

Der Tod der Gemeinschaft: Nietzsche und Hobbes

LEANDER SCHOLZ

Nirgendwo wird man die Frage nach der Politik der Gemeinschaft so radikal gestellt finden wie in der politischen Philosophie des Thomas Hobbes. Und nirgendwo wird man auf eine derart radikale Antwort stoßen, die darin besteht, das Denken der Gemeinschaft so weit wie möglich zu negieren oder zumindest zu unterdrücken. Die Gemeinschaft ist für Hobbes das Problem, das die politische Philosophie zu lösen hat. Leo Strauss hat Hobbes den »Vater der modernen Politik« genannt, weil er, »ohne irgendwelche zweideutigen Anleihen bei einem natürlichen oder göttlichen Gesetz« zu machen, das Naturrecht als Grundlage der Politik bestimmt habe (Strauss 1965: 150). Und dieses Naturrecht, dieses von Natur aus gegebene Recht, das noch vor jeglicher Stiftung einer Rechtsinstanz gilt, wird bei Hobbes bekanntlich nicht als ein Recht der Gemeinschaft oder als ein gemeinschaftliches Recht aufgefasst, sondern als das Recht eines jeden Einzelnen. Die Rechtsdistribution geht bei Hobbes nicht von der Gemeinschaft aus, und zwar weder von einer Gemeinschaft der Menschen, noch von einer Gemeinschaft der Götter oder auch der Götter mit den Menschen, sondern von einer unbestimmten Menge vereinzelter Menschen, die nichts gemeinsam haben, außer dass sie sich wechselseitig ausschließen, eben weil sie selbst ihr jeweils eigenes Recht setzen. Am Anfang steht bei Hobbes nicht die Gemeinschaft, also nicht das, was allen gemeinsam ist, sondern im Gegenteil die vollständige Abwesenheit der Gemeinschaft, zumindest als etwas, das im Vorhinein gegeben ist. Selbst die Familie ist für Hobbes ein künstlicher Zusammenschluss und kommt letztlich auf die gleiche Weise zustande wie

das Gemeinwesen, zu dem sich die Einzelnen einzig aus dem Grund zusammenschließen, um wechselseitig Mittel für ihre individuellen Interessen zu sein. Die Gemeinschaft erscheint bei Hobbes nicht als Ausgangspunkt, von dem sich das Recht der Einzelnen oder umgekehrt eine Verpflichtung gegenüber der Gemeinschaft ableiten ließe und auf dem aus diesem Grund die politische Ordnung des Gemeinwesens basiert, sondern vielmehr als ein Problem.

In dieser Hinsicht kann man sagen, dass die moderne politische Philosophie im Anschluss an Hobbes nichts anderes getan hat, als den Tod der Gemeinschaft zu denken, und zwar selbst dann, wenn die Gemeinschaft, wie etwa bei Karl Marx, als etwas Verlorenes erscheint, das wieder hergestellt oder wieder angeeignet werden soll. Denn selbst die modernen Verfechter der Gemeinschaft können diese nicht mehr als etwas betrachten, das gegeben ist, das von Anfang an da ist, auf das man sich als etwas Anfängliches beziehen kann, sondern als etwas, das man erst bestimmen, herausfinden und wieder herstellen muss. Deshalb erscheint auch bei Marx die Gemeinschaft ganz in der Tradition von Hobbes nicht als etwas Höheres, dem sich die Einzelnen verdanken, sondern als ein zukünftiger Zustand, in dem sich jeder so auf jeden anderen beziehen können soll, dass jeder Einzelne ganz er selbst sein kann.¹ Die zukünftige Gemeinschaft, die Marx zu denken versucht hat, ist insofern nur eine bessere Lösung der Gemeinschaftsproblematik als die, die Hobbes angestrebt hat. In beiden Fällen erscheint die Gemeinschaft nicht als eine verbindliche Grundlage der politischen Ordnung, sondern im Gegenteil, deren vollständige Abwesenheit eröffnet allererst die Möglichkeit, eine politische Ordnung ins Leben zu rufen, die im Hinblick auf das Recht und die Freiheit eines jeden Einzelnen besser und gerechter ist als solche Ordnungen, die von einer zugrunde liegenden Gemeinschaft ausgehen. Denn auch die kommunistischen oder kommunitaristischen Losungen der Gemeinschaft berufen sich nicht auf eine Gemeinschaft, die der politischen Ordnung vorausgeht, sondern auf eine solche, die es allererst ermöglichen soll, dass jeder Einzelne sich selbst bestimmen und sich selbst näher sein kann – sich also mit und aufgrund dieser Gemeinschaft mehr und vollständiger selbst aneignen kann. Auch hier ist die Gemeinschaft kein Selbstzweck, nichts Höheres, das über den Individuen steht, sondern das Mittel dieser Individuen, eben solche Individuen vollständig sein zu können. Dass das Denken der Gemeinschaft bei Hobbes so radikal in Frage gestellt wird, ist deshalb auch für Marx eine entscheidende Voraussetzung für die Emanzipation von jeder politischen Ordnung, die auf einer vorgängigen Gemeinschaft basiert. In diesem Punkt steht Marx

1 Zum Begriff der »absoluten Freiheit« bei Marx vgl. Bluhm 2005.

ganz auf der Seite dessen, was er selbst als Modernisierung analysiert und beschrieben hat. Ausgangspunkt und Zielpunkt der modernen Politik von Hobbes bis Marx ist nicht die Gemeinschaft als Gemeinschaft, sondern die Individualität des Individuums, die auch dann noch im Mittelpunkt steht, wenn es darum geht, das Denken der Gemeinschaft gegen diese Politik wieder ins Spiel zu bringen, mit dem Ziel, die Individualität des Individuums zu steigern. Das Reich der Freiheit, das Marx gegen die allseitige Abhängigkeit der bürgerlichen Gesellschaft gesetzt hat, ist ein Reich der individuellen Selbstbestimmung.

Dass am Anfang der modernen politischen Philosophie in diesem Sinne der Tod der Gemeinschaft steht, ließe sich daher als die spezifisch moderne Politik der Gemeinschaft beschreiben: eine Politik der Dissoziation und Assoziation, der Destruktion und Rekonstruktion des Zusammenseins von Individuen.² In diesem Fall müsste man sich fragen, ob es nicht tatsächlich gerechtfertigt sein könnte, auf den Begriff der Gemeinschaft ganz zu verzichten, so wie es etwa die Systemtheorie tut, für die das Spezifische der modernen Politik letztlich darin besteht, eine *Politik der Gesellschaft* zu sein – eine Politik also, die gerade nichts Gemeinsames voraussetzt, weder im Sinne einer gemeinsamen Herkunft noch im Sinne einer gemeinsamen Zukunft. Wenn die Lösung der Gemeinschaftsproblematik seit Hobbes und vielleicht bis heute darin besteht, anstelle der Gemeinschaft die Gesellschaft zu denken, dann könnte man sich fragen, ob es überhaupt eine moderne Politik der Gemeinschaft gibt. Denn es scheint gegenwärtig beinahe überdeutlich zu sein, dass die Möglichkeit einer weltweiten Politik, einer auf Inklusion abstellenden Weltgesellschaft, wie die Systemtheoretiker sagen, von der Fähigkeit abhängt, vom Denken der Gemeinschaft Abstand zu nehmen, zumindest dann, wenn man mit der Frage nach der Gemeinschaft eine Zugehörigkeit verbindet, zu einer Rasse etwa oder zu einer Klasse, zu einer Nation, einer Religion oder aber auch zu einer Kultur, die als eine gemeinsame verstanden wird. Dass sich die Gemeinschaft seit ein paar Jahrhunderten aufzulösen scheint, ist aus dieser Perspektive betrachtet alles andere als ein Unheil. Im Gegenteil, seit Hobbes geht es dem Denken der Gesellschaft darum, die Möglichkeiten aufzuzeigen, die sich dann ergeben, wenn man den Begriff der Gemeinschaft hinter sich lässt und die vielfältigen Formen der Dissoziation und der Destruktion gegebener Gemeinschaften nicht etwa als einen Verlust oder als Formen der Auflösung versteht, sondern als Formen der Ermöglichung im Hinblick auf das Recht und die Freiheit eines jeden Einzelnen, dessen Spielräume sich erst durch die Dissoziation und die Destruktion der Gemeinschaft erge-

