu verstehen, dass Nancy stets darauf bestand, sich bei der Betrachtung des Politischen nicht die ontologische Reflexion zu ersparen. Eine Frage nach der Ontologie des Miteinanderseins war für ihn unvermeidbar. Für ihn sollte es eine Aufgabe bleiben, das Zusammenleben der Menschen, das Mitsein, das Sein-in-der-Gemeinschaft nicht als ein gemein-

knowledge? Must they?“ Vgl. Keenan 1991, S. 1245 (Hervorhebungen im Original).

15 Nancy 2015b, S. 18.

16 Lacoue-Labarthe 2003, S. 239 (Hervorhebungen im Original). Vgl. Lacoue-Labarthe, Nancy 1997, S. 61.

sames Sein, als ein Zusammen-Sein zu verstehen.¹⁷ Die Analyse des Mitseins sollte seinen Ausgangspunkt nicht – wie stets von der Politischen Philosophie vollzogen – beim einzelnen Menschen nehmen, der sich mit anderen Menschen zusammenfindet, vielmehr zog Nancy in seiner Fragestellung eine Pluralität des Seins in Betracht.

Für ein besseres Verständnis jenes Moments, das nun von Lacoue-Labarthe und Nancy als der „Entzug des Politischen“¹⁸ bezeichnet wurde, waren Untersuchungen zu Heidegger und Derrida wesentlich und unumgänglich. Dabei ging es um einen Entzug, der das Schwinden, die Entwertung und die Auflösung jeder Art von Projektion, Übertragung und Repräsentationen politischer Formung und Figuration bedeutet: Dieser besagt jedoch nicht, dass sich das Politische aus Bereichen zurückzieht, um diese anderen Diskursen zu überlassen.¹⁹ Ebenso war es weder Nancys noch Lacoue-Labarthes Absicht, die Philosophie zu entpolitisieren. Vielmehr ist unter dem Entzug des Politischen das Politische selbst zu verstehen und gehört in diesem Sinne zu dessen Wesen.

Der Entzug des Politischen gehört zum Wesen des Politischen und ist zugleich dessen Zäsur.²⁰ Das Politische, das Wesen des gemeinschaftlichen Existierens, zieht sich in und von sich zurück. Eine Einheit des Zusammenlebens, die das Politische einerseits intendiert und andererseits von der Philosophie des Politischen vorausgesetzt wird, kann weder gedacht und vorgestellt noch verwirklicht werden. Der Entzug des Politischen wird nicht durch einen äußerlichen Akt bestimmt, sondern ist eine Geste des Politischen.²¹ Keinesfalls kommt es zum

17 Vgl. Wagner, Niederberger, Köveker 2002, S. 37f. Vgl. Nancy 2015b, S. 48.

18 Vgl. Lacoue-Labarthe, Nancy 1997, S. 131.

19 Ein Beispiel für eine derartige Verschiebung des politischen Diskurses wäre jener Vorgang, den der Politikwissenschaftler Crouch beschrieb. In dem Buch *Postdemokratie* verwies er auf den Verfall demokratiepolitischer Diskurse, Institutionen, Praktiken und Verfahren, der sich durch den Verlust der Dominanz politischer Kommunikation auszeichnet, wobei andere, vor allem ökonomische Praktiken und Diskurse an Einfluss und Macht gewinnen. Crouch bezeichnete diese Entwicklungen, die mit dem Neoliberalismus anbrachen, als postdemokratisch und verstand darunter die Verlagerung des politischen Gewichts der Bürger und Bürgerinnen auf die wirkungsmächtige Vorrangstellung multinationaler Konzerne sowie auf verwaltungstechnische Abläufe, deren politische Entscheidungen sodann als Sachzwänge ausgegeben wurden. Vgl. Crouch 2008.

20 Zur Zäsur bei Lacoue-Labarthe vgl. Lacoue-Labarthe 1990, S. 65ff, insbesondere S. 72.

21 Vgl. Lacoue-Labarthe, Nancy 1997, S. 113.

Entzug des Politischen aufgrund der Dominanz von zum Beispiel juristischen, ökonomischen oder soziologischen Diskursen. Wiederholt wies Lacoue-Labarthe auf Heideggers Bemerkungen hin, dass das Politische im Wesentlichen unpolitisch ist. Zum Wesen des Politischen gehört der Entzug. Zum Politischen gehört es, dass sich das Politische in der Hauptsache unpolitisch zeigt. In einem Kommentar zu Heideggers *Einführung in die Metaphysik* heißt es bei Lacoue-Labarthe: „The essence of the political, in other words, is by itself nothing political. No philosophical investigation can take the measure of its *retreat*.“²²

In dem Vortrag, den Lacoue-Labarthe während des Kolloquiums in Cerisy-la-Salle hielt, knüpfte er an Derridas Anmerkungen zu Heideggers *Einführung in die Metaphysik*²³ an. In den Anmerkungen wird unmissverständlich ausgeführt, dass die Bestimmung des Menschen – und die wesentliche Frage: Wer ist der Mensch? – stets eine „politische Tragweite“²⁴ besitzt. Zwar besagt dies nach Heidegger, dass die politische Dimension einer Bestimmung des Menschen nicht als ein definiertes Wir bzw. als eine bestimmte Gemeinschaft (Nation, Staat, Kultur, Gesellschaft) identifiziert werden kann, jedoch ermöglichte die Analyse des unpolitischen Seins des Menschen Heidegger eine Charakterisierung des Mitseins als Volk. Dieselbe Analyse ließ Heidegger in der *Rektorsrede* von einer Privilegierung des deutschen Volkes sprechen, ein Volk, dessen „geistige[r] Auftrag“²⁵ durch einen Ruf des Seins erfolgte, den auch Heidegger vernahm und der ihn der NSDAP beitreten ließ.

So machte Lacoue-Labarthe auf die paradoxe Konstellation aufmerksam, dass Heidegger in dem Moment, in dem er von einer politischen Bestimmung des Mitseins abließ und einen Entzug des Politischen konstatierte, gleichzeitig auf den Begriff des Volkes zurückgriff, der den anthropologisch-politischen Bestimmungen der Nation, der Gemeinschaft und des Staates vorausgeht.²⁶ Dass diese politische Tragweite der Bestimmung nicht unterschätzt werden darf, sondern unheilvolle und totalitäre Dimensionen annehmen kann und annahm, darauf wies Lacoue-Labarthe mit Blick auf Heideggers Verhalten und dessen Schriften während des Nationalsozialismus und nach dem Zweiten Weltkrieg hin, wie auch mit Hinweis auf Arendts Begriff von der totalen Herrschaft.²⁷

22 Lacoue-Labarthe, Nancy 1997, S. 71 (Hervorhebungen im Original). Vgl. ebenso S. 112.

23 Vgl. Heidegger 1983b, S. 152.

24 Lacoue-Labarthe 2003, S. 248.

25 Heidegger 1983a, S. 9.

26 Vgl. Lacoue-Labarthe, Nancy 1997, S. 70.

27 Vgl. Arendt 2013, S. 814ff.

In einem Beitrag zum „*Politischen*“ Seminar, der ebenfalls während des Kolloquiums in Cerisy-la-Salle eingebracht wurde, verwies Fynsk²⁸ dagegen auf ein Interview mit Derrida, um einerseits dessen Verhältnis zum Politischen anzusprechen und andererseits dem nachzugehen, was in den Texten Derridas als ein Entzug des Politischen gelten kann. Im Interview mit Derrida, das für die Zeitschrift *Diagraphe* geführt wurde, fragten ihn Kambouchner, Ristat und Sallenave nach der Notwendigkeit einer politischen Praxis im Zusammenhang mit seinen philosophischen Tätigkeiten. Derrida gab daraufhin zu bedenken: „[...] philosophical activity does not *require* a political practice; it is, in any case, a political practice. Once one has fought to get that recognized, other struggles begin that are both philosophical *and* political. What are they? I have no formula that could gather up the answer to such a question. Nothing to add, if you like. What is done or not done remains readable elsewhere for the interested parties.“²⁹

Resümierend stellte Fynsk heraus, was für Derrida als selbstverständlich galt, dass sich die Philosophie nicht außerhalb von Machtstrukturen, außerhalb eines Systems von institutionellen Einrichtungen befindet: „It is obvious today that philosophy does not exist outside of the system of power and knowledge which structures our institutions. And that politics forms the horizon of every practice is perhaps, for modernity, *obviousness itself* – hence our difficulty in assigning a proper meaning to the term *politics* (a difficulty which, in another sense, would define the *retreat of the political*).“³⁰

In diesem Sinne musste Derrida sein Denken wie sein philosophisches Handeln nicht politisieren und in eine politische Praxis überführen, denn philosophisches Denken und Handeln sind per se politische Praktiken. Philosophisches Handeln ist stets eine Auseinandersetzung mit Anderen und ist keinesfalls jenseits von Anderen. Philosophisches Handeln ist ein Mitsein-mit-Anderen, wie es auch nicht von den Ansprüchen und Forderungen Anderer, deren Techniken, Instrumenten und Einrichtungen freigestellt ist. Immer wieder gibt es die Unterbrechungen durch den Anderen, ob nun als Anforderungen, Zuwendungen, Hinwendungen, Zumutungen, Überforderungen, gewalttätig oder freundschaftlich, ob als Liebe, Hass oder Gleichgültigkeit. Dennoch scheinen die Begriffe des philosophischen Handelns und der politischen Praxis alles andere als geklärt und festgelegt zu sein. Fynsk hob hervor: „But philosophy is also something other than this sort of *theoretical* practice – and that is to say, something other than a practice which would consist of producing a representation of the field of con-

28 Vgl. Fynsk, Lacoue-Labarthe 1997, S. 89.

29 Derrida 1995a, S. 69f (Hervorhebungen im Original).

30 Fynsk, Lacoue-Labarthe 1997, S. 89 (Hervorhebungen im Original).

flict whilst still representing (in the sense of a delegate, a spokesperson) a given position.“³¹

In einem Beitrag zur Eröffnung des *Centre de Recherches Philosophiques sur la Politique* im November 1980 machten Lacoue-Labarthe und Nancy noch einmal deutlich, dass sie ihre Arbeiten nicht als politikwissenschaftliche Untersuchungen, oder als Unternehmungen einer Politischen Philosophie verstanden wissen wollten. Ihre Frage nach dem Wesen des Politischen sollte keine Gemeinschaft, nichts Politisches voraussetzen, wie es der „positive (sociological, economic, technological) or normative (ethical, aesthetic – or *political*) discourse“³² praktiziert. Ebenso lag es ihnen fern, eine neue politische Wissenschaft, eine neue politische Theorie oder eine politische Praxis zu entwerfen. Ihre Beschäftigung mit dem Wesen des Politischen sollte nicht nur den Begriff hinterfragen, sondern auch die Unterschiedlichkeit der Positionen zum Begriff des Politischen in der Philosophie und Politischen Theorie aufzeigen. Zu untersuchen war für sie nicht das Politische – ob als Faktum, als Phänomen, als Zustand, als Notwendigkeit oder als Utopie –, sondern die Philosophie und ihr Denken als das Politische: Ein Sein, das wesentlich ein Mitsein mit Anderen ist. Bei Lacoue-Labarthe und Nancy heißt es: „What remains to be thought by us, in other words, is not a new institution (or instruction) of politics by thought, but the political institution of so-called Western thought.“³³

Mit ihren Untersuchungen knüpften Lacoue-Labarthe und Nancy an ein philosophisches Handeln an, das zwar einerseits politisch ist – ein Denken, das stets ein Mitsein in der Gemeinschaft mit Anderen ist –, andererseits aber auch – im Anschluss an Heidegger, Arendt und Derrida – den Entzug des Politischen bedeutet. Mit Heidegger gesprochen, ist das Politische unpolitisch.³⁴ Heideggers Mitsein versammelt sich (als *Politeia*) zwar als ein Volk, nimmt aber weder die Gestalt einer Nation noch die eines Staates an. Nach Arendt zeichnet sich hiermit ein Totalitarismus ab, der nicht mehr an tradierte politische Formen des Staates und der Nation gebunden ist, sondern auf Ideologien, ökonomische Werte, Massenmobilisierungen und Gewalt setzt und den politischen Raum zerstört. Derrida entwickelte in späteren Arbeiten den Begriff der Autoimmunität³⁵ des Poli-

31 Fynsk, Lacoue-Labarthe 1997, S. 93 (Hervorhebungen im Original).

32 Lacoue-Labarthe, Nancy 1997, S. 105 (Hervorhebungen im Original).

33 Lacoue-Labarthe, Nancy 1997, S. 110.

34 Vgl. Heidegger 1992b, S. 142.

35 Den Begriff der Autoimmunität entwickelte Derrida in dem Vortrag *Glaube und Wissen*. Vgl. Derrida 2001a, S. 72. In späteren Arbeiten verwendete Derrida wiederholt diesen Begriff. Vgl. u.a. Derrida 2003a, S. 37. In einem Gespräch mit Borradori

schen, um den selbstmörderischen Prozess innerhalb des Politischen zu bezeichnen.

