

Die politische Ontologie der Gemeinschaft. Politik und Philosophismus bei Jean-Luc Nancy¹

OLIVER MARCHART

Jean-Luc Nancys Denken der Gemeinschaft zählt – neben vielleicht Blanchots Gemeinschaftstheorie (Blanchot 2007) – zu den meist-diskutierten gegenwärtigen Ansätzen einer Gemeinschaftsphilosophie, die sich sowohl dem politischen *post-foundationalism* als auch einem gewissen Linksheideggerianismus zugehörig fühlt. Ich möchte im Folgenden einer dreifachen These nachgehen: Erstens ist Nancys Gemeinschaftstheorie unabtrennbar von seinem (und Lacoue-Labarthes) Denken des Politischen und läuft daher auf eine *politische Ontologie* hinaus, die von Nancy selbst allerdings nicht vertreten wird, sondern vielmehr seiner Sozialontologie untergeordnet ist. Zweitens erhebt diese Sozialontologie Nancys den Anspruch einer *prima philosophia*, dem Nancy vor dem Hintergrund eines Denkens des Politischen aber meiner Ansicht nach nicht überzeugend Geltung verschaffen kann, und der viel eher von einer *politischen* Ontologie erhoben werden könnte. Und zwar nicht zuletzt deshalb, drittens, weil Nancys Vorschlag der Versuchung des Philosophismus erliegt, also der Reduktion des »ontischen« sozialen oder kommunitären Mit-Seins auf die ontologische Ebene eines Denkens des Seins schlechthin – und zwar auf Kosten jeglicher politischer Philosophie im engeren Sinn.

1 Bei diesem Text handelt es sich um eine überarbeitete deutsche Version von »Retracing the Political Difference: Jean-Luc Nancy«, Kapitel 3 aus Marchart 2007.

Die Dekonstruktion des Politischen

Jede Diskussion der Nancyschen Gemeinschaftskonzeption muss mit jener Arbeit an der Neufassung eines Begriffs des Politischen beginnen, die am von Nancy und Lacoue-Labarthe gegründeten *Centre de recherches philosophiques sur le politique* zwischen 1980 und 1984 erarbeitet wurde. Das Kolloquium zu Jacques Derridas Text »Fins de l'homme«, das kurz vor der Eröffnung des *Centre* 1980 stattfand, kann dabei als eine Art Präludium zu dieser Arbeit am Politischen gelten. Es war vor allem Lacoue-Labarthe, der mit seiner Intervention eine *Dekonstruktion* des Politischen einforderte und zugleich – was damit Hand in Hand zu gehen habe – eine *Neubestimmung* der Frage des Politischen. Dies auf Basis der für Lacoue-Labarthe und Nancy essentiellen Frage »des Bandes, das untrennbar das Politische mit dem Philosophischen verknüpft« (Lacoue-Labarthe/Nancy 1997: 95). Diese *Dekonstruktion* des Politischen (in Hinsicht auf das Philosophische) folgt der Spur dessen, was von nun an in Nancys und Lacoue-Labarthes Arbeit als »Rückzug des Politischen« (*retrait du politique*) bezeichnet werden sollte (vgl. besonders Lacoue-Labarthe/Nancy 1981; 1983, sowie Nancy 2007). Dies bedeutet, »dass die eigentliche *Frage* des Politischen sich zurückzieht und einer Art Öffentlichkeit der Politik oder des Politischen Platz macht – einem »alles ist politisch«« (Lacoue-Labarthe/Nancy 1997: 97), dem wir uns, Lacoue-Labarthe zufolge, nicht nur in totalitären Staaten, sondern auch in liberalen Demokratien unterwerfen. An der Moderne diagnostiziert er, Hannah Arendts Totalitarismusdiagnose folgend, die bedingungslose Herrschaft des Politischen. Das *totalitäre Faktum* – das sowohl den Einparteiensstaat als auch die »psychologische Diktatur« (worunter er das Regime westlich liberaler Demokratien versteht) umfasst – begleitet historisch das Ende der Philosophie oder die *Vollendung des Philosophischen*. Die bedingungslose Herrschaft des Politischen repräsentiert in all ihren Formen daher die Vollendung eines philosophischen Programms – sei es nun realisiert oder nicht. Mit anderen Worten, das philosophische Begehren *par excellence* besteht immer in dem Versuch, das philosophische Programm praktisch (i.e. politisch) zu realisieren. Das totalitäre Faktum, in dem alles politisch wird, ist nichts anderes als eine solche Realisierung.