2 Zur Geschichte der »großen Wir-Formen« vgl. Sloterdijk 2004.

ben. Was seit einiger Zeit unter dem Begriff der Globalisierung diskutiert wird, wäre dann nichts anderes als die Ausbreitung einer politischen Ordnung, die gerade zur Voraussetzung hat, dass es keine Gemeinschaft gibt bzw. mehr geben darf. Und die Konflikte, die mit dieser Ausbreitung zusammenhängen, wären somit nichts anderes als Modernisierungskonflikte, die auf dem langen Weg zu einer Weltgesellschaft einzig aus dem Grund auftreten, weil sich diese Ordnung nicht zeitgleich etablieren kann, sondern immerzu auf Formationen der Gemeinschaft stößt, die als vormodern verstanden werden müssen und deshalb den Prozess ihrer Auflösung noch vor sich haben. Erst eine vollständige Verabschiedung des Gemeinschaftsdenkens wäre somit die Voraussetzung für eine Weltgesellschaft, in der es kein privilegiertes Recht einer Gemeinschaft mehr gibt. Aber wie man auch immer diesen Prozess der Modernisierung im Einzelnen bewerten mag, es scheint gute Gründe zu geben, das Verschwinden des Gemeinschaftsdenkens rückhaltlos zu begrüßen. Man braucht sich nur in Erinnerung zu rufen, dass jede Form der Gemeinschaft auf einer Exklusion beruht, egal wie die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft gedacht wird, sie geht immer damit einher, dass andere nicht dazu gehören.

I

Der radikale Akt jedoch, der am Anfang der modernen politischen Philosophie steht und der die Gemeinschaft schon als vollständig aufgelöst denkt, scheint beinahe zwangsläufig eine paradoxe Dialektik von Gesellschaft und Gemeinschaft in Gang zu setzen.³ Nach jedem Siegeszug der Gesellschaft scheint sich erneut die Frage nach der Gemeinschaft noch dringlicher zu stellen. Man könnte meinen, dass die Politik der Gesellschaft, die immer etwas progressiver erscheint als die Politik der Gemeinschaft, mit jeder Überwindung einer bestimmten Formation der Gemeinschaft – handelt es sich nun um eine Gemeinschaft der Rasse, der Klasse oder der Nation – das offen legt, was sie eigentlich zu negieren und zu überwinden vorgibt. Je deutlicher die Gesellschaft die Individuen als Einzelne oder auch Vereinzelte freisetzt, und zwar genau so, wie sie bei Hobbes in der Konstruktion des Naturzustandes erscheinen, nämlich aller gemeinschaftlichen Attribute entkleidet, desto klarer scheint die negierte Gemeinschaft als etwas auf, das gerade nicht in einem gemeinsamen Attribut derjenigen aufgeht, die in Gemeinschaft le-

3 Zur Wiederentdeckung des Gemeinschaftsdiskurses vgl. Henningsen/Beindorf 1999.

ben. Als würde die vollständige Überwindung der Gemeinschaft durch die Gesellschaft erst den Kern der Gemeinschaft freilegen und damit entgrenzen. Wenn bislang die Gemeinschaft als etwas aufgefasst worden ist, das über die Zugehörigkeit der Einzelnen zu einem durch die Gemeinschaft verkörperten Attribut prinzipiell begrenzt ist, so scheint die Gemeinschaft nun genau an der Stelle auf, wo sich der Einzelne nicht selbst aneignen kann und auf eine Grenze stößt, die ihn seiner Identität beraubt. Um diese Entgrenzung der Gemeinschaft auf eine Formel zu bringen, könnte man sagen, dass die Gemeinschaft nun nicht mehr als ein Identität stiftendes Prinzip auftritt, das denen, die in Gemeinschaft leben, aufgrund seiner höheren Stufe eine Identität zu geben vermag, sondern als ein entgrenzendes Prinzip, in dem die Identität der Einzelnen auf ihre Nicht-Identität bezogen ist. Dort wo vorher das Höhere der Gemeinschaft stand, so wie es sich etwa bei Ferdinand Tönnies oder auch bei Helmuth Plessner in Abgrenzung zur Gesellschaft anhand der Intimität der Familie, der überschaubaren Dorfgemeinschaft oder der vertrauten Nation beschrieben findet⁴, zeigt sich dieses Höhere nun – aller seiner höheren Attribute entkleidet – nicht mehr als etwas, das allen gemeinsam gegeben ist, sondern das sich auf gemeinschaftliche Weise entzieht. Das Höhere ist nur noch eine Grenze, an welche die Einzelnen stoßen bei dem Versuch, ganz sie selbst sein zu wollen. Wenn die Politik der Gesellschaft bislang nichts anderes getan hat, als alle diese Formationen des Höheren aufzulösen bzw. sie als kontingent zu setzen, dann könnte man vielleicht die Vermutung äußern, dass diese Gesellschaft in der scheinbar kargsten und leersten Definition der Gemeinschaft, nämlich in der Gemeinschaft der Existenz oder in der existentiellen Gemeinschaft der Einzelnen, auf ihre eigene gemeinschaftliche Grundlage stößt, auf die Gemeinschaft der Gesellschaft, wenn man so will, auf ein Denken der Gemeinschaft, das selbst noch dem Denken der Gesellschaft und dessen Negation der Gemeinschaft zugrunde liegt.

Es ist sicher kein Zufall, dass die scheinbar kargste und leerste Definition der Gemeinschaft, nämlich die Gemeinschaft der Existenz, aus einer philosophischen Tradition stammt, in der das existentielle Verhältnis zum Tod eine zentrale Rolle spielt. Man kann etwa an Martin Heidegger, Georges Bataille oder natürlich auch an Jean-Luc Nancy denken, mit dessen Namen die Diskussion um eine Gemeinschaft, die nicht mehr auf einem höheren Selbst beruht, gegenwärtig am stärksten verbunden wird. Es ist an dieser Stelle nicht möglich, die gesamte Diskussion um die Gemeinschaft der Existenz bei Heidegger, Bataille und Nancy zu re-

4 Zur politischen Anthropologie bei Helmuth Plessner, mit der die »künstlich« entgrenzte Moderne auf die »natürlichen« Grenzen einer exklusiven Gemeinschaft zurückgeführt werden soll, vgl. Kramme 1989.