In einem später geführten Interview hob Nancy für die Zeit am *Centre de Recherches Philosophiques sur la Politique* hervor, dass er gemeinsam mit Lacoue-Labarthe eine „totalisierende Vorstellung von Politik“³⁶ besaß. Diese Vorstellung von Politik stand unter dem Eindruck des Nationalsozialismus, der faschistischen Bewegungen vor und nach dem Zweiten Weltkrieg, der kolonialen und postkolonialen Politik Europas und jenem der sozialistischen Diktaturen sowie deren Politik der Lager. So machten Lacoue-Labarthe und Nancy damals auch auf Debatten, die einen exzessiven Begriffsgebrauch des Politischen betrieben und das Singuläre, „Ungleichwertige“,³⁷ Fremde und Andere unbedenklich einer Politik der Öffentlichkeit, der Ökonomie und der Technik preisgaben, aufmerksam. Sie wiesen darauf hin, dass das Politische jegliche Spezifität verliert, sobald alles zum Politikum erklärt wird, sobald alles politisch wird. Mit dem Faktum, dass alles politisch ist und zur Totalität wird, tritt ein Entzug des Politischen in Kraft: Denn sobald alles politisch ist, sobald Sein immer Mitsein ist, gibt es nichts Politisches mehr, gibt es keinen politischen Akt mehr, gibt es nichts mehr, wovon sich das Politische unterscheiden könnte. Angesprochen waren damit Diskussionen, die in rechts-, aber auch in linkstotalitären Theorien ihre Basis fanden. Auch in Demokratien lassen sich totalitäre Elemente und Strukturen finden, zumal wenn sie sich ökonomistischen und technizistischen Zwängen unterwerfen. Auch liberale Formen der Demokratie erliegen einem politischen Totalitarismus. Die Forderung *Alles ist politisch* zielt auf die totale Dominanz des Politischen ab und erhebt den Anspruch, das Sein gänzlich erfassen zu können. Heidegger sprach in dem Zusammenhang vom Gestell³⁸ und von der Gefahr, die von der modernen Technologie ausgeht. In einem Radiobeitrag der

erläuterte er: „Ein autoimmunitärer Prozeß ist, wie man weiß, jenes seltsame Verhalten des Lebendigen, das sich in fast selbstmörderischer Weise daran macht, *sich selbst*, seinen eigenen Schutz zu zerstören, sich *gegen* seine *eigene* Immunität zu immunisieren.“ Derrida 2004a, S. 127 (Hervorhebungen im Original).

36 Wagner, Niederberger, Köveker 2002, S. 36.

37 In einem Vortrag, den Nancy am 17. Dezember 2011 anlässlich der Katastrophe in Fukushima hielt, kam er auf die Problematik der Begriffe Äquivalenz, Gleichheit, Gleichwertigkeit usw. zu sprechen und betonte: „Gleichheit ist nicht die Gleichwertigkeit der Individuen, an die die Idee der *Demokratie* zunächst denken lässt [...]. *Demokratie* lässt sich [...] nur aus der Gleichheit der Unvergleichbaren denken [...].“ Nancy 2013, S. 59 (Hervorhebungen im Original).

38 Vgl. Heidegger 1985a, S. 23ff.

Sendereihe *Les vendredi de la philosophie*, die vom September 2002 bis zum Juli 2003 ausgestrahlt wurde, erläuterte Nancy nochmals das Argument von der totalen Politik: „This usage of the word derives from a more or less conscious belief in the idea that everything is or should be political. Now, this idea constitutes nothing other than the content of what one calls *totalitarianism*. Many would be very vexed to learn that they speak — even if they do not think — in a *totalitarian* manner. However, it deserves to be said. Every time *political* refers to such a totalizing property, there is indeed *totalitarianism*. That is to say, the horizon of this thought is that of a political absorption or assumption of every sphere of existence (I am pointing here more or less to a formula of the young Marx).“³⁹

Sofern alles politisch ist, ist jeder Bereich des Lebens und des Todes wie auch jeder Bereich des privaten und des öffentlichen Raumes von einer Struktur des Mitseins bestimmt. Kein Mensch entgeht dem Mitsein. Das Politische, das nunmehr mit dem Leben wie dem Tod untrennbar verbunden zu sein scheint, und ebenso das Private wie das Öffentliche verschwimmen lässt, erzwingt eine Welt der Totalität, die alles zu integrieren sucht, auch mit Gewalt. Diese umfassende Durchdringung des Politischen besitzt zwei Merkmale: 1. Lacoue-Labarthe wies in seiner Diagnose der Moderne in Anknüpfung an Arendt darauf hin, dass es in Diktaturen wie in Demokratien ein Begehren gibt, alles einer bedingungslosen Herrschaft des Politischen zu unterwerfen. In dem Begehren, alles zu einem Politikum zu machen, unterscheiden sich beide Formen des Politischen nicht. Lacoue-Labarthe sprach im Anschluss an Arendt vom totalitären Phänomen oder vom „*totalitarian fact*“.⁴⁰ Morin erläuterte hierzu: „In this vein, western democratic societies aim at the same social homogenization (a homogenization of the body politics that is presupposed by democracy itself) as totalitarian States, but by other means: mass consumption and mass media.“⁴¹ 2. Das andere, aber dennoch ebenso bedeutungsvolle Merkmal der totalen politischen Durchdringung ist jenes, dass sich das Politische als Politisches entzieht⁴² und einer Art Öffentlichkeit der Politik und des Politischen Platz macht, in deren Totalität nicht mehr zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen unterschieden werden kann. Das Politische wird total bzw. totalitär, indem es gesellschaftlich oder ökonomisch wird, indem die Gesellschaft bzw. das Ökonomische als das politisch Relevante verstanden wird, die bzw. das alle Sphären menschlichen Seins

39 Nancy 2008b, S. 24f (Hervorhebungen im Original).

40 Fynsk, Lacoue-Labarthe 1997, S. 96 (Hervorhebungen im Original). Vgl. Marchart 2011, S. 89.

41 Morin 2012, S. 100.

42 Vgl. Fynsk, Lacoue-Labarthe 1997, S. 97.

umfassen soll. Das Politische erfasst die gesamte Gesellschaft als politische Bewegung.

In ihren Untersuchungen zum Totalitarismus bezeichneten Nancy und Lacoue-Labarthe eine Politik als totalitär, sobald das Politische sozial wird und als das Soziale erscheint. Dabei erfasst das Politische die gesamte Gesellschaft und lässt die privaten und die öffentlichen Sphären ineinandergreifen. Das bedeutet, dass das Politische als Grundzug des Menschen bestimmt wird, als dessen Selbst-Erfüllung und als menschliche Notwendigkeit. Mit dieser Interpretation des Totalitären verknüpften Nancy und Lacoue-Labarthe das Problem des Totalitarismus mit der Frage der Subjektivität. Die Politik des Totalitarismus wurde von ihnen als ein Modus der Selbst-Setzung, der Selbstgründung und als eine Bewegung der Selbsterschließung des sozialen Menschen gedeutet.⁴³ Nicht nur der Staat erscheint als ein Subjekt, als ein *Etat-sujet*, als ein „privatisiertes Politisches“,⁴⁴ sondern auch die einzelnen Subjekte innerhalb des Staates sind Subjekte, jedoch nur noch Subjekte, die sich einem Staat unterworfen haben, der Öffentliches wie Privates durchdringt.

VOM MITSEIN ZUM MIT

Nach etwa vier Jahren Tätigkeit stellten Nancy und Lacoue-Labarthe die Arbeit des *Centre de Recherches Philosophiques sur la Politique* ein. Sie begründeten den Vorgang der Schließung damit, dass die Teilnehmer und Teilnehmerinnen der Veranstaltungen nicht mehr zur Frage des Entzugs des Politischen arbeiteten.⁴⁵ Das, was Nancy und Lacoue-Labarthe als Entzug des Politischen definierten, wurde aus ihrer Sicht miss- oder weitgehend falsch verstanden. In einem Interview legte Nancy später dar: „Wir meinten [...], dass *das Politische*, als das Wesen der gemeinschaftlichen Existenz gedacht, sich von sich (oder in sich selbst) zurückzieht und dass die Einheit, die es impliziert, nicht mehr dar- und vorgestellt, ja vielleicht auch nicht mehr verwirklicht werden kann. Keinesfalls wollten wir aber sagen, dass man sich von seiner philosophischen Untersuchung zurückziehen müsse – ganz im Gegenteil! Die Untersuchungen sollten sich

43 Vgl. Marchart 2011, S. 92f.

44 Hoerl 1999, S. 87.

45 Vgl. Morin 2012, S. 101f. In einem Gespräch mit Engelmann wies Nancy darauf hin, dass damals die Frage, ob die Zivilgesellschaft verstärkt zu einem politischen Faktor werden kann, die Diskussionen im *Centre de Recherches Philosophiques sur la Politique* zusehends dominierte. Vgl. Nancy 2015b, S. 54ff.

vielmehr dem *Rückzug* selbst zuwenden, also der historischen Auflösung der *staatlich-national-souveränen* Konfiguration sowie des dazu symmetrischen *Alles ist politisch*. Und was stellten wir fest? Einen bequemen Konsens über die Zivilgesellschaft (in dem neuen Sinne, den dieses Wort damals gerade angenommen hatte), und dieser Konsens ist seither nicht verschwunden. Sicher hat dieser Konsens seinen Nutzen und seine Bedeutung – etwa in den Auseinandersetzungen, die ungeachtet ihrer Mehrdeutigkeiten und Komplexitäten mit dem Namen *Globalisierungsgegnerschaft* belegt werden –, aber er verschleiert das grundsätzliche Problem: Was können wir künftig unter *Politik* verstehen?⁴⁶

Auch wenn das *Centre de Recherches Philosophiques sur la Politique* seine Tätigkeit einstellte, so setzten Nancy wie Lacoue-Labarthe ihre Untersuchungen fort, wenn auch nicht mehr unter den bisherigen Umständen. Lacoue-Labarthe beschäftigte sich in verschiedenen Publikationen mit Heideggers Nationalästhetizismen.⁴⁷ Nancy veröffentlichte Mitte der 1980er Jahre sein Buch *La communauté désœuvrée*,⁴⁸ in den 1990er Jahren die Bücher *Der Sinn der Welt*⁴⁹ und *singular plural sein*,⁵⁰ und im Jahr 2008 sein Buch *Wahrheit der Demokratie*.⁵¹

Die Arbeiten von Nancy und Lacoue-Labarthe zeigen ohne Zweifel weder Übereinstimmungen mit der Politischen Philosophie des Kommunitarismus (MacIntyre, Taylor, Walzer),⁵² noch mit dem Liberalismus (Rawls, Dworkin, Nozick). Morin wies in ihrer Untersuchung zu Nancy darauf hin, dass es für die Politische Philosophie weniger ein Problem ist, Formen des Politischen vorauszusetzen, diese als gegeben zu bestimmen und in ihrer Struktur zu analysieren, als diese zu begründen und deren Modus der Gründung anzugeben. Um die Gemeinschaft des Zusammenlebens in ihrem Ursprung bzw. in ihrem Prinzip zu begründen, benötigt die Politische Philosophie in der Regel die Instanz eines po-

46 Wagner, Niederberger, Köveker 2002, S. 36 (Hervorhebungen im Original).

47 Vgl. Lacoue-Labarthe 1990. Vgl. ebenso Lacoue-Labarthe 2003, S. 137ff.

48 1988 erschien die deutsche Übersetzung der ersten Auflage des Buches *La communauté désœuvrée* aus dem Jahr 1986. Vgl. Nancy 1988. 2004 publizierte Nancy in Frankreich eine erweiterte Ausgabe des Buches, das 2018 wiederum ins Deutsche übersetzt wurde. Der Titel der Neuübersetzung lautet: *Von einer Gemeinschaft, die sich nicht verwirklicht*. Vgl. Nancy 2018.

49 Nancy 2014b.

50 Nancy 2012a.

51 Nancy 2008a.

52 Vgl. Devisch 2013. Vor allem im ersten Drittel seines Buches beschäftigte sich Devisch damit, Differenzen zwischen Nancys Denken und dem Kommunitarismus und ebenso zwischen Nancy und dem Liberalismus herauszuarbeiten.

litischen Subjekts, die des Souveräns, der die Verfassung des Politischen gründet und begründet, entscheidet und bestimmt. Die politische Gemeinschaft ist, wie Morin ausführte, in der Darlegung der Politischen Philosophie nicht von sich aus tätig: Die politische Gemeinschaft handelt nicht von sich aus. Die Instanz der politischen Handlung, die die politische Zusammenkunft entscheidet und gründet, liegt jenseits der politischen Gemeinschaft. In dieser Hinsicht fallen die Souveränität und die Gemeinschaft wie auch der gründende Akt des Politischen und die politische Gemeinschaft stets auseinander. In ihrer Untersuchung gab Morin zwei exemplarische und wirkungsvolle Ansätze der Politischen Philosophie an, die entweder souveräne Strukturen voraussetzen oder die Entscheidung zur Gemeinschaft an ein souveränes Subjekt höherer Ordnung übertragen: Zum ersten Ansatz gehören die Theorien des Sozialvertrages, die die Entstehung der politischen Institutionen und die Konstitution des Staates mit der Hypothese eines Naturzustandes beginnen lassen. In diesem Fall befinden sich die Menschen in einem Naturzustand ohne jegliche Beziehung zueinander; was ebenso besagt, dass sie auch ohne Sprache und ohne einen Logos sind. Bei Morin heißt es: „[...] in our natural state we are not related, but we are at the same time not truly human [...]“.“⁵³ Um es jedoch zu einem Sozialvertrag kommen zu lassen, müssen letztlich die Theorien des Sozialvertrages etwas an Bindung voraussetzen, die der Vertrag erst erzeugt. Hegel steht beispielhaft für jene theoretischen Ansätze, die den Staat bzw. die Gemeinschaft als die Einheit von Besonderem und Allgemeinem, als die Einheit der Einzelnen mit dem Universellen betrachten. Die Bürger und Bürgerinnen des Staates sind hierin Subjekte verinnerlichter Beziehungen, die einer Subjektivität rationalen und vernünftigen Lebens geschuldet sind.