Um nun das Politische *als Frage* neu zu etablieren, müsse man diese politische Offensichtlichkeit des »alles-ist-politisch« reaktivieren, die einer wirklichen Neubestimmung des Politischen im Wege stehe. Wollen wir das Politische dekonstruieren, müssen wir uns sowohl vom Philosophischen als auch vom philosophischen Begehren nach praktischer Realisierung distanzieren. Unter »Rückzug des Politischen« versteht La-

coue-Labarthe im wesentlichen eine »Geste der Dissoziation« vom Philosophischen. Doch darf solche Dissoziation keinen sicheren Hafen suchen, da es kein Rückzugsgebiet (eine weitere Bedeutungsschattierung von *retrait*) außerhalb oder jenseits des Philosophischen gibt. Aus diesem Grund kann der Rückzug nicht so verstanden werden, als hieße es, »sich vom Politischen abzuwenden und zu etwas anderem überzugehen« (Lacoue-Labarthe/Nancy 1997: 96). Man habe sich mit dem Rückzug im Medium der Philosophie auseinanderzusetzen via *Dekonstruktion des Politischen*. Dies ist natürlich eine Aufgabe von immensem Ausmaß, die, da das Politische und das Philosophische wesentlich miteinander verschränkt sind, nach Lacoue-Labarthe das Gesamte der Philosophie umfasst.

Was hier, am Kolloquium zu Derridas »Fins de l'homme« präsentiert wurde, enthielt wie in einer Nusschale viele der zentralen Themen, die Nancys und Lacoue-Labarthes spätere Texte bestimmen sollten: die notwendige Verschränkung des Philosophischen mit dem Politischen, die Dringlichkeit einer Dekonstruktion des Politischen, sowie dessen Befragung auf Basis des historischen Faktums seiner Omnipräsenz. Diese Themen wurden nur kurz nach dem Kolloquium, im November 1980, wieder aufgenommen, als das *Centre* an der Ecole Normale Supérieure in Paris eröffnete. In ihrem Inaugurationsstatement formulierten Nancy und Lacoue-Labarthe die zentrale Frage, die von dieser Institution in den kommenden Jahren beantwortet werden sollte: »Wie lässt sich (wenn man das überhaupt kann) heute befragen, was provisorisch als *Wesen des Politischen* bezeichnet werden muss« (Lacoue-Labarthe/Nancy 1997: 105)?

Der »Rückzug« des Politischen

Unter »Wesen« dürfen wir selbstverständlich keine ewige oder unwandelbare platonische Idee des Politischen verstehen. Was die Autoren »Wesen« nennen, enthüllt sich nur als etwas, das abwesend bleibt oder, Heideggerisch gesprochen, *abwest/anwest* in der Bewegung seines Sich-Zurückziehens. Es empfiehlt sich daher, von einer kurzen Überlegung zu Nancys und Lacoue-Labarthes Umkreisen des Begriffs *retrait* auszugehen. Unter diesem Begriff ist keinesfalls eine hegelianische Bewegung dialektischer Aufhebung zu verstehen (das Politische ist weit davon entfernt, in so etwas wie dem Hegelschen Staat aufgehoben zu werden). Genauso wenig sollte man in ihm eine marxistische Reduktion des Politischen auf eine bloße Angelegenheit des Überbaus verstehen. Stattdessen wird der Begriff in zumindest zweierlei Bedeutungen verwendet: Er-

stens im Sinne der blendenden Offensichtlichkeit des »alles ist politisch«; das Politische zieht sich vor unseren Augen zurück, und wir sind vom Umstand geblendet, dass wir es *nicht nicht sehen können* – worin genau sein »Rückzug« besteht. Und im zweiten Sinne konstituiert der Rückzug ein »Wiederverfolgen der Spur des Politischen durch dessen Wiedermarkierung, indem die Frage auf neue Weise aufgebracht wird« (Lacoue-Labarthe/Nancy 1997: 112). Das Politische verschwindet nicht spurlos, vielmehr folgt es seiner eigenen Spur in Form einer Frage, die sich aufs Neue aufrängt. Die Behauptung der Autoren läuft daher auf etwas anderes hinaus als auf die simplistische Scheinerkenntnis des »Wo alles politisch ist, ist nichts mehr politisch«. Diese Gleichung geht nicht ohne Rest auf, denn es wird immer ein wenig mehr geben als »nichts mehr«, nämlich die Spur von Abwesenheit oder von Rückzug. Der Rückzug in diesem zweiten Sinn würde also den Konturen der verlorenen Spezifik des Politischen nachspüren und nach Gelegenheiten für eine Neuerfindung seiner tatsächlichen Bedingungen suchen. So begegnen wir einer doppelten Bewegung, deren konzeptuelle Aspekte mit dem Namen Heidegger verbunden sind.