ferien. Stattdessen möchte ich mich nur auf einen einzigen Aufsatz von Nancy beziehen, der 1991 erschienen ist und dessen Titel wie folgt lautet: *La comparution. De l'existence du »communisme« à la communauté de l'»existence«*. Schon allein dieser Titel deutet die eben skizzierte Verschiebung oder Umschrift an: Die Gemeinschaft, die noch bis vor kurzem, von 1991 aus gesehen, unter dem Namen des Kommunismus eine Existenz hatte, erscheint jetzt nur noch als eine Gemeinschaftlichkeit der Existenz. Die Gemeinschaft hat keine eigene, höhere Existenz mehr, sondern muss unmittelbar in der Existenz der Einzelnen zu finden sein, eben als eine Gemeinschaftlichkeit der Existenz. »Was bleibt«, schreibt Nancy, »ist etwas, das aufblitzt, aber keine ›Figur‹ bildet, nicht mehr zu dieser Logik gehört – sondern uns eher vor die Aufgabe stellt, eine ganz andere ›Figuration‹, die des gemeinsamen Erscheinens, zu suchen« (Nancy 1994: 194). Nancy formuliert hier sehr vorsichtig: Etwas ist verloren, nämlich eine weitere Figur der Gemeinschaft, hier: der Kommunismus, es hat einen weiteren Sieg der Gesellschaft gegeben, der mit dem Datum 1989 markiert ist, eine weitere Auflösung der Gemeinschaft zugunsten der Gesellschaft und damit verbunden zugunsten der Freisetzung von Individuen mit ihren individuellen Interessen: »Es sind die Interessen, die das Miteinandersein, das inter-esse, untergraben oder zerstören – man nennt es Ausbeutung, Unterdrückung, Erpressung, Vernichtung. Keine Figur vermag uns wohl davon noch eine Vorstellung zu vermitteln: weder ›Proletariat‹ noch ›Volk‹ noch ›Nation‹« (ebd.). Der Sieg der Gesellschaft, so könnte man meinen, ist vollständig, es gibt keine Figur mehr, aus der sich noch eine Formation der Gemeinschaft ableiten ließe. Was bleibt, ist die reine Existenz. Was die Politik der Gesellschaft, ihre Siege über das Denken der Gemeinschaft, offen gelegt hat, ist die bloße faktische Existenz der Einzelnen. Hier geht es nicht mehr um ein Gut der Gemeinschaft, das alle teilen, oder um das gute Leben, das nur in der Gemeinschaft möglich ist, oder um einen gemeinschaftlichen Besitz. Hier geht es um die Gemeinschaftlichkeit der Existenz, um die Art und Weise, wie diese Einzelnen einzeln sind und sich selbst in dieser Einzelheit angehören oder gerade nicht sich selbst angehören können.

Ohne Nancys Suche nach einer neuen Figuration der Gemeinschaft an dieser Stelle weiter verfolgen zu können, so hoffe ich doch, dass deutlich geworden ist, wie dieses neue Denken der Gemeinschaft auf-taucht, und zwar indem es an die gemeinschaftliche Grundlage der Gesellschaft stößt, die alle traditionellen Formationen der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft vernichtet und überholt hat. Roberto Esposito hat in seinem Buch *Communitas. Ursprung und Wege der Gemeinschaft* im Anschluss an diese Problematik der Gemeinschaft, so wie Nancy sie

entwickelt hat, daher die konsequente These aufgestellt, dass die politische Philosophie seit Hobbes nicht auf dem Denken der Gemeinschaft, also auf der *communitas* beruhe, sondern auf einem Denken der wechselseitigen Immunisierung, auf der *immunitas*. Der erste Akt bei Hobbes besteht schließlich darin, in der Konstruktion des Naturzustandes die Nicht-Gemeinschaft zu setzen, die es im Gegenzug nötig macht, ein künstliches Gemeinwesen ins Leben zu rufen, das die wechselseitige Ausschließung der Einzelnen, die jeweils ihr eigenes Recht setzen, in eine stabile Immunität überführt. Der Übergang vom Natur- in den Gesellschaftszustand bringt keine neue Gemeinschaft hervor, sondern stabilisiert die Nicht-Gemeinschaft der Einzelnen. Wogegen sich die Einzelnen immunisieren, ist das, was sie auch dann noch teilen, wenn sie nichts Gemeinsames haben und von Natur aus keiner vorgängigen Gemeinschaft angehören. Die berühmte Formel bei Hobbes lautet: »Die einander Gleiches tun können, sind gleich. Aber die, die das Größte vermögen, nämlich zu töten, können Gleiches tun« (Hobbes 1994: 80). Der Tod wird nicht durch einen Gott, einen Krieger oder einen Priester verkörpert, sondern durch jeden Einzelnen. Jeder verkörpert für den jeweils anderen den Tod. Folglich ordnet sich die Gemeinschaft auch nicht um die Gestalt eines Gottes, eines Kriegers oder eines Priesters an, sondern um die Todesdrohung, in der jeder jedem anderen als dessen Tod gegenübertritt. Der Tod, um den sich die Gemeinschaft anordnet, ist der Tod eines jeden Einzelnen.⁵ Dass jeder in der Lage ist, jeden anderen zu töten, ist bei Hobbes deshalb nicht nur ein Merkmal der Gleichheit der Einzelnen, sondern der Tod, den jeder verkörpert, ist der Ort der Transzendenz, von dem aus die Immanenz der Ordnung ihre Gestalt gewinnt. So wie jede theologische oder kosmologische Ursprungsvorstellung immer eine erste Gestalt impliziert, die den Tod in das Leben und das Chaos in die Ordnung verwandelt, erscheint bei Hobbes nun jeder Einzelne selbst als diese erste Gestalt, die den Tod in sich trägt und in zukünftiges Leben zu verwandeln vermag. Es gibt keine höhere Instanz oder übernatürliche Figur, die die Öffnung des Todes symbolisch schließt und auf deren Schließung die Ordnung der Gemeinschaft aufruht, sondern jeder Einzelne ist in diese Öffnung gestellt und steht dementsprechend dem Tod unmittelbar gegenüber. Wenn die Wahrheit der Gemeinschaft in diesem Sinne darin besteht, dass jeder unmittelbar der Kontingenz des Todes ausgesetzt ist, weil es keine höhere Instanz oder übernatürliche Figur gibt, die diese Kontingenz eindämmt, dann muss

5 Vgl. Agamben 2002: 20. »Die großartige Metapher des *Leviathan*, dessen Körper aus sämtlichen Körpern geformt ist, muß in diesem Licht gelesen werden. Es sind die absolut tötbaren Körper der Untertanen, die den neuen politischen Körper der Untertanen des Abendlandes bilden.«

man sich vor einer solchen Wahrheit schützen. Die Begründung der symbolischen Ordnung, die am Anfang der modernen politischen Philosophie steht, setzt ein Denken der Gesellschaft in Gang, das sich gegen den innersten Kern der Gemeinschaft immunisieren muss. Der Tod als das, was sich allem entzieht, wird nicht mehr anschaulich in einer Gottes-, Krieger- oder Priesterfigur, sondern in jedem Einzelnen, so dass die Umwandlung des drohenden Todes in zukünftiges Leben nun auch von jedem Einzelnen ausgehen muss, indem jeder Einzelne die Gewalt des Todes von sich selbst absondert. Das geschieht bei Hobbes bekanntlich durch einen Vertrag aller mit allen zugunsten eines Dritten, der als souveräner Wandler von Tod und Leben genau dort aufscheint, wo vorher diese Wandlung durch eine Gottes-, Krieger- oder Priesterfigur geleistet worden ist. Während sich vorher die Gemeinschaft insofern um den Tod angeordnet hat, als sie sich um eine Gottes-, Krieger- oder Priesterfigur versammelt hat, deren Macht darin bestand, den Tod einzudämmen, besteht die Eigentümlichkeit des souveränen Wandlers bei Hobbes darin, dass dieser Dritte wiederum mit allen Einzelnen identisch sein soll. Der Ort der Umwandlung ist die Gesellschaft selbst und keine höhere Instanz oder übernatürliche Figur mehr. Die Gesellschaft entsteht genau dort, wo sie ihre eigenen Voraussetzungen, nämlich dass jeder der Öffnung des Todes gleich nah ist oder dass es keine privilegierte Beziehung einiger Furchtloser zum Tod mehr gibt, radikal negiert. Die Legitimation der Gesellschaft, wie Hobbes sie begründet hat, besteht schließlich darin, dass der Tod als die Gewalt, die von allen ausgeht und die sich auf alle bezieht, so weit wie möglich verdrängt wird. Das scheint auch der Grund dafür zu sein, warum bei Hobbes der Einzelne in ein und demselben Moment als mächtig und vollkommen ohnmächtig erscheint. Jeder muss sich selbst von sich selbst absondern, sich selbst immunisieren gegen eine Gemeinschaft, die deshalb das Bedrohliche schlechthin ist, weil jeder dem Tod gleich nah ist und niemand, auch nicht der Stärkste, eine privilegierte Beziehung zum Tod hat. Um diese gleiche Nähe zum Tod ordnet sich bei Hobbes die Gemeinschaft der Einzelnen an, die nur überleben kann, wenn sie sich gegen sich selbst immunisiert und in dieser Immunisierung zur Gesellschaft wird. Trotzdem bleibt die Wahrheit dieser Gemeinschaft, auf der die Gesellschaft beruht, die Anordnung um die gleiche Nähe zum Tod, die alle Einzelnen erst zu diesen Einzelnen macht.