Angesprochen auf die Frage nach Parallelen zwischen seinen und den Arbeiten der Politischen Philosophie des Kommunitarismus und denen des Liberalismus, gab Nancy zur Antwort, dass es nur „gewisse asymptotische Übereinstimmung im Thema“⁵⁴ gibt. Eine explizite Rezeption der Politischen Philosophie gibt es im Werk von Nancy nicht. Auch in Hinblick anderer Positionen der Politischen Philosophie (Rancière, Badiou, Lefort, Lyotard) bemerkte Nancy: „Ich situiere mich nicht *im Verhältnis zu anderen politischen Philosophen*, da ich kein *politischer Philosoph* bin.“⁵⁵

Nancy erweist sich in seinen Schriften weder als ein politischer Philosoph noch als ein Gesellschaftswissenschaftler, weder als ein Politikwissenschaftler noch als ein Philosoph mit politischen Ambitionen. Im Anschluss an die mit

53 Morin 2012, S.101.

54 Wagner, Niederberger, Köveker 2002, S. 37.

55 Wagner, Niederberger, Köveker 2002, S. 39 (Hervorhebungen im Original).

Lacoue-Labarthe veröffentlichten Schriften heißt es in seinem Buch *Von einer Gemeinschaft, die sich nicht verwirklicht*: „Das wichtigste und mühevollste Zeugnis der modernen Welt umfasst vielleicht alle anderen Zeugnisse [...]: Es ist jenes, das von der Auflösung oder dem Zerfall der Gemeinschaft zeugt, davon, wie sie sich disloziert oder in Flammen aufgeht.“⁵⁶ Damit umreißt er das Feld, in dem er sich als Philosoph gedanklich bewegt.

Nancy ging es nicht um die eine oder andere Art der Betrachtung politischer Gegebenheiten. Ebenso ging es ihm nicht um einen politischen Entwurf, der in einen Horizont einzuschreiben wäre. Es ist nicht das Faktum des Staates, das realisierte Zusammenleben der Menschen innerhalb einer gegebenen und institutionell verfassten Gemeinschaft, oder ein dem Menschen innewohnender Drang zur Sozialität, von dem Nancy in seinem Buch ausging. Hingegen war es die Auflösung des gemeinschaftlichen Zusammenlebens, mit der sich Nancy beschäftigte, mit jenem Zerfall, von dem die moderne Welt Zeugnis gibt. Die Auflösung des Zusammenlebens ist jedoch nichts, was den Menschen äußerlich zustoßt, vielmehr ist es eine Auflösung, die dem Mitsein als Entzug von Mitsein zugehörig ist. Im Text kommt er dabei auf Rousseau, Hegel, Marx, Heidegger, Bataille, aber auch auf Sartre zu sprechen.

So ist das Politische – die Gemeinschaft als auch deren Zerfall – für Nancy keine Frage nach der besten Regierungsform: jene Frage, die sich schon Sokrates stellte und später Vertreter und Vertreterinnen der Politischen Philosophie. Das Politische ist für Nancy auch keineswegs eine Frage nach dem, was der Mensch existenziell braucht und aufgrund seiner Hilflosigkeit und Verletzlichkeit benötigt. Auch in der Auseinandersetzung mit dem Totalitarismus, samt seiner Gewalt und Tyrannei, ging es für Nancy um eine ontologische Frage, also keinesfalls um das Problem einer schlechten Wahl, die von den politischen Subjekten oder den Angehörigen des politischen Raumes besser zu treffen (gewesen) wäre. Der Totalitarismus ist vielmehr, wie das Politische überhaupt, ein ontologisches Problem, das auf den Entzug des Politischen hinweist. Oder anders gesagt: Sein ist stets Mitsein, und deshalb ist das Politische eine ontologische Frage.⁵⁷ Zum

56 Nancy 2018, S. 7.

57 Bei Devisch heißt es: „For Nancy, *being is with*. The primal ontological conditions of our community aren't conceived as the One, the Other or the We, but as the *with*, *relationality*, and the *between*. The question of being (Seinsfrage) is therefore the question of being-with (Mitseinsfrage).“ Devisch 1999, S. 7 (Hervorhebungen im Original).

Dasein wird kein Mitsein addiert, damit es in der Welt ist. Nancy schrieb: „Das Mit-sein lässt sich nicht ans Da-sein anfügen: aber da sein ist mit sein [...]“.“⁵⁸

Mit Bezug auf eine anders verlaufende Heidegger-Rezeption durch Levinas und Blanchot lässt sich jedoch auch formulieren, dass das Sein bei Nancy nicht einer voranfänglichen Destruktion durch ethische oder moralische Ansprüche ausgesetzt ist. Vielmehr ist bei Nancy das Sein selbst wesentlich ein Entzug von Sein. Hamacher wies auf diese ursprüngliche Aufgabe und Aussetzung des Seins⁵⁹ hin, die weder auf eine Entscheidung zum Sein, noch auf eine Entscheidung zum Nicht-Sein hinausläuft⁶⁰ und sprach die Frage nach einer Politik der *Oukratie* an: „a politics of the Or of democracy – one can read or not read this word – an *Or-cracy* [eine *Oukratie*]“.“⁶¹ Nur als diese Gemeinschaft ohne Gemeinschaft, nur als dieses Mitsein ohne Mitsein, ist das Sein (ohne ein Sein) ein *ethos* und ist das Sein (ohne ein Sein) ursprünglich ethisch. Critchley resümiert: „Ontology is ethical, ethics is ontological.“⁶²

Nancy wies schon zu Beginn des Buches *Von einer Gemeinschaft, die sich nicht verwirklicht* darauf hin, dass einerseits die Frage nach der Gemeinschaft aus einem christlich-romantischen Bewusstsein entsprang und nostalgisch als Verlust einer anfänglich verlorenen Gemeinschaft verklärt wurde. Andererseits war es Rousseau, der ein „Bewusstsein von einem (vielleicht irreparablen) Bruch dieser Gemeinschaft“⁶³ verspürte. Andere Theorien des Politischen beinhalteten vor und nach Rousseau entweder Staatsmodelle oder Gesellschaftskonzepte, die

58 Nancy 2012a, S. 146. Vgl. hierzu Critchley 1999, S. 64.

59 Vgl. Nancy 1983, insbesondere S. 24f. Dort heißt es: „Das Sein ist keiner Ursache, keinem Beweger, keinem Prinzip anvertraut; nicht ist es seiner eigenen Substanz, noch seiner eigenen Subsistenz überlassen. Es ist – aufgegeben.“

60 Hamacher sprach im Zusammenhang mit seiner Lektüre von Nancys Auslegung der Seinsentschlossenheit bei Heidegger von einer „Ornative“, einer Ver-oder-ung des Seins. Hamacher 1994, S. 117. Vgl. auch Hamacher 1993. Woanders heißt es: „Every decision and especially that one which Heidegger calls the *original* and the *own* moves before the question *Either or or or* [Entweder oder oder oder]; therefore it does not move in a binary oppositon, but at all events moves up it and can only move in this way at all and be the movement of *Dasein* as the opening up of *its* Being.“ Hamacher 1997, S. 55.

61 Hamacher 1997, S. 60 (Hervorhebungen im Original).

62 Critchley 1999, S. 65. Nancy ging später in dem Buch *Das nackte Denken* auf den Zusammenhang von Ontologie und Handlung bzw. Ethik ein. Vgl. Nancy 2014a, S. 103ff.

63 Nancy 2018, S. 19.

bestmöglich – effektiv, machtpolitisch und ökonomisch – ausgestaltet sein sollten. Mit diesen Konzepten sollte die Souveränität des politischen Raumes, bei einer gleichzeitigen Ausgewogenheit gesellschaftlicher Ansprüche der einzelnen Gruppen und Individuen, gewahrt bleiben.⁶⁴

Während in der Gegenüberstellung von Gemeinschaft und Gesellschaft bzw. Staat, die Gemeinschaft stets nach dem Modell der Familie, einer verwandtschaftlichen Liebe oder einer grundsätzlich vertrauensvoll kommunikativen Beziehung dargestellt wird, werden die Gesellschaft wie der Staat als Zusammenschlüsse von Individuen zur Verteilung von Gewaltverhältnissen und zur Regulierung von Anerkennungen und Bedürfnissen betrachtet. Allerdings kommentierte Nancy die in den Sozialwissenschaften kolportierten Vorstellungen von einer verlorengegangenen und zerstörten Gemeinschaft, auf der die Modelle von Gesellschaft und Staat aufbauen, und merkte an, dass diese falsch sind: „*Die Gemeinschaft hat nicht stattgefunden [...] Sie hat nicht bei den Guayaqui-Indianern stattgefunden und genauso wenig in irgendeinem Zeitalter der Hütten, sie hat nicht im hegelschen ‚Geist eines Volkes‘ stattgefunden und auch nicht in der christlichen Agape. Die Gesellschaft ist nicht – zusammen mit Staat, Industrie, Kapital – gekommen und hat eine frühere Gemeinschaft aufgelöst. [...] Die Gesellschaft ist nicht auf den Trümmern einer Gemeinschaft entstanden. Sie ist im Verschwinden oder im Bewahren dessen entstanden, was – ob Stämme oder Reiche – vielleicht genauso wenig Bezug zu dem hatte, was wir ‚Gemeinschaft‘ nennen, wie zu dem, was wir ‚Gesellschaft‘ nennen. Und daher ist die Gemeinschaft bei weitem nicht das, was die Gesellschaft zerbrochen oder verloren hätte, sondern das, was von der Gesellschaft her zu uns kommt – Frage, Erwartung, Ereignis, Imperativ –, was uns von ihr her widerfährt.*“⁶⁵

Gemeinschaft ist weder etwas, was uns mit der Zeit verloren ging oder abhandenkam, noch wurde diese ursprüngliche Form des Zusammenlebens durch äußere Einwirkungen oder durch Interventionen zerstört. Eine Gemeinschaft, deren Verlust wir betrauern können, gab es nie. Dennoch ist der Entzug, der sogenannte Verlust der Gemeinschaft, eine Erfahrung, die wir gemeinsam machen.⁶⁶ Der Verlust von und der Mangel an einer sogenannten ursprünglichen und natürlichen Gemeinschaft ist *common sense*. In nichts scheint der Gemeinsinn mehr zu kulminieren, wie in diesem Verlust. Nancy stellte diese paradoxe Argumentation auch in seinen späteren Untersuchungen zur Gemeinschaft heraus. In dem

64 Morin verwies hierzu in ihrem Kommentar zu Nancy auf Arbeiten von Tönnies und Weber. Vgl. Morin 2012, S. 74f. Vgl. ebenso Tönnies 2005 und Weber 2002.

65 Nancy 2018, S. 22f (Hervorhebungen im Original).

66 Vgl. Morin 2012, S. 75f.

Artikel *Of Being-in-Common* insistierte Nancy auf die paradoxe Logik des Mitseins und des Zusammenlebens und schrieb: „We are in common, with one another. What do [sic!] this *in* and this *with* mean? [...] *With, together, or in common* obviously do not mean *in one another*, nor do they mean *in each other's place*. That would imply an exteriority. (Even in love, one is *in* the other only outside the other. The child *in* its mother is also exterior in that interiority, although in quite another way. And in the most assembled crowd, one is not in the place of the other.) But *with* does not mean *next to*, or *juxtaposed*, either. The logic of the *with* – of the being-with, of the Mitsein that Heidegger makes contemporary and correlative with the Dasein – is the singular logic of an inside-outside. It is perhaps the very logic of singularity in general.“⁶⁷ Etwas später heißt es im Text: „Nothing is more common than being: it is the self-evidence of existence. Nothing is more uncommon than being: it is the self-evidence of community.“⁶⁸

In Anknüpfung an Heideggers Terminus *Dasein* – ein Dasein, das als ein Mitsein stets ein Zusammensein mit Anderen ist⁶⁹ –, entfaltete Nancy sein Verständnis von der Gemeinschaft an den Präpositionen *mit*, *zu*, *in*, *bei* usw. Das, was Gemeinschaft ausmacht, ist, dass sie sich nicht als eine Gemeinschaft von Subjekten ausweist, die durch ein (geistiges, symbolisches oder natürliches) Band miteinander verknüpft in Beziehung stehen: Ein Band, das nichts weiter als eine Technik des Ökonomischen, der Anerkennung oder des Sozialen wäre. Für Nancy ist die Gemeinschaft hingegen die Beziehung selbst, die kein Band zwi-

67 Nancy 1991b, S. 6 (Hervorhebungen im Original).

68 Nancy 1991b, S. 8.

69 Dasein ist Mitsein, ein Zusammensein mit Anderen. Nur in diesem Sinne ist das Dasein ein In-der-Welt-Sein. Dabei geht es ausschließlich um den eigenen Tod im Zusammensein mit Anderen oder wie es bei Heidegger heißt, um den *jemeinigen* Tod des Mitseins. Nach Heidegger ist das Dasein ausschließlich ein Vorlauf zum eigenen Tod. Das Dasein leidet weder unter seinen Mitmenschen, noch kann das Dasein den Tod eines Anderen sterben. (Vgl. Heidegger 1984, S. 240.) Das Schicksal des Daseins ist Mitsein zu sein und nur in dem Sinne trägt es Sorge um sein In-der-Welt-Sein. Im Gegensatz hierzu betonte Sartre, dass für ihn die Anderen die Hölle sind, da sie die Freiheit des Subjekts bedrohen („Die Hölle, das sind die anderen.“ Sartre 1991, S. 59). Während Heideggers Dasein sich in der ontologischen Analyse allenfalls – wenn auch in abgründig radikaler Weise – der Alltäglichkeit aussetzt (Vgl. Heidegger 1984, S. 114ff), wird die notwendige Einschränkung der Freiheit bei Sartre zu einem existenziellen Akt menschlichen Leidens.

schen zwei Subjekten, sondern als Beziehung zugleich Kluft und Entfernung ist. Die Gemeinschaft, das Miteinandersein, ist das *Mit*, das *Zu*, das *In* und das *Bei*.