Denn vergessen wir nicht, dass Heideggers Begriff *Entzug*, der offenbar Pate für Nancys und Lacoue-Labarthes Begriff des *retrait* gestanden hat, mit seinem Begriff von *Seinsverlassenheit* korrespondiert. Aus Heideggers Sicht zieht sich, um es etwas überschematisch darzustellen, Sein zurück aufgrund unserer allzu intensiven Konzentration auf den Bereich des Seienden, was zur Vergessenheit in Bezug auf Sein führt. Doch letzteres kann nur der Vergessenheit anheim fallen, weil es sich bereits zurückgezogen hat: Durch unsere Konzentration auf das Seiende vergessen wir nicht nur Sein, sondern auch die epochale Tatsache, dass das Sein bereits, wenn man so will, auf dem Rückzug ist. Somit darf *Seinsvergessenheit* nicht nur verstanden werden als Vergessenheit in Bezug auf das Sein, sondern, was wesentlich schwerer wiegt, muss verstanden werden als Vergessenheit in Bezug auf *Seinsverlassenheit*, auf den Rückzug des Seins (so dass die *Seinsvergessenheit* des Menschen die ontologische und historische Bedingung der *Seinsverlassenheit* voraussetzt) (Heidegger 1994: 114). Doch ist wichtig zu verstehen, dass wir nach Heidegger, selbst wo er von einer destinalen Struktur von *Geschick* spricht, in keiner Weise einem unentrinnbaren Schicksal ausgeliefert sind: Weder müssen wir uns dem Rückzug des Seins blind anschließen, noch macht es Sinn, dass wir uns ihm blind verweigern oder dagegen rebellieren. Vielmehr ist es entscheidend, darüber nachzudenken, was sich durch sein Entbergen gerade verbirgt, denn, so Heidegger, »das Seyn *verbirgt sich* in der Offenbarkeit des Seienden« (Heidegger 1994: 111).

Nancys und Lacoue-Labarthes Projekt besteht in großem Ausmaß in einer kritischen *politischen Reformulierung* dieser Heideggerschen Themen. Das gilt im Besonderen für Heideggers Ideen von Seinsverlassenheit und Seinsvergessenheit, so dass sich die Differenz zwischen Politik und dem Politischen mit der ontologischen Differenz begründet assoziieren lässt – auch wenn Nancy und Lacoue-Labarthe dies nicht ausdrücklich tun. In diesem Zusammenhang muss vor allem angemerkt werden, dass Seinsvergessenheit für Heidegger in letzter Instanz nicht so sehr von der Vergessenheit in Bezug auf das Sein handelt als von Vergessenheit in Bezug auf die ontologische Differenz – die Differenz zwischen Sein und Seiendem – *als Differenz*. Der Spur des Politischen *als Frage* nachzugehen, wie Lacoue-Labarthe und Nancy es tun, scheint umso mehr geboten, als das Zeitalter der Seinsvergessenheit, Heidegger zufolge (Heidegger 1994: 108f.), zugleich charakterisiert ist durch die Abwesenheit alles *Frag-würdigen*. In diesem Zeitalter ist nichts fragwürdig in einem radikalen Sinn, es gibt nur noch »Probleme«, die gelöst und »Schwierigkeiten«, die durch die kalkulative Vernunft überwunden werden müssen. In dieser Hinsicht bemühen sich Nancy und Lacoue-Labarthe, Heideggers Anspruch gerecht zu werden, die Seinsverlassenheit – hier verstanden als »Politikverlassenheit« – müsse in ihrer selbstverbergenden Geschichte wiederbedacht werden.

Bevor wir einige der quasi-transzendentalen Aspekte des Rückzugs des Politischen, wie sie von Nancy und Lacoue-Labarthe ausgehoben wurden, genauer untersuchen (wir denken vor allem an solche Begriffe wie Grund, Endlichkeit, Relation, Gemeinschaft, Mit-Sein usw.), sollten wir noch für einen Augenblick die epochalen Koordinaten der oben angesprochenen »sich selbst-verbergenden Geschichte« bedenken, in der sich der Rückzug des Politischen entfaltet und die von Nancy und Lacoue-Labarthe befragt wurde. Deren These, wir lebten in einem Zeitalter, in dem »alles politisch« geworden sei, ist mehr als ein ideologischer Gemeinplatz, wie man ihn allerorten hören kann. Das Politische werde ja gerade unter Bedingungen seiner Offensichtlichkeit, so argumentieren sie, *unoffensichtlich* oder *unscheinbar* – eine Unscheinbarkeit, die »in direkter Relation zu seiner Allmächtigkeit steht« (Lacoue-Labarthe/Nancy 1997: 126). Nancy und Lacoue-Labarthe nehmen das Offensichtliche ernst, denn für sie beschreibt es die eigentliche Kondition einer Zeit, »in der das Politische sich bis hin zu jenem Punkt vollendet hat, an dem es jeden anderen Referenzbereich ausschließt«. Somit gleicht das Politische dem, was sie – mit Rekurs auf Hannah Arendt – als das *totalitäre Phänomen*, als den »unüberschreitbaren Horizont unserer Zeit« (Lacoue-Labarthe/Nancy 1997: 111, 126) bezeichnen. Bevor wir weitergehen,

müssen wir fragen, worin genau Nancys und Lacoue-Labarthes Verständnis von Totalitarismus besteht.