Roberto Esposito hat die Immunisierung der Gemeinschaft gegen sich selbst als ein Opfer beschrieben, bei dem nicht ein einzelner Mensch oder etwas anderes anstelle eines einzelnen Menschen geopfert wird, sondern die Gemeinschaft selbst. Weil das, was alle gemeinsam teilen, nämlich die gleiche Nähe zum Tod, radikal verdrängt werden

muss, muss auch die Gemeinschaft in allen möglichen Formationen und vor allem in ihrem Ursprung selbst verunmöglicht werden.⁶ Bei Hobbes geht das sehr weit, denn diese Auflösung betrifft nicht nur die Lebenden, also etwa Formen der Kooperation oder des gemeinschaftlichen Zusammenseins, die sich in irgendeiner Weise als zu unabhängig von der allseitigen Abhängigkeit der Gesellschaft erweisen könnten, sondern es betrifft auch die Gemeinschaft der Lebenden mit den Toten. Die Einzelnen immunisieren sich nicht nur wechselseitig bzw. gegeneinander, indem sie einen Staat ins Leben rufen, der, wie Carl Schmitt gesagt hat, im Wesentlichen eine »Relation von Schutz und Gehorsam« (Schmitt 1936/37: 627) darstellt und der in diesem Sinne alle vor ihrer gleichen Nähe zu einem Tod schützt, der ihnen in Gestalt des jeweils anderen gegenübertritt. Denn darüber hinaus immunisieren sich die Einzelnen auch gegen sich selbst, gegen ihre eigene Nähe zum Tod, indem sie sich ausschließlich als Lebende wahrnehmen, die Bedürfnisse und Interessen haben, die mit dieser Selbstwahrnehmung als Lebende zu tun haben. Was bei Hobbes radikal verdrängt wird, betrifft nicht nur die Bedrohlichkeit einer Gemeinschaft, in der jeder für jeden eine Todesdrohung darstellt, sondern auch die Heimsuchung der Lebenden durch die Toten, die sich etwa in den heidnischen und christlichen Kulthandlungen manifestiert, bei denen die Lebenden in welcher Form auch immer in einen Kontakt zu den Toten treten. Bei Hobbes geht die Immunisierung gegen den Tod so weit, dass er die Präsenz des Todes, die doch so massiv am Ausgangspunkt seiner politischen Ordnung steht, auf allen Ebenen des Gemeinwesens eingeschränkt wissen will. Jenseits der Selbstbezüglichkeit der Einzelnen, jenseits ihrer reinen Selbstpräsenz soll es keine Erfahrung einer wie auch immer gearteten Transzendenz des Todes mehr geben, die ihre Selbstbezüglichkeit in Frage stellen könnte. Was übrig bleibt nach dieser vollständigen Immunisierung der Gemeinschaft gegen ihren eigenen Ursprung, hat Roberto Esposito als Elend der Individualismen beschrieben. Jeder weitere Siegeszug der Gesellschaft scheint demnach nichts anderes freizulegen als das Elend der Selbstbezüglichkeit, das dann übrig bleibt, wenn die Immunisierung der Einzelnen gegen sich selbst und gegen das Bedrohliche der Gemeinschaft als gelungen erscheint. Elend ist das Elend der Individualismen deshalb, weil die

6 Vgl. Esposito 2004: 44. »Der Staat hat nicht die Aufgabe, die Angst zu eliminieren, sondern sie ›gewiß‹ zu machen. Diese Schlußfolgerung öffnet eine Perspektive von außergewöhnlicher Tiefe auf das gesamte Paradigma der Moderne: daß nämlich der moderne Staat nicht nur die Angst, aus der er ursprünglich entstanden ist, nicht eliminiert, sondern sich geradezu auf ihr gründet, derart, daß er sie zum Motor und zur Garantie des eigenen Funktionierens macht.«

Einzelnen im Zustand der Gesellschaft genau von demjenigen Ursprungszusammenhang abgeschnitten sind, dem sie ihr Einzelsein überhaupt erst verdanken. Auf diese Wahrheit der Gemeinschaft, die seit Hobbes dem Denken der Gesellschaft zugrunde liegt, stößt die kargste und leerste Definition der Gemeinschaft, nämlich die der Gemeinschaft der Existenz oder der existentiellen Gemeinschaft, wie sie von Heidegger und Bataille bis zu Nancy gedacht worden ist. Aber aus genau diesem Grund, weil sie die Existenz zum Ausgangspunkt der Gemeinschaft macht, das existentielle, auf den Tod bezogene Dasein der Einzelnen, die überhaupt erst aufgrund dieser Beziehung als Einzelne erscheinen können und erst durch diese Beziehung zum Tod individualisiert werden, bleibt diese Definition der Gemeinschaft dem individualistischen Grundzug des politischen Denkens seit Hobbes verhaftet. Sie verbleibt in genau dem Paradigma, das Hobbes zum Ausgangspunkt seines politischen Denkens gemacht hat, nämlich dass der Tod dasjenige ist, was die Einzelnen selbst dann noch aneinander bindet und sogar verbindet, wenn sie ansonsten nichts Gemeinsames mehr haben.

II

Wenn man Hobbes als denjenigen Denker betrachtet, der am Anfang der modernen politischen Philosophie die Frage nach der Gemeinschaft radikal aufgeworfen und im Denken der Gesellschaft verdrängt hat, dann lässt sich vielleicht im Gegenzug die antisoziale Dimension in der Philosophie Friedrich Nietzsches als eine solche Antwort auf den Gesellschaftsdiskurs verstehen, die auf die Grundlagen des »modernen Menschen« abzielt, indem sie die Frage nach der Gemeinschaft genau an der Stelle aufnimmt, wo sie im Gesellschaftsdiskurs nicht mehr vorkommen kann. Denn genauso radikal, wie Hobbes das Denken der Gemeinschaft zugunsten sich wechselseitig immunisierender Individuen negiert hat, ist Nietzsche den Paradoxien dessen nachgegangen, was er das »souveräne Individuum« genannt hat. In der berühmten Passage aus der zweiten Abhandlung der *Genealogie der Moral* versteht Nietzsche die gesamte Anstrengung der Geschichte aus dem Ziel heraus, ein »souveränes Individuum« hervorzubringen. Das Resultat der langen Unterwerfungsgeschichte, mit ihren methodischen Grausamkeiten und ihren disziplinierenden Mnemotechniken, die das Thema der *Genealogie der Moral* sind, ist zuletzt ein »nur sich selbst gleiches« Individuum (Nietzsche 1988a: 293). Und weil es nur sich selbst gleich ist, muss dieses Individuum »übersittlich« sein, denn wenn es sich nur auf sich selbst bezieht und in diesem Sinne »autonom« ist, kann es seinen Selbstbezug keinem vor-

gängigen Bezug zu anderen verdanken. Das souveräne Individuum schuldet sich selbst alles und den anderen nichts. In Klammern fügt Nietzsche hinzu: »denn ›autonom‹ und ›sittlich‹ schließt sich aus« (ebd.). Die lange Unterwerfungsgeschichte, die Nietzsche in der Genealogie der Moral als eine Geschichte der »sozialen Zwangsjacke« analysiert hat, produziert also zuletzt ein gesteigertes Individuum, das sich selbst als souverän begreift und im Sinne des Gesellschaftsdiskurses alles andere als sozial ist. Denn während sich das Individuum bei Hobbes niemals vollständig selbst aneignen kann, weil es sich einer Verdrängung verdankt, die als Verdrängung jederzeit wirksam sein muss, ist der Autonomiediskurs bei Nietzsche von den Paradoxien einer vollständigen Selbstaneignung durchzogen, deren Leitvorstellung darin besteht, sich selbst das Leben zu geben und als Vater und Mutter seiner selbst ausschließlich sich selbst gegenüber verantwortlich zu sein. Während die Verdrängung der Todesbeziehung die symbolische Ordnung einsetzt und ihr Bestehen garantiert, indem sich jeder mit der im Souverän verkörperten Position der Allmacht identifiziert, geht es bei Nietzsche darum, die Grundlagen dieser symbolischen Ordnung zu verwerfen, indem an die Stelle des Hobbesschen Ursprungszusammenhangs ein solcher Lebensdiskurs gesetzt wird, für den der Tod kein ausgezeichnetes Zeichen mehr darstellt, von dem aus alle anderen Zeichen erst ihre Bedeutung erhalten. Michel Foucault hat in diesem Sinne die biopolitischen Implikationen im Denken Nietzsches analysiert (vgl. Balke 2003), die mit der Umstellung der Todesmacht auf eine Lebensmacht im 19. Jahrhundert einhergehen.