Auch wenn wir die Erfahrung vom Verlust der Gemeinschaft machen, so können wir diese Erfahrung nur gemeinsam machen. In diesem Sinne ist der Entzug von Mitsein jene Erfahrung, die erst eine Gemeinschaft ausmacht. Eine Gemeinschaft gibt es nur insofern, als sie nie stattfindet und nie stattgefunden hat. Eine innige Gemeinschaft, eine totale und geschlossene Gemeinschaft, oder auch eine natürliche, übersichtliche und abzählbare Gemeinschaft, gab es niemals, und wird es künftig nicht geben können. In dem Sinne ist die Totalität des Seins als Mitsein eine ontologische Unmöglichkeit. Mitsein ist ~~Mitsein~~. Gemeinschaft ist so verstanden die Erfahrung einer Unterbrechung von Kommunion und Kommunikation. Oder anders gesagt: Die Kommunikation der Gemeinschaft ist der Abbruch einer kommunikativen Bindung. Das *Mit* bei Nancy ist wesentlich ein Nicht-Mit. Das *com* der Kommunikation und der Kommunion ist wesentlich eine Unterbrechung des Verbindlichen und der Verschmelzung. Morin kommentierte hierzu: „Now, Nancy will argue that this is the only possible community, that is, the community that experiences its own absence, or the absence of fusion and communion. Community is the experience of the interruption of communion.“⁷⁰

BATAILLE UND BLANCHOT

Bevor Nancy in dem Buch *singulär plural sein*⁷¹ den Versuch unternahm, Heideggers Sein und Zeit umzuschreiben, indem er nicht das Sein oder das Dasein, sondern das Mitsein in seiner Zeitlichkeit als ursprünglich und vergessen beschrieb,⁷² setzte er sich in dem Buch *Von einer Gemeinschaft, die sich nicht verwirklicht* intensiv mit Bataille auseinander.

An den Beginn seiner Reflexionen zu Bataille stellte Nancy abermals Überlegungen zu Heidegger. In seinen Notizen heißt es, dass Heideggers „Vision eines Volkes und eines Geschicks“⁷³ zu jener Denkfigur gehörte, die die innige

70 Morin 2012, S. 76.

71 In der Vorbemerkung zum Buch *singulär plural sein* heißt es: „Der Text verschweigt den Anspruch nicht, die gesamte *prima philosophia* neu aufrollen zu wollen, indem er ihr das *singulär Plurale* des Seins als Grundlegung gibt.“ Nancy 2012a, S. 13 (Hervorhebungen im Original).

72 Vgl. Devisch 1999, S. 3. Vgl. ebenso Critchley 1999, S. 54.

73 Nancy 2018, S. 28.

Beziehung von Gemeinschaft und Tod hervorhebt. Darüber hinaus gehörte es zu Heideggers Identifizierung des Mitseins als Volk, den Tod und den Verlust von Mitgliedern der Gemeinschaft als Kristallisationspunkte der Gemeinschaft zu verstehen. So gesehen ist Heidegger eben jener Denktradition zuzuordnen, die dem Tod einen Sinn abgewinnt, den Tod in einer Figur des „Heils“ aufgehen lässt und den Tod des Einzelnen als ein Opfer beschreibt, das sich für die Gesamtheit der Gemeinschaft hergibt. Seit Anfang der 1980er Jahre wies Nancy wiederholt auf diese Konstellation von Dasein, Mitsein, Volk, Geschichte, Schicksal und Geschick hin, die Heidegger in dem Buch *Sein und Zeit*, insbesondere im §72, beschrieb. Nach Nancy war diese entscheidend für Heideggers Weg hin zu einer nationalsozialistischen Gesinnung.⁷⁴

Nancy stellte hingegen heraus: Die Gemeinschaft „ist an ihm [dem Tod; Anm.d.V.] jedoch nicht ausgerichtet wie an ihrem Werk. Genauso wenig wie die Gemeinschaft ein Werk ist, macht sie aus dem Tod ein Werk.“⁷⁵ Weder der Staat, die Gesellschaft, noch die Gemeinschaft sind jene Werke, die sich aus der Sterblichkeit ihrer Individuen erschließen. Weder resultiert aus der Sterblichkeit der Individuen jenes Projekt, das per Vertragsschluss oder aus einer Bewegung der Vernunft heraus die Form eines Staates annimmt, noch verwandelt sich im Opfer des Einzelnen die Endlichkeit des Individuums in eine allgemeine und zugleich konkrete Freiheit, die für Hegel der Staat war.⁷⁶ In Batailles Schriften fand Nancy ein Denken, das den Tod als jene Unmöglichkeit beschreibt, die ein Einswerden der Gemeinschaft ursprünglich verhindert. Eindringlich hob Nancy hervor, dass sich im Sterben die tote Existenz nicht in ein Opfer verwandelt. Nancy sprach hierbei von einer nicht zu opfernden Existenz. Das Dasein (d.h. das Mitsein und der Mensch) ist keine Existenz, die im Tod die Souveränität einer politischen Gemeinschaft erzeugt. Der Tod erzeugt nichts.⁷⁷

74 Nancy 2015b, S. 27.

75 Nancy 2018, S. 28.

76 Vgl. Hegel 1970, S. 406.

77 Agamben kritisierte Nancys Auslegung der batailleschen Begriffe Opfer und Exzess, um seinen eigenen Begriff von der Souveränität (wie auch seinen Begriff vom Ausnahmezustand) zu rechtfertigen. Agamben schrieb in dem Buch *Homo sacer* hierzu: „Es ist das Verdienst von Jean-Luc Nancy, die Doppeldeutigkeit von Batailles Opferdenken aufgedeckt und den Begriff einer *nicht opferbaren Existenz* mit Nachdruck und gegen jede Opferversuchung formuliert zu haben. Doch wenn unsere Analyse wirklich ins Schwarze trifft und Batailles Definition der Souveränität durch die Überschreitung dem tötbaren Leben im souveränen Bann unangemessen bleibt, dann genügt der Begriff der *Nichtopferbarkeit* ebensowenig, um mit der Frage der

Aber dennoch ergaben sich für Nancy durch Batailles Untersuchungen zur Souveränität, zum Politischen und zur Gemeinschaft Zugänge, die die untrennbare Verbundenheit von Tod und Gemeinschaft herausstellen und offenbaren, auch wenn es Bataille vermied, die Gemeinschaft als ein entworfenes, projektiertes oder vollendetes Werk zu betrachten. In diesem Zusammenhang hob Nancy hervor, dass sich mit der Sterblichkeit und letztlich mit dem Tod des Einzelnen eine Gemeinschaft der Überlebenden zeigt: Einerseits eine Gemeinschaft jener, die den Tod des Einzelnen überleben, andererseits bildet die Gemeinschaft ein Zusammensein, das mit seiner Gründung unvollständig ist und bleiben wird: der Exzess der Gemeinschaft. Die Verbliebenen sind angesichts der Sterbenden von einer Intensität des Todes durchdrungen, die die Gemeinschaft mit einem Verlust an eben dieser Gemeinschaft erzeugt. So steht am Ursprung der Gemeinschaft der Verlust von Gemeinschaft. Nancy verwies in diesem Zusammenhang auf eine Textstelle bei Bataille, in der es heißt: „Sieht er seinesgleichen sterben, kann ein Lebender nur noch *außer sich* weiter bestehen.“⁷⁸

Die Gemeinschaft ist jener Ort, der den Menschen ihre Endlichkeit zur Darstellung bringt und den unvermeidbaren Exzess sichtbar macht.⁷⁹ Jede Gemeinschaft ist so verstanden ein Ort, an dem die Endlichkeit jedes singulären Menschen, dessen Sein-zum-Tod, ausgestellt und zur Darstellung gebracht wird. Das, was eine Gemeinschaft teilt und mitteilt, sind keine Informationen und kein Wissen über bestimmte Sachverhalte und Dinge. Die Gemeinschaft ist jener Ort, an dem jeder singuläre Mensch das Schicksal der Endlichkeit, den Abgrund des Seins-zum-Tode teilt und somit nichts teilt. Nancy schrieb: „[D]ie Gemeinschaft *ist* das ekstatische Bewusstsein der Nacht der Immanenz, insofern ein solches Bewusstsein die Unterbrechung des Selbstbewusstseins ist.“⁸⁰

Gewalt in der modernen Biopolitik fertig zu werden. Denn der *homo sacer* ist eben nicht opferbar und darf dennoch von jedem getötet werden.“ Agamben 2002, S. 123. Entgegen einer Neu- und Umformulierung der Souveränität, wie sie zum Beispiel von Agamben in der Relektüre von Schmitt und Foucault betrieben wurde, beharrten Nancy wie Derrida auf einer Unmöglichkeit von Souveränität.

78 Nancy 2018, S. 30 (Hervorhebungen im Original). Blanchot zitierte in seiner Entgegnung zu Nancy dieselbe Textstelle aus Batailles Schriftfragment *La limite de l'utile*. Vgl. Blanchot 2007b, S. 22. Im Original bei Bataille heißt es: „S'il voit son semblable mourir, un vivant ne peut plus subsister que *hors de soi*.“ Bataille 1976, S. 245 (Hervorhebungen im Original).

79 Vgl. Nancy 2018, S. 29.

80 Nancy 2018, S. 36 (Hervorhebungen im Original).

Es gibt kein einzelnes Wesen, ohne dass es nicht schon andere Wesen gibt. Das „endliche Sein [präsentiert sich] stets gemeinsam“.⁸¹ Auch wenn der Mensch allein und einsam ist, gibt es und gab es andere Menschen und andere Wesen. „Wir erscheinen gemeinsam: wir kommen zusammen in die Welt [...]. Es gibt kein Zur-Welt-Kommen, das nicht grundsätzlich *gemeinsam* wäre.“⁸² Für den Menschen gibt es immer schon die anderen Menschen, eine Gemeinschaft, in der er ekstatisch und endlich existiert.⁸³ In diesem Sinne ist die Gemeinschaft der Ort des Anfangs und der Geburt wie auch das Vergessen all dessen. Sie ist aber ebenso der Ort des Abschieds, der Trauer und der Sorge. Nancy sprach von einer dreifachen Trauer, die auf unsere Endlichkeit bezogen ist: „die Trauer um den Tod des anderen, die Trauer um meine Geburt und die Trauer um meinen Tod.“⁸⁴

Die Gemeinschaft mit den Anderen zeigt jedem einzelnen Menschen seine unerfahrbare und zugleich unwiederholbare Geburt wie auch seinen unüberwindbaren Tod. Die Gemeinschaft ist also keine beschränkte, die im Verhältnis zu ihrer idealen Form begrenzt ist, vielmehr ist sie eine Gemeinschaft der Endlichkeit und Immanenz, die ursprünglich unvollständig und fragmentiert ist. Sie ist eine Gemeinschaft der Geburt und des Sterbens, eine transzendierende Immanenz, eine Immanenz des Exzesses, eine Gemeinschaft, die sich selbst fremd und unabgeschlossen ist. Für Nancy ist die Gemeinschaft also keine Gemeinschaft freier Subjekte, die sich in ihrem Willen zusammenfinden oder eine Gemeinschaft von Individuen, die kulturell zusammengehören. Für ihn ist die Gemeinschaft auch kein Resultat, das sich aus einem souveränen Akt generiert. Die Gemeinschaft ist nach Nancy vielmehr ein Moment des Exzesses der Überlebenden, deren Gemeinschaft sich natologisch wie thanatologisch darstellt. Nancy formulierte: „Die Endlichkeit erscheint mit, das heißt wird exponiert: das ist das Wesen der Gemeinschaft.“⁸⁵

Im Fortgang seiner Ausführungen gab Nancy an, dass Batailles Besorgnis um das Politische aus der bitteren Erfahrung mit einem seiner Ansicht nach verratenen Kommunismus herrührte.⁸⁶ In Folge dieser Erfahrung beschäftigte sich Bataille mit den Begrifflichkeiten der politischen Souveränität, führte eine intensive Auseinandersetzung mit Kojèves und Hegels Begriff der Negativität, grün-

81 Nancy 2018, S. 50.

82 Nancy 1994a, S. 170 (Hervorhebungen im Original).

83 Vgl. Nancy 2018, S. 50.

84 Nancy 2018, S. 53.

85 Nancy 2018, S. 51.

86 Vgl. Nancy 2018, S. 30f.

dete die geheime *Acéphale*-Gesellschaft und setzte sich mit der Bedeutung der Opferung und des Opfers innerhalb des Politischen auseinander. Nancy ging im Verlauf seiner Ausführungen in deutliche Distanz zu Bataille und warf ihm vor, am nostalgischen Begriff einer verlorenen Gemeinschaft festzuhalten. Auch wenn Bataille die Bedeutung des Opfers für das Politische bei Hegel und Kojève kritisierte und seine Relevanz für das Politische neu formulierte, so blieben seine Arbeiten zur Gemeinschaft für Nancy zu stark auf Motive des Heiligen und der Opferung fixiert,⁸⁷ um sich von traditionellen Vorstellungen der Gemeinschaft zu lösen.