In einem weiten Sinn bezeichnet Totalitarismus die Verschmelzung des Politischen mit unterschiedlichen autoritären Diskursen, worunter sie sozio-ökonomische, technologische, kulturelle oder psychologische Diskurse zählen. Zugleich mutiert das Politische selbst – aufgrund der Abwesenheit oder ›Spektakelisierung‹ des öffentlichen Raums – zu »technologischen« Formen des Management oder der Organisation; ein Prozess, der genuine politische Stimmen zum Schweigen bringt. Liberale Demokratien, und hierin unterscheidet sich Nancys und Lacoue-Labarthes Verständnis von Totalitarismus von den so genannten Totalitarismustheorien, werden nicht vom Kreis jener Regierungsformen ausgenommen, die diese Mutation vorantreiben (was ohnehin eine wenig überzeugende Ausnahme darstellen würde, bedenkt man ihr Argument bezüglich der *all-umfassenden* epochalen Natur der »ungeteilten Herrschaft des Politischen«) (Lacoue-Labarthe 1997: 126). Der »neue Totalitarismus« kann, in einem ersten Schritt, an drei grundsätzlichen Merkmalen erkannt werden: Zum ersten am Sieg des *animal laborans*, zum zweiten an der »Rückgewinnung des ›öffentlichen Raums‹ durch das Soziale« (Lacoue-Labarthe: 129), was impliziert, dass das soziale Leben nicht länger durch öffentliche oder politische Zielsetzungen bestimmt ist; und zum dritten durch den Verlust an Autorität und Freiheit gegenüber der Transzendenz eines Grundes. Der letzte Punkt markiert eine Differenz zwischen dem »neuen« und dem »klassischen Totalitarismus«: Inkorporierte letzterer jede Form von Transzendenz (Nancy und Lacoue-Labarthe geben das Beispiel der Vernunft der Geschichte im Fall des Stalinismus und der Politik als plastischer Kunst im Fall des Nazismus), löst ersterer jede Transzendenz in alle Lebensbereich auf, was zugleich jede Alterität auflöst. Zurück bleibt ein Zustand der Immanenz, ein Regime (im weitesten Sinne des Wortes), das von Nancy später *Immanentismus* genannt wird.

Die politische Differenz: *la politique* und *le politique*

Nancys und Lacoue-Labarthes Abgrenzung ihres Begriffs des Politischen, *le politique*, von jenem der Politik, *la politique*, die auf spätere Debatten bezüglich dieser *politischen Differenz* großen Einfluss ausüben wird, muss vor dem Hintergrund ihrer Kritik des *foundationalism* sowohl in seinen »philosophischen« (im disziplinären Sinn des Begriffs, einschließlich der Disziplin politischer Theorie) als auch szientistischen

Varianten verstanden werden. Wenn sie zu Wachsamkeit in Bezug auf die szientistische Reduktion von Phänomenen auf positiv gegebene empirische Fakten aufrufen, so aufgrund der Reduktion des Politischen und dessen Rückzug auf Politik als distinkte Subdomäne des Sozialen – eine Reduktion, in der wir nichts anderes als eine metaphysisch-technologische Variation auf die Reduktion des Phänomens oder Spiels des Seyn auf die Ebene des Seienden sehen dürfen: »Wachsamkeit ist sicherlich vonnöten, heute mehr denn je, was jene Diskurse betrifft, die Unabhängigkeit vom Philosophischen heucheln und entsprechend behaupten, das Politische wie eine distinkte und autonome Domäne zu behandeln« (Lacoue-Labarthe/Nancy 1997: 109).