Das »souveräne Individuum« ist dem durch seine Beziehung zum Tod individuierten Einzelnen bei Hobbes vollständig entgegengesetzt. Denn die allseitige Abhängigkeit der Gesellschaft besteht gerade darin, dass alle sich wechselseitig ihr eigenes Leben verdanken und somit jeder jedem anderen sein durch den anderen möglich gewordenes Leben schuldig bleibt. Die Position der Unschuld, die Nietzsche zu denken versucht hat, und damit verbunden eine Gemeinschaft, die nicht auf dem Zusammenhang von Opfer und Schuld basiert, ist daher durch die Art und Weise bestimmt, wie die Öffnung, die der Tod darstellt, symbolisch geschlossen bzw. bei Nietzsche gerade nicht symbolisch geschlossen wird. Denn wenn die symbolische Ordnung ihren Ausgangspunkt von der Schließung der Öffnung des Todes nimmt, die in einer souveränen Figur anschaulich werden muss, ob es sich nun um einen Gott oder aber um die Gesellschaft handelt, dann geht es bei Nietzsche darum, den Tod dieser souveränen Figur selbst zu denken und damit die Grundlage der modernen politischen Philosophie von ihren Bedingungen her in Frage zu stellen. Meine These ist also, dass der Tod das Urzeichen der moder-

nen politischen Philosophie seit Hobbes ist; oder um mit Jacques Lacan zu sprechen, dass der Tod der »große Andere« ist, dessen Abwesenheit allererst die symbolische Ordnung konstituiert, und dass Nietzsche genau diese Grundlage der symbolischen Ordnung, diesen Herrensignifikanten, den der Tod darstellt, radikal verwirft. Selbstverständlich kann man bei dem Begriff der Verwerfung ebenfalls an Lacan denken. Die Verwerfung des Herrensignifikanten ist für Lacan eine der zentralen Bedingungen für die Entwicklung einer Psychose, bei der im Unterschied zur Wiederkehr des Verdrängten als Projektion »nach außen« das Verworfenen »von außen wiederkehrt« (Lacan 1997: 57). Vor diesem Hintergrund lässt sich die Hobbessche Konstruktion des Staates und die damit einhergehende Bildpolitik, wie sie in dem berühmten Titelbild des Leviathan anschaulich geworden ist, als eine Projektion verstehen (vgl. Farinelli 1996), die der Verdrängung des Naturzustandes geschuldet ist, während die »große Politik«, die Nietzsche vor allem in seinen nachgelassenen Fragmenten entworfen hat, ihre Größe nur dadurch erlangen kann, dass sie sich Risiken ausgesetzt sieht, die von außen auf den Bevölkerungskörper zukommen und auf die dieser Bevölkerungskörper auch angewiesen ist, um seine Lebenskraft zu steigern. Foucault hat den im 19. Jahrhundert äußerst wirksam gewordenen Rassendiskurs als Erhaltung der Todesmacht analysiert, um in den Bereich des Lebens »die Zäsur zwischen dem, was leben, und dem, was sterben muß« einführen zu können: »Die erste Funktion des Rassismus liegt darin, zu fragmentieren und Zäsuren innerhalb des biologischen Kontinuums, an das sich die Bio-Macht wendet, vorzunehmen« (Foucault 2001: 301). Für diese Umstellung von der Todesmacht, wie sie der Souverän Hobbesscher Prägung repräsentiert, auf eine Lebensmacht, wie sie sich in der Philosophie Nietzsches vollzieht, ist die Verwerfung der symbolischen Ordnung, in der der »moderne Mensch« lebt, die entscheidende Voraussetzung. Nietzsche hat zwei lange Vorgeschichten des »moderne Menschen« geschrieben, die jeweils die Genese der symbolischen Ordnung anhand der Art und Weise analysieren, wie der Zusammenhang von Tod, Opfer und Schuld die Gemeinschaft begründet. Die erste Vorgeschichte betrifft den Tod von Sokrates, die zweite Vorgeschichte den Tod von Jesus. In beiden Fällen geht es Nietzsche darum, den Akt des Sterbens von der Ordnungsbegründung abzulösen und in diesem Sinne den Tod als Herrensignifikanten zu negieren. Was man bei Nietzsche als moralischen oder politischen Nihilismus bezeichnen kann und auch bezeichnet hat, ist deshalb keineswegs eine bloße Zerstörung jeder möglichen kollektiven Ordnung, sondern im Gegenteil die Voraussetzung für die Umstellung von der Todesmacht auf eine Lebensmacht. Denn im Unterschied zur Hobbesschen Verdrängung des Todes geht die neue

Ordnungsbegründung bei Nietzsche von der Verwerfung des Todes aus. Im Folgenden möchte ich mich jedoch auf einen einzelnen Aspekt dieser Verwerfung bei Nietzsche beschränken, nämlich auf die Auseinandersetzung mit dem Tod von Jesus, den Nietzsche bekanntlich einen Idioten genannt hat, weil für den »Typus Jesus« der Tod kein besonderes, sondern nur ein weiteres Zeichen darstellt, ein Zeichen unter anderen, also kein Urzeichen und keinen Herrensingifikanten. Im Folgenden geht es mir also um die Faszination, die für Nietzsche von diesem Tod ausgegangen ist.

III

Jacob Taubes hat die These aufgestellt, dass es im Werk Nietzsches eine Verschiebung gibt von der Figur des Sokrates, gegen den Nietzsche in seinem gesamten Frühwerk anschreibt, weil er in dieser Figur die Dekadenz der theoretischen Aufklärung verkörpert sieht, hin zu Paulus, der bis zu Nietzsches Tod seinen Hauptfeind abgibt, mit dem er sich messen will, weil es Paulus gelungen ist, Werte zu setzen, die über viele Jahrhunderte hinweg Bestand hatten: »Wer hat ganz im Sinne Nietzsches tiefer die Wertsetzungen des Abendlandes geprägt als Paulus? Dann muß doch das der bedeutendste Mann sein« (Taubes 2003: 108). In Paulus sieht Nietzsche demnach seine größte Herausforderung, weil Paulus eine Macht verkörpert, die noch über die aufklärerische Macht eines Sokrates hinausgeht. Alle großen Themen bei Nietzsche lassen sich deshalb, wenn man Taubes hier folgt, nur dann verstehen, wenn man sie vor dessen Auseinandersetzung mit Paulus liest: die ewige Wiederkehr, die Moral des Ressentiments, die Unschuld des Werdens und vor allem Nietzsches Versuch, Dionysos in die Figur des Gekreuzigten einzutragen. Taubes sagt, dass Nietzsche dermaßen »neidisch« war auf Paulus, dass er sich sogar sein eigenes Damaskus-Erlebnis konstruiert hat, eine ekstatische Erfahrung, in der ihm Zarathustra erschienen ist. Ich möchte dieser These von Taubes folgen, aber sie in eine andere Richtung wenden, als Taubes sie gemeint hat. Denn nach Taubes scheitert Nietzsche, wenn auch auf hohem Niveau, aber er scheitert bei dem Versuch, die zentralen politisch-theologischen Motive von Paulus zu nehmen und umzuwerten. Nach Taubes ist Nietzsches Versuch, mit dem Zarathustra ganz analog zu Paulus ein Ordnungsstifter von welthistorischem Rang zu werden, ein auf allen Ebenen misslungener Versuch. Obwohl Taubes' Nietzsche-Interpretation in vielen Punkten sehr helllichtig ist, vor allem in seiner Rekonstruktion der Auseinandersetzung Nietzsches mit Paulus, scheint mir die Position von Taubes in der Frage, zu welchem Zweck