Trotz dieser Fixierung auf das Heilige und auf das Opfer, die für Nancy unannehmbar war, stellte Batailles ausführliche Beschäftigung mit dem menschlichen Opfer und der Selbstopferung der Souveränität die Bedeutung des Teilens des Todes mit den Anderen und die exponierte Kommunikation eines endlichen und grundlosen Mit-Seins heraus. Mit dem Teilen des Todes, mit dem Teilen von Nichts, ein Teilen, das nichts Substanzielles, kein Etwas und somit nichts Gemeinsames teilt, ist nach Nancy jede Gemeinschaft unweigerlich unvollständig. Auf der Grundlage dieser Auseinandersetzung, die Bataille über die Begrifflichkeiten Hegels und Kojèves führte, beschrieb Nancy eine Negativität, die sich nicht in eine Positivität höherer Ordnung dialektisch übersetzen, erarbeiten oder durcharbeiten lässt. Bataille sprach von einer „arbeitslosen“ und „unbeschäftigten“ Negativität: von einer Negativität ohne Verwendung,⁸⁸ eine Negativität des Todes, die sich nicht in eine symbolische Ordnung, in ein Werk oder in eine sinnvolle Handlung übertragen lässt. Er sprach von dieser Negativität als einer ohne Zweck und Anwendung. Blanchot bezeichnete diese Negativität, die Hegel und Kojève noch fremd war, als eine absolute, als eine Entwerkung und nicht-arbeitende Negativität. Nancy formulierte mit Bezug auf diese Diskussion: „Man produziert sie [die Gemeinschaft; Anm.d.V.] nicht, man macht ihre Erfahrung (oder ihre Erfahrung macht uns) als Erfahrung der Endlichkeit. Die Gemeinschaft als Werk oder die Gemeinschaft durch die Werke würde unterstellen, dass das gemeinsame Sein als solches objektivierbar und produzierbar ist (in Orten, Personen, Gebäuden, Diskursen, Institutionen, Symbolen: kurz, in Subjekten).

87 Vgl. Nancy 2018, S. 32, ebenso Nancy 2002. Vgl. hierzu den Aufsatz *Hegel, der Tod und das Opfer* (Bataille 2018a) wie auch Nancys Aufsatz *The Unsacrificeable* (Nancy 1991a).

88 Vgl. Bataille 2012a, S. 75ff. Im Original bei Bataille heißt es: „Si l'action (le faire) est - comme dit Hegel - la négativité, la question se pose alors de savoir si la négativité de qui n'a plus rien à faire disparaît ou subsiste à l'état de *négativité sans emploi*.“ Bataille 1997b, S. 131f (Hervorhebungen im Original).

[...] Die Gemeinschaft hat notwendig in dem statt, was Blanchot *le désœuvrement* genannt hat, Entwerkung, Nicht-am-Werk-Sein, Werklosigkeit. Diesseits oder jenseits des Werks, das, was sich vom Werk zurückzieht, was nichts mehr mit der Produktion oder der Vollendung zu tun hat, sondern was in Richtung Unterbrechung, Fragmentierung, Schweben oder Einhalt geht. Die Gemeinschaft ist aus der Unterbrechung der Singularitäten gemacht, oder aus dem Einhalt, der die singulären Daseine *sind*. Sie ist nicht ihr Werk und sie hat sie nicht als ihre Werke, genauso wenig wie die Kommunikation ein Werk ist, ja nicht einmal eine Operation singulärer Daseine: denn sie ist einfach ihr Sein – ihr Sein, das auf seiner Grenze innehält. Die Kommunikation ist die Entwerkung des gesellschaftlichen, ökonomischen, technischen, institutionellen Werks.“⁸⁹

So ist für Nancy, wie bereits erwähnt, das Mitsein keine Gemeinschaft von Subjekten, die kommunizieren, um Nachrichten und Informationen miteinander auszutauschen, sich gegenseitig anzuerkennen oder Verträge untereinander abzuschließen. Vielmehr ist das Mitsein die Mit-Teilung des Todes, das Teilen dessen, was sich nicht kommunizieren lässt: Der Tod des Anderen. Um jene Präsentation der Gemeinschaft zu beschreiben, auf die Nancy bei Bataille zurückgriff, sprach er von der entwerkten Gemeinschaft, einem Terminus, den er von Blanchot entlehnte.

Trotz dieser Referenz auf Blanchot zog Nancys Buch *Die undarstellbare Gemeinschaft* mit seinem Erscheinen unabsehbare und zum Teil heftige Resonanzen nach sich. Zu den wichtigsten Kritikern, auf die Nancy später reagierte, gehörten Derrida, Badiou und insbesondere Blanchot. Nancy vermerkte hierzu: „Von mehreren Seiten her sah ich von dem Gebrauch des Wortes *Gemeinschaft* Gefahren ausgehen: Unweigerlich klingt es von Substanz und Innerlichkeit erfüllt, ja aufgebläht; recht unvermeidlich hat es eine christliche Referenz (geistige oder brüderliche, kommunielle Gemeinschaft) oder eine im weiteren Sinne religiöse (jüdische Gemeinschaft, Gemeinschaft des Gebets, Gemeinschaft der Gläubigen – *’umma*); es wird zur Bekräftigung vorgeblicher *Ethnizitäten* verwendet – all dies konnte nur Warnung sein.“⁹⁰ In der dazugehörigen Fußnote ist notiert: „Sehr rasch sind Einwände oder Warnungen, selbst freundschaftliche gekommen wie jene Derridas, der sich in diesem Punkt gegen Blanchot und mich zusammen wandte, oder wie jene Badiou, der forderte, *Gemeinschaft* durch *Gleichheit* zu ersetzen.“⁹¹

89 Nancy 2018, S. 55 (Hervorhebungen im Original).

90 Nancy 2007, S. 30f (Hervorhebungen im Original).

91 Nancy 2007, S. 30f (Hervorhebungen im Original).

Blanchot antwortete auf Nancys Buch mit der Publikation *Die uneingestehbare Gemeinschaft*. In dieser hielt Blanchot fest, dass Nancy die Gemeinschaft weder als ein Objekt, noch als eine Tatsache oder eine gegebene Struktur beschreibt. Nach Nancy behauptet sich die Gemeinschaft als ein „[...] Ort – der Nichtort –, an dem nichts festzuhalten ist, geheimnisvoll darin, kein Geheimnis zu haben“.⁹² Die Gemeinschaft ist kein Werk, sie ist werklos und entwerkt. Dennoch mahnte Blanchot Nancy zur Vorsicht und forderte ihn auf, „[...] nicht bei der Negation der kommunialen Gemeinschaft zu verharren und weiter über diese Negativität hinaus zu denken, auf ein Geheimnis des Gemeinsamen hin, das kein gemein(sam)es Geheimnis ist.“⁹³

Entgegen Nancy stellte Blanchot in Aussicht, den Begriff der Gemeinschaft und der mit ihr verbundenen Geheimnislosigkeit, fallen zu lassen und schrieb: „Wenn aber die Beziehung des Menschen zum Menschen aufhört, eine Beziehung des Gleichen zum Gleichen zu sein, sondern den Anderen als einen Unbeugsamen einführt, der sich in seiner Gleichheit stets asymmetrisch zu dem verhält, der ihn in Betracht zieht, dann setzt sich eine ganz andere Art der Beziehung durch und erzwingt eine andere Gesellschaftsform, die man kaum noch wagen wird, *Gemeinschaft* zu nennen. Oder man wird es gutheißen, sie so nennen, und sich dabei fragen, was auf dem Spiel steht in der Idee einer Gemeinschaft und ob diese nicht, habe sie nun existiert oder nicht, stets am Ende die *Abwesenheit* der Gemeinschaft.“⁹⁴

Nancy rekapitulierte: „Die Antwort ergriff mich, zuallererst weil die von Blanchot solcherart gezeigte Aufmerksamkeit die Bedeutung des Motivs bewies, nicht nur für ihn, sondern durch ihn für alle, die eine zwingende, gewaltsame Notwendigkeit verspürten [...]. Mich hatte jedoch auch die Tatsache ergriffen, daß die Antwort Blanchots zugleich ein Echo war, ein Wiederhall und eine Replik, ein Vorbehalt und in gewisser Hinsicht ein Vorwurf. Ich habe diesen Vor-

92 Blanchot 2007b, S. 39.

93 Nancy 2007, S. 30.

94 Blanchot 2007b, S. 12 (Hervorhebungen im Original). Einen Überblick über die Antworten und Entgegnungen, die zwischen Nancy und Blanchot gewechselt wurden, gab Bird. Er stellte den instruktiven Charakter der Diskussion zwischen Blanchot und Nancy heraus. Vgl. hierzu Bird 2008, insbesondere S. 7f. Hingegen stellte Bernasconi die Argumente, die von Blanchot und Nancy zur Begrifflichkeit der Gemeinschaft ins Spiel gebracht wurden, polarisierend einander gegenüber. Vgl. Bernasconi 1993, insbesondere S. 7.

behalt oder Vorwurf nie völlig aufgeklärt, weder in einem Text, noch für mich selbst, noch in der Korrespondenz mit Blanchot.“⁹⁵

VON DEN KNOTEN DES POLITISCHEN HIN ZUR DEMOKRATIE

Nach den Diskussionen um den Gebrauch des Begriffs *Gemeinschaft*, zog es Nancy vor, vom Zusammen-Sein oder vom Mitsein, vom Band und von Knoten zu sprechen.⁹⁶ So heißt in dem Buch *Der Sinn der Welt*: „Das Politische ist der Ort des Im-Gemeinsamen [l'en-commun] als solchem. Oder auch der Ort des *Zusammen-Seins*.“⁹⁷

Wie schon zu Zeiten der Zusammenarbeit mit Lacoue-Labarthe und in *Die undarstellbare Gemeinschaft*, blieben auch in den darauffolgenden Jahren die zentralen Motive seiner Publikationen jene, in denen es um das Zusammensein, die Auseinandersetzungen mit dem Totalitarismus, mit einer Politik souveräner Subjekte, mit den Voraussetzungen einer politischen Theologie ging, die trotz sublimer Säkularisierungen theologisch blieb.

Nancy griff in diesen Überlegungen Schmitts zentrale These der *Politischen Theologie* auf, die besagt, dass „[a]lle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre [...] säkularisierte theologische Begriffe“⁹⁸ sind. Dabei stellte Nancy jedoch in Abrede, dass es je einen historischen Augenblick gab, und sei es die Hinrichtung von Ludwig XVI., in dem die theologisch-politische Transzendenz aufgegeben und säkularisiert wurde, um eine Politik der Trauer bzw. Melancholie auszubilden.⁹⁹ Entgegen der Proklamation einer negativen Theologie des Politischen, ging es Nancy um den Gedanken eines verweltlichten Zusammenseins.

Mit Bezug auf Schmitts Kritik am Vertragsmodell bei Rousseau räumte Nancy ein, dass die Vertragstheorie unzureichend ist. Für ihn ist sie geradezu dürftig, weil sie für das Knüpfen des sozialen Bandes der Ur-Verfassung die Subjekte des Vertrags voraussetzen muss.¹⁰⁰ Um den Gedanken eines verweltlichten Zusammenseins zu denken, muss das soziale Band als ein zu knüpfendes Band verstanden werden und nicht als ein schon geknüpftes Band. Nancy fuhr

95 Nancy 2007, S. 27f.

96 Nancy 2007, S. 30.

97 Nancy 2014b, S. 127 (Hervorhebungen im Original).

98 Schmitt 1990, S. 49. Vgl. hierzu Nancy 2014b, S. 131f.

99 Vgl. Nancy 2014b, S. 131.

100 Vgl. Nancy 2014b, S. 133f.

dahingehend fort, „den Sinn des *Im-Gemeinsamen* zu denken, weder als Wahrheit eines gemein(sam)en Subjekts noch als einen *allgemeinen*, über die *besonderen* Sinne gesetzten Sinn, sondern im Gegenteil als Abwesenheit eines *allgemeinen* Sinns außerhalb der vielzähligen Singularität so vieler *Sinnssubjekte*“.¹⁰¹

Für Nancy ging es um eine Verweltlichung des Mitseins. Es ging ihm um das Band, das die nackte Existenz ist: Eine Existenz ohne Transzendenz, ohne ein vorausgesetztes Subjekt, ohne eine höhere und jenseitige Souveränität. In *Der Sinn der Welt* entwickelte Nancy ein Denken des Zusammenseins, das die Gemeinschaft allein als ein bloßes Band beschreibt. Ein Band, das nicht weniger, aber auch nicht mehr ist als die Verknüpfung und die Verknotung des Bandes: „All unsere Politiken sind Politiken der Auflösung (von Verknüpfung) in Selbstgenügsamkeit [...]. Es geht also darum, ein Denken (und das heißt, nicht davon zu trennen, eine *praxis*) des *Bandes* als solchem anzugehen. Das *Knüpfen* des Bandes muss an den Schnittpunkt treten, genau an die Stelle der leeren Wahrheit der Demokratie und des exzessiven Sinns der Subjektivität.“¹⁰²

Nancy benutzte viele Synonyme für das Mitsein. Zum einen benutzte er Termini, die in der Politischen Philosophie oder in den Sozialwissenschaften ihre Verwendung finden, wie etwa die *Politeia*, die Gemeinschaft und das Zusammensein. Zum anderen bezeichnete Nancy das Mitsein nur als das Mit, auch als das Band, die Knoten, die Verknüpfungen, die Bindung, die Beziehung und das Zwischen. So verstanden ist das Mitsein weder eine Innerlichkeit noch eine Äußerlichkeit. Das Mitsein als Band ist aber auch kein Ding, keine Sache und kein Gegenstand, das sich gespannt zwischen zwei Subjekten befindet, die jene Eigenschaften besitzen, das Band bedienen, manipulieren und benutzen zu können. Hingegen beschrieb Nancy in *Der Sinn der Welt* das Band als ein unaufhörliches Verknüpfen, das endlos und unentwegt sich in Bezug setzt (ohne bei sich anzukommen): „Das Knüpfen ist nichts, keine *res*, nichts als die Inbezugsetzung, die zugleich Nähe und Entfernung voraussetzt, Anbindung und Entbindung, Verstrickung, Intrige, Ambivalenz.“¹⁰³

Mit der Darstellung der *Politeia* als ein endloses und sich unentwegt verknüpfendes Band, schlug Nancy vor, den Vertrag, den rousseauschen *Contract Social*, „gemäß einem anderen als dem juridisch-kommerzialen Modell zu denken“.¹⁰⁴ Dabei galt es aber nicht nur den Akt der Knüpfung und des Vertragsab-

101 Nancy 2014b, S. 134 (Hervorhebungen im Original).

102 Nancy 2014b, S. 156 (Hervorhebungen im Original).

103 Nancy 2014b, S. 157 (Hervorhebungen im Original).

104 Nancy 2014b, S. 157.

schlusses erneut durchzudenken, sondern auch die Instanzen und Akteure und Akteurinnen des Vertrages einer revidierenden Betrachtung zu unterziehen.