Insofern sie darauf bestehen, sich dem Politischen nur in Form seines Rückzugs anzunähern, müssen Nancy und Lacoue-Labarthe darauf bedacht sein, es vom positiv gegebenen Raum der Politik zu differenzieren. Indem sie den Begriff *des Politischen* verwenden, zielen sie explizit darauf ab, von etwas anderem als von *Politik* zu sprechen. Beispiele für letztere wären die Politiken »der Chinesischen Kaiser, der Benin-Könige, Ludwig des Vierzehnten oder der deutschen Sozialdemokratie« (Lacoue-Labarthe/Nancy 1997: 110, 125). In all diesen Fällen beschreibt Politik eine gewisse Domäne oder gewisse Handlungsformen, die bestimmten sozialen Akteuren zugeschrieben werden. Man kann sogar einen Schritt weiter gehen und annehmen, Politik sei eine Form technologischen Handelns und Denkens, die heute hauptsächlich in institutionalisiertem Sozialmanagement besteht, sowie in dem, was Foucault *gouvernementale Technologien* oder Polizei nennen würde (Nancy 1992: 389), während das Politische keinesfalls auf etwas reduziert werden könne, das nur die Aufgabe »von Ordnung und Administration« habe (Nancy 1991: xxxvi). Politik gehört dem Bereich der Kalkulation an, in dem sich alle auftretenden Probleme und Schwierigkeiten durch administrative Maßnahmen »lösen« lassen, während alles Fragenswerte, d.h. *Fragwürdigkeit als solche*, verschwindet.

Diese frühe Fassung des Rückzugs des Politischen in Begriffen der politischen Differenz durch Nancy und Lacoue-Labarthe wird schließlich von Jean-Luc Nancy in seinen späteren Arbeiten zur Frage der Gemeinschaft, des Gemeinsam-Seins oder Mit-Seins, der Singularität und der Freiheit ausgebaut. Diesen wollen wir uns nun zuwenden.

Gemeinschaft und politische Differenz

Wenn wir zusammenfassen, was wir bislang zur ontologischen Differenz und zum Rückzug des Politischen gesagt haben, und dies in Beziehung zu Nancys Denken der Gemeinschaft setzen, dann können wir zu einer ähnlichen Schlussfolgerung bezüglich des Verhältnisses zwischen dem Ontischen und dem Ontologischen kommen wie Christopher Fynsk: Es dient Nancy als *Kluft* und *Brücke* zugleich, nicht nur zwischen der Politik und dem Politischen, sondern auch als *Kluft und Brücke* »zwischen seinem Denken der Gemeinschaft und jeder existierenden politischen Philosophie bzw. jedem politischen Programm« (Nancy 1991: x). Aus diesem Grund unterscheidet sich Nancy beispielsweise in gewissem Ausmaß vom traditionellen Denken der Linken, demzufolge man zuallererst ein detailliertes politisches Programm auszuarbeiten habe. Im Gegensatz dazu besteht Nancys Zugang zur Frage der Gemeinschaft, wie Fynsk betont, darin, »den Begriff von ›Gemeinschaft‹ auf eine Weise auszuarbeiten, die sich auf Heideggers Differenz zwischen dem Ontischen und dem Ontologischen bezieht – und uns dazu zu zwingen, auf Basis dieser Differenz zu denken« (Fynsk 1991: x). Mit anderen Worten, Nancys Befragung des Begriffs des Politischen (in Differenz zu Politik) entwickelte sich zu einer *post-foundationalistischen Theorie von Gemeinschaft*, die besonders in *Die undarstellbare Gemeinschaft* (1988), in *La Comparution* (1992) und in *Singulär Plural Sein* (2004) ausgearbeitet wird.

Bei all dem ist es wichtig, in Erinnerung zu behalten, dass Nancys Theorie (oder Befragung) von Gemeinschaft *intrinsisch* eine Theorie (oder Befragung) des Politischen bleibt. Aus diesem Grund lesen wir bereits im Vorwort zur *Undarstellbaren Gemeinschaft* eine Definition des Verhältnisses zwischen dem Politischen und der Gemeinschaft: »das Politische ist der Ort, an dem Gemeinschaft als solche ins Spiel gebracht wird« (Nancy 1991: xxxvii). Bereits auf den ersten Seiten der *Undarstellbaren Gemeinschaft* wird deutlich, dass Gemeinschaft (als Gemeinsam-Sein) auf der Differenz zwischen Politik und dem Politischen gegründet ist. Ohne diese Differenz einzuführen, könnte Nancy seinen radikalen Gemeinschaftsbegriff nicht entwickeln.