Nietzsche diese Auseinandersetzung geführt hat, doch merkwürdig blind zu sein. Denn die Auseinandersetzung mit Paulus zielt nicht auf eine Überbietung oder Umwertung in dem Sinne ab, dass an die Stelle traditioneller Werte lediglich andere Werte gesetzt werden sollen, sondern auf das Zustandekommen der symbolischen Ordnung selbst, die Nietzsche anhand des Zusammenhangs von Tod, Opfer und Schuld bei Paulus aus dem Grund analysiert, um diesem Zustandekommen einen vollkommen anderen Modus der Wertsetzung entgegenzusetzen, der historisch gesehen alles andere als wirkungslos geblieben ist.

Taubes sagt selbst, dass sich Nietzsches *Zarathustra* in vielen Hinsichten wie eine Parodie auf die Bibel liest, bis hin zur Rhetorik der Gleichnisse, die Nietzsche im Antichristen eine »Zeichenrede« nennt, weil darin kein »Wort wörtlich genommen wird« und die er als Vorbedingung für den »Typus Jesus« nennt, um »überhaupt reden zu können« (Nietzsche 1988b: 203). In Gleichnissen zu reden, so sieht es Nietzsche bei Jesus, heißt, dass alles »bloss den Werth eines Zeichens« hat, und vor allem, dass es kein Urzeichen oder keinen Herrensingifikanten gibt, von dem aus alle anderen Zeichen ihre Bedeutung bekommen. Alles, »die ganze Realität, die ganze Natur, die Sprache selbst«, sagt Nietzsche, sei für Jesus »nur eine Gelegenheit zu Gleichnissen«. Und deshalb nennt Nietzsche diesen Typus einen »Anti-Realisten«, weil es für diesen Typus kein Register des Realen außerhalb seiner »Zeichenrede« gibt, es gibt keine Welt jenseits der Welt seiner Zeichen: »Eine solche Symbolik par excellence steht ausserhalb aller Religion, aller Cult-Begriffe, aller Historie, aller Naturwissenschaften, aller Welt-Erfahrung, aller Kenntnisse, aller Politik, aller Psychologie, aller Bücher, aller Kunst – sein ›Wissen‹ ist eben die reine Thorheit darüber, dass es Etwas dergleichen giebt« (Nietzsche 1988b: 204). Nietzsche identifiziert den »Typus Jesus« mit einer symbolischen Ordnung, die keinen Herrensingifikanten kennt. Und vor allem: Jesus steht außerhalb der Religion. Nietzsche unterscheidet hier sehr deutlich zwischen Jesus und Paulus, den Nietzsche den »ersten Christen« nennt. Jesus ist demnach nicht nur kein Christ im Sinne der christlichen Religion, sondern er steht darüber hinaus außerhalb aller symbolischen Ordnungen, die Nietzsche von den historischen Anfängen bis in seine Gegenwart hinein aufzuzählen vermag. Und trotzdem handelt es sich immer noch um eine »Symbolik«, die der »Typus Jesus« verkörpert, es ist immer noch eine Sprache, derer er sich bedient, es handelt sich immer noch um jemanden, der »Ich« sagt, auch wenn diese Rede, in der dieses »Ich« gesagt wird, keine der genannten symbolischen Ordnungen mehr generiert. »Man könnte«, sagt Nietzsche, »mit einiger Toleranz im Ausdruck, Jesus einen ›freien Geist‹ nennen [...]« (Nietzsche 1988b: 204). Das Prädikat »freier Geist« ist bekanntlich

Nietzsches höchstes Prädikat, aber der »Typus Jesus« scheint es nur beinahe zu verdienen. Man könnte es ihm verleihen, aber Nietzsche verleiht es ihm nicht. In der Passage, aus der ich gerade zitiert habe, gibt es jedoch eine ganze Reihe sehr negativer Prädikate, zum Beispiel das Prädikat des »décadence-Typus«, mit dem Jesus ohne weiteres in Zusammenhang gebracht wird. So bedauert es Nietzsche etwa, »dass nicht ein Dostoiewsky in der Nähe dieses interessanten décadent gelebt hat«, jemand, »der gerade den ergreifenden Reiz einer solchen Mischung von Sublimem, Krankem und Kindlichem zu empfinden wusste« (Nietzsche 1988b: 202). Die Spannbreite der Prädikate, die Nietzsche mit dem »Typus Jesus« in Verbindung bringt, ist sehr weit, sie reicht vom »freien Geist« bis zum »décadence-Typus«, das immerhin zu den negativsten Prädikaten gehört, die Nietzsche zu vergeben hat. Und trotzdem scheint Nietzsche etwas an diesem Typus zu faszinieren, und zwar derart, dass er Jesus gegen die christliche Interpretation in Schutz nimmt und vor allem gegen die politisch-theologische Ordnung, die Paulus auf dessen Kreuzestod aufgebaut hat. Denn ein ganz bestimmtes Prädikat wird man nicht finden unter den vielen Prädikaten, die Jesus möglicherweise zukommen, nämlich das des »Ressentiment-Menschen«. Dieses Prädikat trifft in erhöhtem Maße auf Paulus zu, aber nicht auf Jesus. Was man bei Jesus im Unterschied zu Paulus nicht findet, ist der Kampf um den Herrensingularen: »Die Cultur ist ihm nicht einmal vom Hörensagen bekannt, er hat keinen Kampf gegen sie nöthig, – er verneint sie nicht [...] Dasselbe gilt vom Staat, von der ganzen bürgerlichen Ordnung und Gesellschaft, von der Arbeit, vom Kriege – er hat nie einen Grund gehabt, ›die Welt‹ zu verneinen, er hat den kirchlichen Begriff ›Welt‹ nie geahnt [...]. Das Verneinen ist eben das ihm ganz Unmögliche« (Nietzsche 1988b: 204). In dieser Passage sind die Ausdrücke Kultur, Staat, Arbeit und Verneinen gesperrt gedruckt – also alles Begriffe, die eher etwas mit Nietzsches Gegenwart als mit der von Jesus zu tun haben. Gleich darauf fällt der Begriff der »Dialektik«, und man kann an dieser Stelle selbstverständlich an G.W.F. Hegel denken, der seinen zentralen Begriff der Negation in enger Beziehung zur Interpretation des Opfertodes bei Paulus entwickelt hat. Der »Typus Jesus« gehört also weder der symbolischen Ordnung der Religion an, in welcher der Tod als der »große Andere« durch die Position »Gott« substituiert und anschaulich werden muss, noch gehört er derjenigen symbolischen Ordnung an, in der dieser »große Andere«, wie bei Hobbes, radikal verdrängt werden muss. Für den »Typus Jesus« scheint der »große Andere« überhaupt keine Rolle zu spielen: »In der ganzen Psychologie des ›Evangeliums‹ fehlt der Begriff der Schuld und Strafe; insgleichen der Begriff Lohn. Die ›Sünde‹, jedwedes Distanz-Verhältnis zwischen Gott und Mensch ist abgeschafft, –

eben das ist die ›frohe Botschaft‹. Die Seligkeit wird nicht verheissen, sie wird nicht an Bedingungen geknüpft; sie ist die einzige Realität – der Rest ist Zeichen, um von ihr zu reden [...]« (Nietzsche 1988b: 205).