Das Politische, das sich für Nancy dabei ergab, bezeichnete er als eine Politik der Singularitäten, oder als ein *singular plural sein*,¹⁰⁵ und später auch als Demokratie: „Die Politik wäre dann weder eine Substanz noch eine Form, sondern zunächst eine Geste: die Geste selbst des Verknüpfens und Verkettens, von jedem zu jedem, jedes Mal Einmaligkeiten knüpfend (Individuen, Gruppen, Nationen oder Völker), und diese Einmaligkeiten haben nur die Einheit des Knotens, die mit anderem verkettete Einheit, die stets weltweite Verkettung und die Welt, die keine andere Einheit hat. Diese Politik braucht eine ganze Ontologie des Seins als Verknüpfen, genau gesagt vielleicht dieses Äußerste, in dem jede Ontologie sich als solche mit etwas anderem als sie selbst verknüpft.“¹⁰⁶

Der Sinn dieser so verstandenen Gemeinschaft läge nicht in einer ihr zukünftigen Form oder in einem Willen der ihr zugehörigen Subjekte, vielmehr findet das Band seine Bestimmung, indem es sich verknüpft, verkettet und verknotet.¹⁰⁷ Zu dem sich unentwegt und endlos verknüpfenden Mitsein gehört aber auch die stete Umstrukturierung der Verknüpfungen: Die Auflösung von Knoten, die Umleitung, die Verlegung und Verlagerung von Strukturen. Die Verkettungen sind nicht abschließbar. Nancy notierte: „Es ist weniger das bindende Band als das verbindende, es ist weniger das einschnürende als dasjenige, das ein Netz knüpft.“¹⁰⁸

Das Mitsein ist in dem Sinne nicht etwas, das bindet, um sich und seine einzelnen Glieder zu fixieren, sondern das zum Geflecht des sich unentwegt verknüpfenden Bandes gehört, das sich endlos umstrukturiert und stets eine Baustelle ist. Das Band ist ein Band ohne Bindung, das sich stets modifiziert, ohne je eine Form anzunehmen: Ein Band, das weder eine Form besitzt noch sich als ein Werk vervollständigt. Anderorts sprach Nancy mit Bezug auf Rancière und Lefort von einer „Demokratie, die noch zu kommen hat“.¹⁰⁹ Die Zukünftigkeit des Mitseins liegt hierbei jedoch nicht in einer erreichbaren, ereignishaften, stattzufindenden und datierbaren Form von Demokratie, sondern in der stets unabschließbaren Zukünftigkeit einer kommenden Demokratie. Nancy folgerte dennoch: „*In diesem Sinne* kann das politische Erfordernis gar nicht nicht ein Erfordernis der Konfiguration sein, auch wenn es der Figuration/Präsentation eines

105 Vgl. Nancy 2012a.

106 Nancy 2014b, S. 157f.

107 Vgl. Nancy 2014b, S. 159.

108 Nancy 2014b, S. 160.

109 Nancy 2014b, S. 162.

souveränen Körpers widerstehen muss. Die Demokratie kann sich nicht damit zufrieden geben, der Ort einer Exposition auf eine leere Wahrheit zu sein [...]. Die Identitäten müssen *sich schreiben*, das heißt sie müssen sich als Knüpfungen [*nouages*] von Sinn dessen, was keinen identifizierbaren Sinn hat, wissen und praktizieren.“¹¹⁰

DIE TOTENMASKEN DER STADT

In einem kurzen Aufsatz, den Nancy im Jahr 2004 für eine Ausstellung in der französischen Stadt Tourcoing zu den Zeichen der Stadt¹¹¹ anfertigte, sprach er von den Bildern der Stadt, die in Zukunft vergangen und verschwunden sein wird. Die Bilder, die wir in der Ausstellung hätten sehen können, zeigen, wie Nancy schrieb, die „Totenmasken der Stadt“.¹¹² Auf ihnen entdecken wir Villen, Nachbarn, Stadtviertel, Plätze und Monumente, Marktflecken, axonometrische Darstellungen von Städten oder urbane Zonen.

Zumindest auf zweierlei Dinge wollte Nancy mit der Rede von den Totenbildern, mit den Bildern einer zukünftig toten Stadt hinweisen, auf denen wir eben nur die Totenmasken der Stadt sehen: Einerseits lässt sich die Stadt nicht auf eine Struktur reduzieren, die den Bewohnern und Bewohnerinnen Sicherheit gibt und Angenehmes – eine Bleibe, einen Aufenthalt – zur Verfügung stellt. Weder kann die Stadt sie schützen oder Geborgenheit geben, noch lässt es sich in der Stadt wohnen. Für Nancy hatte die Stadt weder etwas mit der Identitätspolitik bzw. mit dem Sicherheitskonzepten einer traditionellen Politischen Philosophie zu tun noch mit dem Wohnen, das durch die Phänomenologie oder auch Heideggers Fundamentalontologie beschrieben wird.¹¹³ Andererseits müssen wir die

110 Nancy 2014b, S. 169 (Hervorhebungen im Original).

111 Die Ausstellung trug den Titel *La Ville qui fait signes* und fand vom 1. Oktober bis zum 6. Dezember 2004 im Studio für zeitgenössische Kunst *Le Fresnoy* statt.

112 Vgl. Nancy 2011a, S. 44.

113 Für Heidegger war das Wohnen in der Differenz von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit auf Seiten der Eigentlichkeit verortet. Nach seinen Hebel- und Hölderlin-Lektüren verband er das Wohnen mit einem heimatlichen Wohnen im Haus des Seins: Wobei nun die Sprache jenes Haus des Seins war, in dem der Dichter hörend wohnt. Zum Begriff des Wohnens ist auf Arbeiten von Heidegger, Bollnow und Guzzoni hinzuweisen: vgl. Heidegger 1985a, S. 139-156, Bollnow 1963, S. 499ff und Guzzoni 1999. Auch Lefèbvre setzte die Stadt und die Urbanisierung der Gesellschaft in Bezug zum Wohnen. Vgl. Lefèbvre 1972.

Stadt ausgehend davon verstehen, wie es bei Nancy heißt, was sie in Zukunft sein wird: Die Stadt wird in Zukunft verschwunden sein. Sie wird in Zukunft nicht das sein, was wir heute als Stadt bezeichnen. Sie wird das überschritten haben, womit wir die Stadt immer in Beziehung setzten: mit der *City*, mit der *civitas*, mit der Bürgerschaft, den Bürgern und Bürgerinnen, mit einer Urbanität, die in ihren *urbs* Bildung und Höflichkeit hervorbrachte, also mit einer Zivilisation und den zu diesem Begriff dazugehörigen Institutionen, Verfahren und Ideen. Die Stadt wird in Zukunft die Idee der Stadt überschritten haben. Nancys Überlegungen zerreißen das Band, das zwischen der Gemeinschaft, der *Politeia*, und den Formen sozialpolitischer Ideen von Bildung, Heimat, Sicherheit und Wohlbefinden geknüpft wurde.

Um zu verstehen, worum es Nancy ging, wenn er von der Stadt sprach, muss berücksichtigt werden, dass die Stadt/die *Polis* der Ort der Gemeinschaft/der *Politeia* ist. Allerdings ist der Ort der *Politeia* nicht mit den Äußerlichkeiten seiner Erscheinung zu verwechseln.¹¹⁴ Die Stadt lässt sich nicht aus der Anzahl und der Zusammensetzung ihrer Bewohner und Bewohnerinnen ermesen. Es sind auch nicht die architektonischen Anlagen – die Stadtmauer, die Marktplätze, die Ansammlung der Bauwerke und die Straßenzüge –, die eine Stadt zur Stadt machen. Ebenso resultiert die Stadt nicht aus dem Schutzbedürfnis ihrer Einwohner und Einwohnerinnen. Sie entsteht nicht aus dem Leiden der Menschen, die sich schützen wollen und Strukturen schaffen, um ihre Furcht voreinander und vor Anderen zu bändigen. Dieser Reichtum, diese Stärke, diese Mauern erschaffen keine Stadt.

Auch wenn es nicht erstaunlich ist, von Nancy zu erfahren, dass es Bilder (Bildnisse und Fotografien) von Städten gibt, so kann es dennoch stutzig machen, wenn es bei ihm heißt, dass diese Bilder die Totenmasken der Stadt zeigen: Bilder mit den Masken einer Stadt, die in Zukunft vergangen sein wird. Ebenso ist es nicht erstaunlich zu vernehmen, dass es in der Zukunft keine Städte mehr geben wird. Die Stadt war von Beginn an ihrer Zersetzung und ihrem Verfall ausgesetzt, und dennoch beheimatete sie unsere Vorstellung von einer zivilen Form des Zusammenlebens. Jedoch zeichnet sich mittlerweile innerhalb der Stadt eine Zerstörung des Stadtraumes an, die sich zwar durch keine pessimistischen Prognosen und durch den Begriff *Urbicide*¹¹⁵ erklären lässt, aber dennoch von uns Menschen fordert, dem nachzugehen, was uns die Stadt durch ihre Korrosion, Verwüstung und Verwandlung zu denken gibt: Diese Idee von Stadt

114 Auf diesen Aspekt wies schon Hegel hin. Vgl. Hegel 1970, S. 401.

115 Vgl. Graham 2010.

verwandelte mit ihrem Zukunftsprojekt die ganze zivile und urbane Welt.¹¹⁶ Es ist eine Stadt, die nun in ihrer weltweiten Urbanisierung als Stadt verschwinden wird.

Für Nancy ist die Stadt der Ort einer Gemeinschaft, der nicht mit den Formen von Gruppen, Gesellschaften oder mit trans- und supranationalen Einrichtungen verwechselt werden darf. Seine Beschäftigung mit der Gemeinschaft war zu allererst der Frage nach dem Ontologischen des menschlichen Zusammenseins gewidmet. Er beschäftigte sich damit, wie sich Gemeinschaft darstellt, wie das Zusammenleben des Menschen, wie das Mitsein und das Sein-in-der-Gemeinschaft zu verstehen ist.

Um Nancys Verständnis von Mitsein zu beschreiben, kann gesagt werden, dass sich der Sinn des Seins teilt, sich mitteilt, sich unentwegt teilt. Mitsein ist das Band der Teilung, die Verknüpfung der Mitteilung, die Verkettung von Knoten, Beziehungen und Verbindungen, aber ebenso das Teilen von Konflikten, Trennungen und Unterbrechungen. Mitsein ist das Teilen mit allen: die gleichzeitige Verknüpfung mit den Toten und Lebenden, mit allen Seienden.¹¹⁷ Das Teilen des Mitseins ist eine „Politik des unablässigen Verknüpfens von Singularitäten miteinander“, ¹¹⁸ eine Aufreihung von Knoten, Verbindungen und Abhängigkeiten, ohne dabei eine Vollständigkeit zu erlangen. Wenn nun die Polis der Ort der Siedlung und des Mitseins ist, so ist sie einerseits die Verräumlichung einer Struktur von Teilen und Kommunikation, die kein gegebenes Band, ob nun als Liebe, Nation, Geist oder Vertrag, voraussetzt.¹¹⁹ Andererseits ist das Mitsein eine Gemeinschaft von Lebenden und Toten, zu der auch die Toten und die Ungeborenen gehören, von Anfang an also auch jene, die nicht dabei sind. In diesem Sinne ist die Gemeinschaft ursprünglich und mit Beginn ihrer Gründung unvollständig. So steht am Ursprung der Gemeinschaft der Verlust derselben.

Die ersten Bilder, die Nancy in seinem Text zur Ausstellung beschrieb, zeigen römische Gutshäuser: Die Villa¹²⁰ ist die erste Totenmaske der Stadt. Im Bild der Villa verdichtet sich das Ländliche. Zum Haus der Familie, *domus*, rücken die Nachbarn auf. Nancy erinnerte hierbei an die Semantik des Wortes Villa, *village* (frz.) und *vile* (frz.), von Dorf, Markt und Stadt.

116 Vgl. Nancy 2011a, S. 92.

117 Vgl. Nancy 2012a, S. 147.

118 Nancy 2014b, S. 157.

119 Vgl. Nancy 2014b, S. 147ff.

120 Vgl. Nancy 2011a, S. 45f.

Auf den nächsten Bildern, die Nancy beschrieb, sind die Nachbarn¹²¹ zu sehen. Die Nachbarschaft ist eine nicht-familiäre Struktur, die trotz der Überschreitung des Familiären eine Distanz zu Regierungsformen, zu politischen Prozeduren und Versammlungen wie zur Bürokratie hält. Die Nachbarschaft gehört nicht der politischen Ordnung an. Weder ist sie Vetternwirtschaft noch eine „Bruderschaft“. Auch die Gemeinsamkeit des familiären Blutes ist ihr fremd. In diesem Sinne ist die Nachbarschaft nicht einem heimatlichen Boden verhaftet, vielmehr ist die Nachbarschaft eine Gegend, in der sich Menschen eine Nähe ohne Intimität teilen.