Untersuchen wir die unterschiedlichen Aspekte von Gemeinschaft etwas genauer, indem wir die *via negativa* einschlagen und zuallererst betrachten, was Gemeinschaft im radikalen Verständnis *nicht* ist. Um zu dieser »Rückseite« von Gemeinschaft zu gelangen, müssen wir uns eine Welt vorstellen, deren Ordnungsfunktionen auf Politik reduziert wären (also ohne alle Spuren des Politischen). In Nancys Theorie würde das auf eine *Gesellschaft ohne Gemeinschaft* hinauslaufen. Deshalb ist Ge-

sellschaft die erste der Antithesen zu Gemeinschaft, gesetzt, sie wird verstanden als: »die ›Sozietät‹, der trennende Zusammenschluß von Kräften, Bedürfnissen und Zeichen« (Nancy 1988: 30). Dennoch warnt Nancy sofort vor jeglicher Art des Sozialromantizismus à la Tönnies. Nancys Philosophie hat nichts mit Modernisierungstheorien zu tun und postuliert kein verlorenes Paradies eines gemeinschaftlichen Zusammenseins, das wiederzuentdecken wäre (dies würde nur auf einen weiteren Versuch hinauslaufen, eine vorgebliche Essenz von Gemeinschaft zu realisieren). Die Gemeinschaft, nach der er Ausschau hält, kann nicht in einer Realität, die dem Erscheinen der Gesellschaft vorausginge, gefunden werden. So liegt wenig Sinn darin, einer Gemeinschaft sentimental nachzuweinen, die nie existiert hat. Statt historisch von Gesellschaft abgelöst worden zu sein, so könnte man sagen, erscheint Gemeinschaft andauernd *im Schwinden* von Gesellschaft, und zwar als Ereignis (Nancy 1988: 30). Wiederum begegnen wir dem bereits bekannten Topos der Kolonisierung des Politischen (in Form von Gemeinschaft) durch das Soziale (in Form von Gesellschaft) – nur dass für Nancy Gesellschaft selbst einem Ende entgegenstrebt, da sie, wie Politik, inzwischen überall ist. Ein »Ende« oder »Enden« (sei es das Ende der Philosophie oder das Verschwinden des Politischen oder die Schließung von Gesellschaft) ist für Nancy oder Lacoue-Labarthe niemals ein *dead-end*, es ist immer zugleich Öffnung und Neubeginn.

Nun wird die moderne Regierungsform, die der Herrschaft der Gesellschaft entspricht, von Nancy »Immanentismus« genannt, worunter wir das moderne Regime des Totalitarismus in einem durchaus weiten Sinn verstehen können. Es gibt zwei symmetrische Figuren des Immanentismus: zum einen die so genannten klassischen Formen des Totalitarismus, zum anderen die liberalistische Ideologie unverbundener Individuen. Unter Immanentismus versteht Nancy folglich den allgemeinen Horizont unserer Zeit, der nicht zuletzt die Demokratien umschließt. Er ist innerhalb dessen zu lokalisieren, was man als fundamentalistischen Horizont bezeichnen kann. Was den klassischen Totalitarismus betrifft, so zitiert Nancy das Beispiel des »real existierenden Kommunismus«, dessen Hauptziel darin bestand, eine vorgebliche Essenz der Gemeinschaft zu produzieren und ins Werk zu setzen: »Folglich repräsentieren das ökonomische Band, die technologische Verfahrensweise und die politische Verschmelzung (zu einem *Körper* oder unter einer *persönlichen Herrschaft*) an sich schon notwendig dieses Wesen oder vielmehr bieten sie es dar, exponieren und realisieren es«. Was den demokratischen Liberalismus betrifft, so argumentiert Nancy pointiert: »Im übrigen machen einzelne Atome noch keine Welt. Es bedarf eines *clinamen*« (Nancy 1988: 14, 16). Das heißt, es muss ein Prinzip der Relation existieren

zwischen diesen Atomen, über welches der liberalistische Individualismus keine Auskunft zu geben vermag. Was alle Versionen des Immanentismus miteinander verbindet, ist das foundationalistische Prinzip der Immanenz, d.h., die Verleugnung jeder Transzendenz im Sinne eines konstitutiven Außen. Stattdessen behauptet der Immanentismus eine *interne* Inkarnation der Transzendenz als Prinzip jener gemeinschaftlichen Verschmelzung, die bei Nancy auch als *Kommunion* bezeichnet wird.