Was Nietzsche an Jesus interessiert hat, ist die völlige Ignoranz, die er ihm selbst noch angesichts des Todes zuschreibt. Er ist genauso gestorben, wie er auch gelebt hat, nämlich in einer »Seligkeit«, die Nietzsche auch als ein »kindliches Idiotenthum« bezeichnet: »Das Leben des Erlösers war nichts anderes als diese Praktik, – sein Tod war auch nichts anderes [...]. Er hatte keine Formeln, keinen Ritus mehr für den Verkehr mit Gott nöthig – nicht einmal das Gebet« (ebd.). Im Unterschied zu Paulus ist der »Typus Jesus« für Nietzsche nicht durch einen Glauben bestimmt, sondern durch eine »Praktik des Lebens« – nicht ein neuer Glaube, sagt Nietzsche, sondern ein »neuer Wandel« kennzeichnet diesen Typus. Alles, was sich im Judentum, im Christentum und auch in den heidnischen Religionen, in den »unterirdischen Culten des imperium Romanum« an Opfer- und Schuldzusammenhängen findet, spielt für diesen »neuen Wandel« keine Rolle mehr. Der »Typus Jesus« steht nicht für einen Glauben an ein jenseitiges »Himmelsreich«, sondern stellt dieses »Himmelsreich« selbst dar: »Nicht ›Busse‹, nicht ›Gebet um Vergebung‹ sind Wege zu Gott: die evangelische Praktik allein führt zu Gott, sie eben ist ›Gott‹ – [...]« (Nietzsche 1988b: 206). Keine Distanz mehr zwischen Mensch und Gott zu denken, das ist für Nietzsche »die psychologische Realität der ›Erlösung‹«, die im »Typus Jesus« verkörpert wird. Jesus stellt nicht mehr den Glauben an den Herrensingifikanten »Gott« dar, der die symbolische Ordnung stiftet und garantiert – er ist außerhalb jeder Religion, die sich um den Herrensingifikanten »Gott« anordnet, er ist außerhalb jeder Position der Macht, die sich auf diesen Herrensingifikanten bezieht und sich durch diesen Bezug legitimiert. Und das seltsamer Weise, weil es kein anderes Register des Realen gibt als das der Erlösung, das heißt, keine andere Realität als die, die aus dem Gefühl resultiert, ein Kind »Gottes« zu sein, »ewig« zu sein und »im Himmel« zu leben: »Der tiefe Instinkt dafür, wie man leben müsse, um sich ›im Himmel‹ zu fühlen, um sich ›ewig‹ zu fühlen, während man sich bei jedem andren Verhalten durchaus nicht ›im Himmel fühlt‹: dies allein ist die psychologische Realität der ›Erlösung‹« (ebd.). Aber das führt seltsamerweise nicht dazu, dass der »Typus Jesus« die höchste Position der Macht darstellt, die zum Beispiel noch über der Macht einer politischen Theologie stehen würde, ob es sich nun um eine heidnische, eine jüdische oder aber um eine christliche handelt. Die Souveränität, die der »grosse Symbolist« Jesus verkörpert, scheint darin zu bestehen, dass er in dem Moment, da er bis in das Zentrum der Macht vorstößt, nämlich zum Herrensingifikanten selbst, zu »Gott«, selbst kei-

ne Macht mehr ausübt bzw. keinen Grund oder keine Not mehr hat, Macht ausüben zu müssen. Der Bezug auf den Herrensignifikanten dient hier weder zur Legitimierung einer bestimmten Gemeinschaftsform, in der sich die Souveränität daraus ergibt, dass derjenige, der den Herrensignifikanten zu repräsentieren vermag, im Sinne der politischen Theologie ein Stellvertreter Gottes ist – noch ergibt sich hier der Bezug zum Herrensignifikanten aus dem Umstand, dass alle die gleiche Nähe zum Tod haben und somit jeder den Herrensignifikanten repräsentiert, was zur Folge hat, dass der Souverän Hobbescher Prägung auf einer Verdrängung des Herrensignifikanten beruht. Aus diesem Grund spricht Nietzsche in diesem Zusammenhang von einem »kindlichen Idiotentum«, von dem keine dauerhafte Begründung der Gemeinschaft ausgehen kann. Weder »Gott« als repräsentierter Herrensignifikant, noch der »Tod« als zu verdrängender Herrensignifikant liegt dem »ursprünglichen Symbolismus« zugrunde, den Nietzsche im »Typus Jesus« gegeben sieht. Denn einerseits gibt es keine Distanz mehr zwischen Gott und Mensch – der »Typus Jesus« lebt schon im »Himmelsreich«. Und andererseits markiert der Tod keine Grenze, von deren »Vernichtung« das Denken der Gesellschaft ausgeht: »Der ganze Begriff des natürlichen Todes fehlt im Evangelium: der Tod ist keine Brücke, kein Übergang, er fehlt, weil einer ganz andern bloss scheinbaren, bloss zu Zeichen nützlichen Welt zugehörig. Die ›Todesstunde‹ ist kein christlicher Begriff – [...]« (Nietzsche 1988: 207). Dass Nietzsche an dieser Stelle den Begriff des »natürlichen Todes« verwendet, setzt den »Typus Jesus« nicht nur von jeglicher Form einer religiösen Gemeinschaft ab, sondern auch von der bürgerlichen Gesellschaft. Denn historisch kann der Begriff eines »natürlichen Todes« erst dann auftauchen, wenn der Tod eben nicht mehr religiös gedacht, das heißt einem übernatürlichen Wesen zugeordnet wird, sondern als eine Grenze, die sich dem politischen Zugriff entzieht. Für den »ursprünglichen Symbolismus« jedoch ist der Tod überhaupt kein besonderes, sondern nur ein weiteres Zeichen. Das Fehlen des Todes sowohl als religiöses Urzeichen wie auch als Urzeichen der Negation, wie es bei Hobbes und Hegel bis hin zu Marx auftaucht, macht also eine ganz andere Politik des Herrensignifikanten möglich, für die sich Nietzsche so sehr interessiert, weil sie ihn auf eine vollkommen neue Begründung der symbolischen Ordnung führt, in der der Tod nicht mehr wie noch bei Hobbes als das größte Übel erscheint. Zum Ende dieser Passage aus dem Antichristen spricht Nietzsche von einer »welthistorischen Ironie«, dass erst »wir, wir freigewordenen Geister«, und er meint hier vor allem sich selbst, etwas aufdecken konnten, das »neunzehn Jahrhunderte missverstanden« wurde, nämlich dass es Paulus war, der in diese neue Politik des Herrensignifikanten, in diese neue

»Praktik des Lebens«, die gesamte alte Ordnung einer politischen Theologie eingetragen hat, indem er aus dem Tod von Jesus den Opfertod Jesu Christi machte. Diese Aufdeckung ist für Nietzsche bedeutsam, weil das »souveräne Individuum«, um das sein Werk unaufhörlich kreist, mehr zu tun hat mit dem »Typus Jesus« als mit der Form der Individualität, die von Hobbes und der bürgerlichen Gesellschaft ausgeht.