Es folgen Bilder, die das Viertel¹²² zeigen. Je größer die Stadt ist und je mehr Nachbarschaften sie zählt, umso mehr driftet die Stadt auseinander und bildet unterschiedliche Viertel aus. Die Stadt zerlegt sich selbst, indem sie in ihrer Dehnung disparate Viertel ausformt. Diese fügen in die Stadt wieder jene Differenzen, Lokalisierungen, Rivalitäten und Ungleichheiten ein, die die Stadt beseitigen wollte, als sie ihre Tore zu einer Einheit zu schließen versuchte. So zeigt sich die Stadt im Widerstreben zweier Prinzipien, in einem Spannungsfeld zwischen dem Prinzip von Einheit und Identität und jenem einer singulären Veräumlichung. Mit dem Viertel kehrt ein dörflicher, ländlicher Topos zurück, der jedoch von der Stadt begrenzt bleibt.

Die Plätze und Monumente¹²³ wurden von Nancy als weitere Totenmasken der Stadt angeführt. Die Straße, die *via*, die nichts anderes als ein Durchgang zwischen den Gebäuden der Villa war, dehnt sich aus und wird zu einem Platz. Die Plätze folgen den Straßen und Gassen (*platea*), aus denen sie hervorgingen. Die Urbanität der Stadt entwickelte sich aus den Zwischenräumen, die die Villa gelassen hat. Auf den Plätzen der Stadt gibt es den Austausch: die Bewegung, die Beziehung, den Transport. Dort werden die Märkte abgehalten. Dort gibt es die Uhren, die Terrassen, die Feste, die Umzüge. Auf den Plätzen sind auch die Monumente aufgestellt, mit denen die Stadt auf sich selbst zeigt, indem die Monumente Orientierungspunkte innerhalb der Stadt bilden und als exemplarische Bauten zu Identitätsträgern der Stadt werden. An den Plätzen und Monumenten ist die Stadt erkennbar.

Eine weitere Totenmaske der Stadt ist der Marktflecken.¹²⁴ In der französischen Semantik gibt es enge Bezüge zwischen dem Marktflecken (*bourg*), dem Städtchen (*bourg*) und der *Bourgeois*. Die befestigte Stadt (die Festung oder die

121 Vgl. Nancy 2011a, S. 46f.

122 Vgl. Nancy 2011a, S. 47ff.

123 Vgl. Nancy 2011a, S. 49ff.

124 Vgl. Nancy 2011a, S. 51ff.

Burg) besitzt ihren Ursprung entweder in einer wehrhaft ausgebauten Villa oder in einer Ansammlung von bewehrten Grenzposten. An den Rändern der Stadt liegen Posten und Vorposten, die Pforten, die Eingänge und Ausgänge, die Vorstädte und Vororte: eben alles, was vor der Stadt und nicht zur Stadt gehörte. Die Bürger und Bürgerinnen der Stadt besitzen Privilegien und Rechte, die den Frauen und Männern der Vorstadt verwehrt sind. Dennoch gibt es eine Bewegung der Stadt, die ständig ihre Befestigungsmauern und ihre Grenze verschiebt, ihre Vorstädte verschlingt, um sie an einer anderen, entfernten Stelle wieder zu errichten.

Als die Stadt noch Stadt war, so heißt es bei Nancy, galt die axonometrische Darstellung¹²⁵ als das geeignete Bild, um die Stadt zu erfassen. Dabei handelte es sich um ein geometrisches Verfahren, Häuser, Straßen und Plätze durch die parallelperspektivische Darstellung auf eine Ebene zu projizieren. Mit dem Verfahren sollte die Stadt unter das Regime des Sehens fallen. Jedoch stellte sich heraus, dass mit der Zunahme in die Höhe gebauter Gebäude, mit der stetigen Ausdehnung des Stadtraums und dem Ausbau von unterirdischen Tunnel-, Röhren-, Leitungs- und Kabelsystemen, die axonometrische Darstellung der Stadt zu einem unmöglichen Unterfangen wurde. Für die Stadt jenseits der Stadt, die den städtischen wie auch den nichtstädtischen Raum beständig urbanisiert und reurbanisiert, gibt es kein geeignetes Bild, um sich darzustellen. Obwohl sich die Stadt dem Rhythmus ihrer eigenen Zersetzung unterwirft, indem sie sich stetig erweitert und neue urbane Zonen um sich legt, halluziniert die Stadt ihre Identität als Großstadt, Hauptstadt und City.

Die große Stadt¹²⁶ ist eine weitere Totenmaske, der sich Nancy zuwandte. Je größer die Stadt ist, umso ausgeprägter ist ihre Macht. Der großen Stadt geht es nicht darum zu vernetzen und Knotenpunkt zu sein, vielmehr wiederholt sie eine mythische Geste, wenn sie sich als Hauptstadt oder als Metropole und Weltstadt begreift. Die Großstadt heiligt sich selbst, indem sie sich Türme und Paläste errichtet, ihr Unterirdisches aushöhlt, Schächte und Kanäle anlegt. Um sich selbst zu feiern, verleugnet sie ihre fremde und rurale Herkunft. Die große Stadt wird sich selbst zum eigenen Tempel, obwohl ihr ihre eigene Bewegung, eben jene, sich zu vergrößern, zum Verhängnis wird. Je größer die Großstadt wird, als Metropole über sich hinauswächst und sich zur Megacity und Globalcity entwickelt, verschwindet das Wesen der Stadt. Die große Stadt mutiert.

Um die Bedeutung der Megastädte Tokio-Yokohama, Mexiko City, New York, Seoul, Mumbai, São Paulo oder Manila zu diskutieren, bediente sich

125 Vgl. Nancy 2011a, S. 54f.

126 Vgl. Nancy 2011a, S. 56ff.

Nancy des paradigmatischen Vergleichs mit Babylon.¹²⁷ An diesem urbanen Ort ging es für ihn eher um Exzesse und hedonistische Genüsse, denn um Arbeit, das Wirtschaften, die Für- und Vorsorge oder Erholung und Regeneration, die den nicht-urbanen Räumen zugeschrieben werden. Der urbanen Verausgabung geht es um sich selbst, um ein Selbst, das sich nach sich verzehrt. So ist Babylon die ständige Erweiterung und Wucherung des sich Verausgabens. Nancy schrieb: „Diese Wucherung hat einen einfachen und vertrauten Namen: *Technik*.“¹²⁸ Babylon ist in dem Sinne nichts anderes als eine Technik, die die Wucherung, Ausbreitung und Vermehrung des Auswuchses ist: eine Technik der Vernetzung, der Beziehung und des Verknüpfens, die weder Ziele verfolgt noch etwas bezweckt. In Babylon verausgabte sich die Stadt permanent, nach innen und nach außen. In dieser Logik des Technischen überwindet sich die Stadt und tritt in ihr jenseits ein. Auch wenn mit der wuchernden Technik des Mitseins die Idee der Stadt zu ihrem Ende kommt, so wird die Stadt jenseits der Stadt nicht aufhören sich zu urbanisieren.

Die letzte Totenmaske der Stadt, der sich Nancy zuwandte, ist die urbane Zone.¹²⁹ Mit ihr kündigt sich die Zukunft der Stadt an. Nancy sprach andernorts auch von einem „somnambulen Unternehmen“,¹³⁰ das die Technik des Mitseins in ihrer permanenten und ziellosen Urbanisierung umsetzt. Gürtel um Gürtel, Zone um Zone dehnt sich die Stadt in ihrer Weltwerdung über sich selbst hinaus aus. Sobald die Stadt ihrer eigenen Urbanisierung und nicht den Dispositiven der Sicherheit und Annehmlichkeit folgt, kündigt sie das Ende der Idee der Stadt an. Die Zukunft der Stadt wird nicht mehr die der bürgerlichen Zivilisation sein, aber auch nicht die des *melting pots*. Sobald sich alles zu einer Weltwerdung der Stadt urbanisiert, und dabei alle nichturbanen Räume zum Verschwinden gebracht werden, gehören zu den urbanen Elementen nicht der Hausbau und der Arbeitsplatz, sondern der „Ausbau von Transportwegen“,¹³¹ insbesondere der Bau, der Umbau und die Baustelle. Alles wird miteinander verbunden und unablässig umgebaut: netzförmig, zufällig, molekular, wuchernd. Beständig wird abgerissen und rekombiniert. Permanent werden neue Trassen verlegt und neue Routen gezogen.

Um Nancy zu verstehen, warum er von den Bildern sprach, die die Totenmasken der Stadt zeigen, bleiben zumindest zwei Fragen zu bedenken: Was sind

127 Vgl. Nancy 2011a, S. 58ff.

128 Nancy 2011a, S. 59.

129 Vgl. Nancy 2011a, S. 61ff.

130 Nancy 2011a, S. 92.

131 Nancy 2011a, S. 101.

Bilder, in diesem Fall Fotografien? Warum zeigen die Fotografien überhaupt Totenmasken der Stadt?

Um von Bildern und Fotografien zu sprechen, muss berücksichtigt werden, dass das „Bild ein Ding [ist], das dieses Ding nicht ist“.¹³² Das Bild zeigt ein Ding, z.B. eine Villa, von der sich das Bild wesentlich unterscheidet. Im Weiteren unterscheidet sich das Bild von seiner Unterseite, dem Fotopapier. So betrachtet, fallen zwei unterschiedliche Dinge in einem Bild zusammen: Das Ding „Fotopapier“, das da ist, aber übersehen werden muss, um das Ding „die Villa“ zu sehen, die nicht da ist. In diesem Sinne ist das Bild stets ein Ding der Relation und der Distinktion, ein Bild, das aus der Ferne wirkt.

Für Nancy waren Bilder und Fotografien also keinesfalls bildliche Reproduktionen materieller Objekte. Die Bilder setzen vor allem eine Abwesenheit voraus. So ist jede einzelne Fotografie, von der er sprach, die „Stillstellung einer Abwesenheit“.¹³³ Nancy hob das Festhalten der Abwesenheit als das „Ethos des Fotos“¹³⁴ hervor. Abwesend ist jedoch nicht eine andernorts präsente oder ehemals erfahrbare Stadt, die mittels des Fotoapparats festgehalten wurde, sondern eine Stadt, die zukünftig verschwunden sein wird und sich somit nicht reproduzieren lässt. Die Fotografien, auf denen die Villa, das Viertel, Plätze und Straßen zu sehen sind, zeigen nicht abwesende, andernorts erfahrbare Objekte und Stadtteile, sondern die Totenmasken einer Stadt, die in Zukunft verschwunden sein wird.

Mit den Fotografien ist die zukünftig verschwundene Stadt, von der es keine Fotos geben kann, nur diverse Totenmasken, still gestellt und festgehalten: Es sind Abdrücke einer zukünftig Verschwundenen, Abdrücke einer Toten und einer zukünftig nie präsenten Stadt. Es geht dabei um ein Jenseits der Stadt, von dem es keine Idee, kein Schema, kein Bild geben wird. Am Grund der Fotografie gibt es also kein Bild, sondern einen Abdruck, eine Maske dessen, was sich im Zeigen nicht zeigt.¹³⁵ Von der zukünftigen Stadt, die zukünftig jenseits von dem liegt, was wir bislang als Stadt verstanden haben, von dieser Zivilisation jenseits der Zivilisation, wird es kein Bild geben.¹³⁶ Sie wird in einer unübersichtlichen Wucherung verschwunden sein.

Nancy betonte, dass uns die Fotografien nur berühren, weil es diese Distinktion und mit dieser die Ferne der Dinge gibt. Berührungen brauchen Ferne,

132 Nancy 2006, S. 10.

133 Nancy 2011a, S. 97.

134 Nancy 2011a, S. 98.

135 Vgl. Nancy 2006, S. 135ff, insbesondere S. 151.

136 Vgl. Nancy 2011a, S. 44f.

Fremdheit und Abwesenheit. Die Totenmasken sind wesentlich diese Abwesenheit. Sie sind im Wesentlichen nichts. Die verschwundene Stadt zeigt nicht sich, nur ihre Totenmasken sind zu sehen. Die verschwundene Stadt gibt uns keinen Anblick frei. So wie sie uns ihren Anblick verwehrt, so gibt es auch hinter ihren Masken kein Gesicht der Stadt. Am Grund der Bilder, am Grund der Fotografien liegen in der Ferne die Totenmasken einer gesichtslosen, verschwundenen Stadt. Es ist eine Stadt, die uns nicht nur ihren Anblick verwehrt, sondern auch ihr Gesicht und ihren Blick auf uns aufgegeben hat. Letzten Endes löste sich mit dem Schließen ihrer Augen auch das Schema¹³⁷ der Stadt auf und damit die Idee, die wir von ihr besaßen.