Somit lässt sich ein doppeltes Charakteristikum des Immanentismus ausmachen: »Werk« und Kommunion. Wenn Nancy beispielsweise vom Totalitarismus als einem Regime spricht, das den Rückzug der Gemeinschaft *ignoriert*, womit »das politische Management auf Macht (und auf das Management von Macht und auf die Macht des Management)« (Nancy 1991: xxxix) reduziert wird, dann korrespondiert dem eine Gemeinschaftsform, die auf technologisch-metaphysischen Begriffen von »Operation« oder »Werk« (im Gegensatz zur Nancyschen Idee einer *entwerkten*, inoperativen Gemeinschaft) basiert. Gemeinschaft muss heute – in der Epoche von Gesellschaft – organisiert und also produziert werden. Sie ist Gegenstand von technologischer Planung und Management, nicht von Politik im eigentlichen Sinn. Deshalb darf das Resultat dieser Operation auch nicht mit Gemeinschaft im eigentlichen Sinn verwechselt werden. Beim jenem zweiten Charakteristikum, das Nancy *Kommunion* nennt, handelt es sich schließlich um die zu einer Figur des *Einen* – wie dem des sozialen Körpers, des Vaterlands oder des Führers – verschmolzene Gemeinschaft. Das *Eine* figuriert als gänzlich immanente Repräsentation von Transzendenz. Diese beiden Charakteristika von Gemeinschaft in ihrem defizitären Modus – »Werk« und Kommunion – sind keineswegs voneinander zu trennen, denn Verschmelzung kommt nicht so natürlich oder organisch zustande, wie es die Organizität ihres Endprodukts womöglich nahelegen könnte; vielmehr wird sie durch organisatorische und damit sozio-technologische Mittel hergestellt. Alle unsere politischen Programme, so Nancy, basierten auf diesem Begriff des »Werks«: »entweder als Produkt der Gemeinschaft der Arbeit oder der Gemeinschaft selbst als Werk« (Nancy 1991: xxxix).

Was haben wir uns aber dann unter einer *entwerkten* Gemeinschaft vorzustellen – einer Gemeinschaft, die nicht als ein organisches *Oeuvre* konstituiert wäre? Nancy behauptet, es sei schwierig, Gemeinschaft in diesem radikalen Sinn irgendeinen positiven Inhalt zuschreiben zu wollen: sie ist nichts anderes als der *Widerstand gegen Immanenz*, und in ihrem Widerstand gegen die Logik der Immanenz und gemeinschaftlichen Fusion ist sie *Transzendenz*. Was man aus einer lacanianischen Perspektive als *Extimität* bezeichnen würde, darunter versteht Nancy einen Seinszustand, »der in Exteriorität ›gesetzt‹ wird, gemäß einer Anexterior-

rität, die mit einem *Außen in der eigentlichen Intimität* eines Innen zu tun hat« (Nancy 1991: xxxvii). Gemeinschaft basiert auf der Erfahrung von *Endlichkeit*, welche andererseits von den verschiedenen Formen des Immanentismus ignoriert wird. Es sollte nun verständlich geworden sein, warum wir unsere Exposition der Nancyschen Gemeinschaftskonzeption mit den Begriffen des Immanentismus und des Werks begonnen haben, also über die »Antithesen« von Gemeinschaft. Es stellt sich heraus, dass Nancy selbst sich Gemeinschaft über eine Prozedur der »Negation« nähert. Doch darf man dahinter keine Dialektik vermuten. Nancys Denken zielt nicht allein auf das, was sich im und vom foundationalistischen Horizont zurückzieht, sondern auf den *Rückzug selbst*. Dieses Sich-zurückziehen besitzt weder einen definitiven Ort noch einen positiven Inhalt und kann deshalb nur in seinen Spuren verfolgt werden durch die Befragung seiner eigentlichen Bewegung.

Solch eine »inoperative« Gemeinschaft kann nur einen seltsamen Nicht-Ort einnehmen, der mit der Tatsache zu tun hat, dass Existenz, wie Nancy (2004) nicht zu betonen müde wird, im wesentlichen *Ko-Existenz* ist. Sein ist wesentlich *Gemeinsam-sein*. Und Gemeinschaft kommt nicht zustande über die Immanentisierung des *Kommunen* (als gemeinschaftliche Fusion), vielmehr entsteht sie in dem *Zwischen* des Mit-Seins, das von der Unmöglichkeit vollständiger Immanenz und »dem unendlichen Mangel unendlicher Identität« (Nancy 1991: xxxviii) herrührt, der als Endlichkeit definiert ist.² Endlichkeit steht in einer Reihe von Kategorien, mit deren Hilfe Nancy die Spur von Gemeinschaft nachzuziehen versucht: Endlichkeit, Teilung (*partage*), Mit-Erscheinen (*comparution*) und Singularität. All diese Kategorien treten etwa in der folgenden Beschreibung des Wesens endlichen Seins auf: »Die Endlichkeit schreibt das Wesen des Seins, sofern es Endlich-Sein ist, *a priori* als Mit-Teilung der Singularitäten ein« (Nancy 1988: 63). Was müssen wir unter *Teilung (partage) von Singularitäten* verstehen? Offensichtlich nähern wir uns damit der Natur des *clinamen*, der sozialen Relation und der Grundelemente von Gemeinschaft (die keine Individuen sind).