Indem Nietzsche Paulus als denjenigen identifiziert, der den Tod Jesu Christi zum Ausgangspunkt einer Opfergemeinschaft macht, legt er zugleich diesen Tod als Ausgangspunkt einer Individualität frei, für die dieser Tod nicht mehr der Grund ihrer Individualisierung und damit nicht mehr der »große Andere« ist: »Offenbar hat die kleine Gemeinde gerade die Hauptsache nicht verstanden, das Vorbildliche in dieser Art zu sterben, die Freiheit, die Überlegenheit über jedes Gefühl von ressentiment: – ein Zeichen dafür, wie wenig überhaupt sie von ihm verstand! An sich konnte Jesus mit seinem Tode nichts wollen als öffentlich die stärkste Probe, den Beweis seiner Lehre zu geben [...]. Aber seine Jünger waren ferne davon, diesen Tod zu verzeihen, – [...]« (Nietzsche 1988b: 213). In diesem Punkt ist der Tod von Jesus für Nietzsche noch faszinierender als der Tod von Sokrates, dessen Sterben einer Politik der Wahrheit angehört, deren stärkster Beweis im Sterben für diese Wahrheit besteht, während Jesus so gestorben ist, wie er gelebt hat, nämlich in einer Ignoranz gegenüber jeglicher Wahrheit, die vom Tod ausgehen könnte. Gerade diesen Punkt, auf den es Nietzsche so sehr ankommt, verkehrt Paulus in sein Gegenteil: »Darauf fand die gestörte Vernunft der kleinen Gemeinschaft eine geradezu schrecklich absurde Antwort: Gott gab seinen Sohn zur Vergebung der Sünden, als Opfer. Wie war es mit Einem Male zu Ende mit dem Evangelium! Das Schuldopfer und zwar in seiner widerlichsten, barbarischsten Form, das Opfer des Unschuldigen für die Sünden der Schuldigen! Welches schauerhafte Heidenthum!« (Nietzsche 1988b: 214). Wenn sich Nietzsches Zarathustra über weite Strecken wie eine Parodie auf die Bibel liest, dann deshalb, weil dieses Buch alles das parodiert, was sich um den »Typus Jesus« an Wahrheiten angelagert hat. Die Figur selbst aber, der »Übermensch« Zarathustra, hat mehr mit dem »Typus Jesus« zu tun, als es zunächst den Anschein hat. Denn die Ignoranz und die Unschuld gegenüber dem Herrnsignifikanten, die von diesem »kindlichen Idiotenthum« ausgehen, sind die entscheidenden Voraussetzungen, um sich von einer Gemeinschaft der »Durchschnitts-Menschen« zu entfernen, deren konstitutiver Akt in der Verdrängung des Todes besteht. Dieser Akt, der bei Hobbes im Gesellschaftsvertrag als symmetrische Identifikation mit dem souveränen Akt der Verdrängung gedacht wird, so dass sich jeder in jedem anderen aufgrund seiner Beziehung zum Herrnsignifikanten spiegeln

kann, begründet das, was Nietzsche das »Nivellierungs-system« nennt. Im Gegensatz dazu bewegt sich der »Übermensch« in einem Raum der permanenten Gefährlichkeit, gerade weil er nicht teilhat an der Spiegelrelation, die den Bevölkerungskörper des Gesellschaftsvertrags bestimmt. Der »Übermensch« sieht und hört Gefahren, die dem Bevölkerungskörper drohen und die dieser selbst nicht wahrnehmen kann. Denn im Unterschied zum »Typus Jesus«, von dem als Idioten keine Begründung der Gemeinschaft ausgehen kann, gibt es für den »Übermensch« sehr wohl ein Register des Realen, das sich jedoch keiner Spiegelrelation verdankt, sondern einer neuen Politik der Feindschaft, bei dem der andere, in dem sich der »Durchschnitts-Mensch« spiegelt, mit dem »großen Anderen« zusammenfällt, in dem man sich nicht spiegeln kann. Der neue Feinddiskurs, der für die Umstellung der Todesmacht auf eine Lebensmacht so überaus wichtig ist, lässt sich in diesem Sinne mit Lacan als Verwerfung verstehen, insofern der Tod, mit dessen Verdrängung die symbolische Ordnung bis dahin unauflöslich verknüpft war, nun aus dem Inneren der Gemeinschaft verworfen wird und von außen in der Figur des Feindes wiederkehrt. Den Feind wahrzunehmen, ihn sprechen zu hören und ihn vor allem dort zu antizipieren, wo er noch gar nicht als Feind aufgetaucht sein kann, wird von nun an zum zentralen Identifizierungsmerkmal des Bevölkerungskörpers. Denn Nietzsches »große Politik« versteht ihren Einsatz keineswegs im Sinne einer Rückkehr zu einem vormodernen Herrendiskurs. In einem nachgelassenen Fragment aus dem Jahr 1885 beschreibt Nietzsche ganz im Gegenteil das »demokratische Nivellierungs-system« als historische Voraussetzung für eine »im höchsten Maße« kriegerische Politik: »Zarathustra glücklich darüber, daß der Kampf der Stände vorüber ist, und jetzt endlich Zeit für eine Rangordnung der Individuen. / Haß auf das demokratische Nivellierungs-system ist nur im Vordergrund: eigentlich ist er sehr froh, daß dies so weit ist. Nun kann er seine Aufgabe lösen. – / Seine Lehren waren bisher nur an die zukünftige Herrscher-Kaste gerichtet. Diese Herren der Erde sollen nun Gott ersetzen, und das tiefe unbedingte Vertrauen der Beherrschten sich schaffen« (Nietzsche 1988c: 620, 39 [3]).

Literatur

- Agamben, Giorgio (2002): *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, übers. v. Hubert Thüring, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Balke, Friedrich (2003): »From a biopolitical point of view: Nietzsches Philosophy of Crime«. In: *Cardozo Law Review* 24, S. 705-722.

- Bluhm, Harald (2005): »Freiheit in Marx' Theorien«. In: Ingo Pies/Martin Leschke (Hg.): Karl Marx' kommunistischer Individualismus, Tübingen: Mohr Siebeck, S. 57-80.
- Espósito, Roberto (2004): *Communitas. Ursprung und Wege der Gemeinschaft*, übers. v. Sabine Schulz u. Francesca Raimondi, Zürich/Berlin: Diaphanes, S. 37-66.
- Farinelli, Franco (1996): »Von der Natur der Moderne. Eine Kritik der kartographischen Vernunft«. In: Dagmar Reichert (Hg.): *Räumliches Denken*, Zürich: VDF, S. 267-300.
- Foucault, Michel (2001): *In Verteidigung der Gesellschaft*, übers. v. Michaela Ott, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 282-311.
- Henningsen, Bernd/Beindorf, Claudia (Hg.) (1999): *Gemeinschaft. Eine zivile Imagination*, Baden-Baden: Nomos.
- Hobbes, Thomas (1994): *Vom Menschen/Vom Bürger. Elemente der Philosophie II/III*, übers. v. Max Frischeisen-Köhler, hg. v. Günter Gawlick, Hamburg: Meiner.
- Kramme, Rüdiger (1989): *Helmuth Plessner und Carl Schmitt. Eine historische Fallstudie zum Verhältnis von Anthropologie und Politik in der deutschen Philosophie der zwanziger Jahre*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Lacan, Jacques (1997): *Die Psychosen. Das Seminar von Jacques Lacan. Buch III (1955-56)*, übers. v. Michael Turnheim, hg. v. Jacques-Alain Miller, Berlin/Weinheim: Quadriga.
- Nancy, Jean-Luc (1994): »Das gemeinsame Erscheinen. Von der Existenz des ›Kommunismus‹ zur Gemeinschaftlichkeit der ›Existenz‹«. In: Joseph Vogl (Hg.): *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 167-204.
- Nietzsche, Friedrich (1988a): *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift. Kritische Studienausgabe Bd. 5*, hg. v. Giorgio Colli u. Maz-zino Montinari, München: DTV.
- Friedrich Nietzsche (1988b): *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum. Kritische Studienausgabe Bd. 6*, hg. v. Giorgio Colli u. Maz-zino Montinari, München: DTV.
- Nietzsche, Friedrich (1988c): *Nachgelassene Fragmente 1884-1885. Kritische Studienausgabe Bd. 11*, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München: DTV.
- Sloterdijk, Peter (2004): »Nicht Vertrag, nicht Gewächs. *Annäherungen an die Raum-Vielheiten, die bedauerlicherweise Gesellschaft genannt werden*«. In: *Schäume, Sphären III*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 261-308.

- Schmitt, Carl: »Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes«.
In: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Band XXX (1936/37),
S. 622-632.
- Strauss, Leo (1965): Hobbes' politische Wissenschaft, Neuwied/Berlin:
Luchterhand.
- Taubes, Jacob (2003): Die Politische Theologie des Paulus, hg. v. Alei-
da Assmann u. Jan Assmann, München: Fink, S. 106-131.