Die Villa ist deshalb eine der Totenmasken der Stadt, da am Grund jeder Maske deren Verschwinden und deren Abwesenheit liegt. Die Masken sind Dinge, die im Wesentlichen verschwundene sind. Es sind grundlose und substanzlose Dinge. Die Dinge sind Abdrücke ihres Verschwindens, das in den Mutationen und Wucherungen einer Technik der labilen und ungeordneten Verknüpfungen aufgeht. Das multiple bzw. plurale Sein, um das es Nancy ging, ist ein Mitsein, das weder von Natur aus gegeben ist, noch von einer souveränen Instanz gegründet wurde. Es ist aber auch kein Sein, das sich selbst erzeugt und aus sich selbst heraus performiert. In diesem Sinne ist das Mitsein kein gegebenes „was ist“, sondern ein Sein, das sich nicht figuriert. Das multiple und plurale Sein ist wesentlich ein Exzess von Nichts, ein Entzug seiner selbst, ein Entzug von Sein: Es ist ein Schaum von Nichts, der zu nichts führt, weder zu einer Gestalt noch wird er etwas anderes, etwas Fruchtbare hervorbringen.¹³⁸ So ist Nancys Mitsein eine Ontologie der mannigfaltigen, ungestalten und proliferierenden Relationen und Beziehungen. In diesem Sinne verstanden, verschwindet die Stadt in ihrer wuchernden Urbanisierung. In der Weltwerdung der Stadt überschreitet sich die Stadt und verschwindet. Die Stadt verschwindet in ihrer Vermehrung, in der Wucherung ihrer selbst, in der Urbanisierung des Urbanen.

Warum sprach Nancy aber von den Totenmasken der Stadt? Nancy ging es keinesfalls darum einen pessimistischen Ton, einen Ton des Verfalls anzuschlagen. Hingegen wollte Nancy das aufgreifen, als was sich die Stadt heute ankündigt und wie sich ihre Zukunft präsentiert: als das Zusammensein und Mitsein einer wuchernden Urbanisierung, die mit einer stetig steigenden Einwohnerzahl

137 Zu Nancys Auseinandersetzung mit dem Schema bei Kant siehe Nancy 2006, S. 135ff.

138 Zum Schaum des Seins vgl. insbesondere Nancy 1995, S. 76f. Zu dieser genusslosen wie fruchtlosen Präsenz des Seins, zu dieser Blüte des Todes vgl. Nancy 1994b, S. 104ff.

den Drang besitzt, permanent alles umzubauen, neu zu verlegen und erneut zu verflechten. „Die Stadt schwärmt aus“,¹³⁹ heißt es bei Nancy.

In dieser Ausdehnung der Stadt, die von Lefèbvre als eine *Revolution der Städte*¹⁴⁰ beschrieben, von Nancy aber als eine Zerstörung der Städte verstanden wurde, verschwindet nicht nur das Nichturbane und das RURALE, sondern auch das, was für uns zu einer Idee der Stadt gehörte: das Bürgertum, die Bildung, das Wohnen und die Sicherheit, aber auch die Höflichkeit und die Gastfreundschaft. In der Überdehnung des Urbanen tritt die Stadt mit ihrer Weltwerdung in ihr Jenseits der Stadt ein. Andernorts hat Nancy darauf hingewiesen, dass das Mitsein und die Technik (im Sinne des heideggerischen Gestells¹⁴¹) wesentlich zusammengehören. Für Nancy bedeutete der Zusammenhang von Mitsein und Technik, dass die Urbanisierung, die die Stadt verschwinden lässt, nicht etwas ist, das der Stadt zustößt, sondern wesentlich zur Technik und Bewegung der Stadt, zu ihrer Strukturierung und ihrer Struktion, gehört. Als „Struktion“¹⁴² bezeichnete Nancy jenes Moment, das weder konstruiert noch destruiert, das weder gründet oder erbaut, noch zerstört oder vernichtet. So heißt es bei Nancy hierzu: „[W]ir leben in der schwindelerregenden Anhäufung von Stücken, Teilen, Zonen, Fragmenten, Parzellen, Teilchen, Elementen, Lineamenten, Keimen, Kernen, Clustern, Punkten, Skansionen, Knoten, Datenbäumen, Projektionen, Proliferationen, Dispersionen, und darin sind wir mehr denn je verflochten, verwebt, absorbiert und überschwemmt von einer außergewöhnlichen instabilen, beweglichen, plastischen und metamorphischen Masse [...]“.¹⁴³

An anderer Stelle vermerkte Nancy: „Der gegenwärtige Zustand der Welt ist kein Krieg der Zivilisationen. Sondern ein Bürgerkrieg: der Krieg im Inneren einer Bürgerschaft, einer Zivilität, einer Städterschaft [*citadinité*], die im Begriff sind, sich bis an die Grenzen der Welt auszudehnen und infolgedessen bis ans Äußerste ihrer eigenen Konzepte. Am äußersten Ende zerbricht ein Konzept, zerspringt eine überdehnte Figur, kommt eine Kluft zum Vorschein.“¹⁴⁴

Ist Nancy ein pessimistischer Denker, wenn er wiederholt von der Zerstörung und Vernichtung des Zivilisatorischen spricht? Ist Nancy ein apokalyptischer Denker, wenn er mit dem Ende der bürgerlichen Welt die Öffnung und die Vermehrung der Welten verspricht? Oder ist er ein Philosoph des Weltenwech-

139 Nancy 2011a, S. 86.

140 Lefèbvre 1972.

141 Vgl. Nancy 2012a, S. 153f.

142 Vgl. Nancy 2011b, S. 61.

143 Nancy 2011b, S. 65.

144 Nancy 2007, S. 9.

sels,¹⁴⁵ wie er die Veränderung am Ort der Gemeinschaft selbst bezeichnete? Von welcher „Kluft“, die zum Vorschein kommt, ist bei ihm die Rede? Welcher Abgrund kommt zum Vorschein, wenn die Stadt, und mit ihr ihre Totenmasken zerspringen?

Für Nancy zeichnete sich mit der Weltwerdung und der Globalisierung, mit der Realisierung ihrer Totalität, die Zerstörung eben dieser Totalität ab. Diese Bewegung gehört zur Technik des Weltwerdens. Das Drängen auf und die Schließung zur Einheit erzeugt einen Überschuss und eine Wucherung. Andersorts ist vom Schaum des Seins die Rede, von einem Exzess und Überfluss.¹⁴⁶ Die Kluft, die Nancy ansprach, ist die wuchernde Öffnung, die aufbricht, sobald sich die totalitäre Einheit zu schließen versucht. Die Weltwerdung der Welt ist, so verstanden, die Vermehrung der Welten.¹⁴⁷

Nancy gab nicht an, welche Formen des Politischen sich aus der Zerstörung der Städte und der Wucherung des Urbanen ergeben werden. In seinen Arbeiten zur Demokratie wies er darauf hin, dass es immer schon zwei Erscheinungsformen des Politischen gab.¹⁴⁸ Entweder wurde das Politische als eine symbolische Ordnung dargestellt, die sich auf einen einenden Grund beruft, oder es präsentierte sich als eine grundlose Selbsterfindung. Dabei wurde unter letzterem, dem Ort seines Erscheinens, der Wucherung und Verkettung die Selbsterfindung eines Zusammenseins derer verstanden, die keinen Grund zum Zusammensein haben: ein Mitsein ohne Grund.

In verschiedenen Büchern und Aufsätzen betonte Nancy den Zusammenhang zwischen seinen Überlegungen zur Weltwerdung und Ansätzen dazu im Christentum sowie zwischen jenen zur Vermehrung der Welten im Zuge der Globalisierung und seinem Versuch einer Dekonstruktion des Christentums.¹⁴⁹ In *Dekonstruktion des Christentums* stellte Nancy den Tod Gottes heraus, der nicht nur von Nietzsche verkündet wurde, sondern dem Christentum in seiner Weltwerdung wesentlich innewohnt.¹⁵⁰ Analog zur Dekonstruktion des Christentums hob Nancy in seiner Beschreibung einer Weltwerdung der Städte und des Urba-

145 Vgl. Nancy 2014a, S. 169ff.

146 Vgl. Nancy 2015b, S. 29 und S. 65.

147 Vgl. Nancy 2003, S. 147.

148 Vgl. Nancy 2012b, S. 77. Siehe auch Nancy 2008a, S. 81.

149 Hierzu vgl. Nancy 2012c, insbesondere S. 37 und S. 126f. Vgl. ebenso Nancy 2003, S. 11ff. In dem Buch *Dekonstruktion des Christentums* heißt es: „Die Öffnung der Welt in der Welt ist das Ergebnis einer Entkleidung oder einer Dekonstruktion des Christentums [...]“. Nancy 2008c, S. 136.

150 Vgl. hierzu Nancy 2008c, insbesondere S. 133ff und S. 249f.

nen das Verschwinden derselben und mit ihnen, das Verschwinden des Bürgertums hervor. Mit dem vorausgehenden Bürgerkrieg, der nicht vom Bürgertum zu trennen ist, sind die Menschen auf die Nacktheit ihrer Existenz reduziert, denn: „Nichts wäre so nackt und bloß wie das Politische.“¹⁵¹ Es verhält sich wie mit dem Tod Gottes: Die Menschheit ist in ihrer Existenz, auch durch den Verlust einer Idee der Stadt, auf ihre Nacktheit, auf das Nichts ihrer Existenz, auf ihre Grundlosigkeit zurückgeworfen. Nancy formulierte prägnant: Das Nichts wächst.¹⁵²

Blanchot hat schon frühzeitig auf Nancys Entwürfe zum Mitsein reagiert. Er antwortete mit dem Buch *Die uneingestehbare Gemeinschaft* auf Nancys Publikation *La communauté désœuvrée*. Darin hielt Blanchot fest, dass Nancy zwar die Gemeinschaft weder als ein Objekt, als eine natürlich vorbefindliche und gegebene Tatsache noch als eine souverän frei gewählte Struktur beschrieb, aber das Mitsein als jenen Ort des Zusammenseins begriff, der geheimnislos, nackt und grundlos ist: ein Ort der geheimnislosen Negativität, dem kein Abgrund zugrunde liegt, sondern der vielmehr selbst der Abgrund ist. Ein Ort, der nicht nur auf Nichts gebaut ist, sondern selbst Nichts ist, um weder gebaut zu werden, noch ein Werk zu sein. Oder wie es in Nancys Aufsätzen und Vorträgen zur Stadt heißt: es sind die Todesmasken einer in Zukunft verschwundenen Stadt, mit denen wir es am Ort unseres Zusammenseins zu tun haben.

Nach Nancy behauptet sich die Gemeinschaft als ein „Ort – der Nichtort –, an dem nichts festzuhalten ist, geheimnisvoll darin, kein Geheimnis zu haben“.¹⁵³ Die Gemeinschaft ist kein Werk, sie ist werklos und entwerkt, so Nancy. Dennoch mahnte Blanchot Nancy zur Vorsicht und forderte ihn auf, nicht bei einer Negativität der Gemeinschaft zu verharren, um sie in einer nackten Geheimnislosigkeit darzustellen.¹⁵⁴ Nancy wies hingegen wiederholt darauf hin, dass es die Stärke des Christentums ist, die Erfahrung eines toten Gottes gemacht zu haben,¹⁵⁵ um eben diese nackte Existenz und das Nichts der Existenz zu denken. Die Einwände, die von Seiten Blanchots formuliert wurden, blieben ihm wie er selbst formulierte, weitgehend fremd.¹⁵⁶ In Bezug auf ein „Kommen des Nack-

151 Nancy 1994a, S. 193.

152 Vgl. Nancy 2003, S. 48.

153 Blanchot 2007b, S. 39.

154 Vgl. Nancy 2007, S. 30.

155 Vgl. Nancy 2012c, S. 37ff.

156 Vgl. Nancy 2007, S. 28.

ten“¹⁵⁷ und einer nackten und geheimnislosen Existenz von Mitsein, einer kommenden Wucherung des Urbanen, die letztlich für Nancy einen Weltenwechsel darstellte, betonte er, dass dieses Kommen zum Wesen des Christentums gehört: der Messias ist bereits gekommen und gestorben. Dieses messianische Kommen hat das Christentum schon hinter sich. Das Kommen der offenen, nackten und geheimnislosen Existenz, von der bei Nancy die Rede ist, meint also nicht ein Kommendes, eine kommende Existenz, die einer derzeitigen Existenz folgt oder hinzukommt, sei sie nun messianisch oder messianistisch definiert. Vielmehr ging es Nancy um „ein anderes Kommen, oder ein Jenseits des Kommens im Allgemeinen“.¹⁵⁸

Entgegen jenen, die pessimistisch denken, die im Wuchern der Technik ein Heraufkommen der Verarmung, der Zerstörung und Vernichtung sehen, sah Nancy nicht notwendig eine technologische Verfallsgeschichte. Hingegen sprach er hinsichtlich des Kommenden von einem Verknüpfen, das die Verknüpfungen fortsetzt, ohne ein Ziel und ohne eine Absicht etwas zu ergänzen oder eine Vollständigkeit zu erreichen:¹⁵⁹ „Es kann nicht darum gehen, dem Grenzen zu setzen, was von sich aus keine Grenze kennt. Entweder wird diese Unbegrenztheit selbstzerstörerisch sein – wenn die Konstruktion bis zum Ende geht, um dort zusammenzubrechen –, oder wir finden einen Weg, wie wir über die Struktion und durch sie hindurch *Sinn* dort erkennen, wo es weder Zweck noch Mittel gibt, weder Fügung noch Entfügung, weder Oben noch Unten, weder Ost noch West. Sondern alles zusammen.“¹⁶⁰

157 Vgl. Nancy 2014a, S. 13. In großer Deutlichkeit legte Nancy hier seine Differenzen zu Derridas Diskussion des Messianismus und des Messianischen dar. Hierzu vgl. auch Derrida 2014a, S 17ff.

158 Vgl. Nancy 2014a, S. 13.

159 Zum Rhythmus der Verknüpfung, die stets zu mehr drängt, als bei dem einen zu bleiben, vgl. Nancy 2014c, 16ff.

160 Nancy 2011b, S. 72 (Hervorhebungen im Original).