Nancy allerdings warnt uns davor, ein solches Verhältnis mit der traditionellen Idee des sozialen Bandes zu verwechseln. Teilung oder Mit-Erscheinen ereignet sich gerade im gemeinschaftlichen *Zwischen* von Singularitäten, ohne dass irgendeine Form von Kommunion hergestellt

- 2 Umgekehrt ist es unmöglich, das Schicksal der Gemeinschaft vom Schicksal des Politischen abzulösen. Ein Denken der Gemeinschaft als Wesen oder Immanenz führt notwendigerweise zu einer Schließung des Politischen, da es der Gemeinschaft ein gemeinsames Sein zuspricht, während Gemeinschaft doch im *Gemeinsam-sein* besteht und daher der Reabsorption in eine gemeinsame Substanz widersteht.

würde. Es handelt sich um eine andere Weise, über die Bewegung des *Rückzugs* von Gemeinschaft zu sprechen – und weniger über deren Wesen im essentialistischen Sinn. Vielmehr geht es um eine Beschreibung der spezifischen Phänomenalität des endlichen (und damit gemeinschaftlichen) Seins. Um diesem nur schwer illustrierbaren Sachverhalt näher zu kommen, greift Nancy auf die Wendung zurück, »daß die Endlichkeit *zusammen-erscheint* und nur *zusammen-erscheinen* kann: darunter soll man verstehen, daß sich das endliche Sein immer gemeinsam, also (zu) mehreren darstellt, und daß sich zugleich die Endlichkeit stets im Gemeinsam-Sein und als dieses Sein selbst darstellt« (Nancy 1988: 64). Diese endliche Relation in Form des Mit-Erscheinens kommt dem abwesenden Grund näher als die des sozialen Bandes, das Nancy denkt als durch Machtverhältnisse etabliert, weshalb er es zum Bereich des Ontischen zählt, während das Erscheinen des Zwischen von Gemeinschaft einem gänzlich anderen Register angehört:

»Sie besteht im Erscheinen des *Zwischen* als solchem: du *und* ich (das Zwischen-uns); in dieser Formulierung hat das *und* nicht die Funktion des Nebeneinandersetzens, sondern die des Aussetzens. Im Zusammen-Erscheinen wird folgendes exponiert – und dies sollte man in allen denkbaren Kombinationen zu lesen wissen: »du (b(ist) / und) (ganz anders als) ich«; oder einfacher gesagt: *du Mit-Teilung ich*« (Nancy 1988: 65).

Singularitäten haben, mit anderen Worten, nichts gemeinsam, sie haben »kein gemeinsames Sein, sondern sie erscheinen zusammen [comparaissent] jedes mal gemeinsam angesichts des Rückzugs des gemeinsamen Seins« (Nancy 1993: 68). Nur im Sich-zurückziehen von Gemeinschaft (oder Immanenz oder »Werk«) erscheint Gemeinschaft. Wie müssen wir uns also die Natur dieser Singularitäten im Nancyschen Sinne vorstellen? Vor allem ist endliches Sein als ein singuläres Sein vorzustellen, das nicht mit dem Individuum in eins fällt. Der Begriff des Singulären wird von Nancy in einer kritischen Bewegung gegen den Immanentismus des Individuums ins Spiel gebracht. Der Unterschied besteht in der Tatsache, dass das Individuum nach dem Modell des sich selbst genügenden modernen Subjekts gestaltet ist, welches in seiner monadischen Existenz auf keine anderen Individuen angewiesen ist: es *verhält* sich nicht, es erscheint nicht zusammen und es *teilt* nicht. Singularitäten hingegen sind dem *Zwischen* in ihrem Verhältnis der Teilung exponiert. Sie werden konstituiert durch »die Mit-Teilung, die sie zu *anderen* macht, verteilt und *im Raum verstreut*: Sie werden so füreinander jeweils andere und sind andere, unendlich andere für das Subjekt ihrer Verschmelzung, das in der Mit-Teilung, in der Ekstase der Mit-Teilung,

verschwindet, und ›mitteilt‹, daß es nicht ›vereint‹. Doch werden die Orte, von denen aus singular Seiende miteinander «kommunizieren» nicht länger als Orte der Fusion definiert, sondern vielmehr als Orte der *Dislokation*: »So wäre das Kommunizieren der Mit-Teilung diese *dislocatio* selbst« (Nancy 1988: 57).

Der Moment des Politischen: Ereignis und Freiheit

Singularitäten sind *disloziert*. Wenn sie keinen spezifischen sozialen oder gemeinschaftlichen Ort bewohnen, da sie nur durch den Akt des Teilens entstehen, wenn sie sich nicht auf das Ganze der Gemeinschaft beziehen (auf die Gemeinschaft als Eine), sondern vielmehr auf den eigentlichen *Rückzug* der Gemeinschaft als eines Ganzen, dann wird man gezwungen sein, die Fragen der Relation aus dem Blickwinkel der Teilung, die der Verbindung aus dem Blickwinkel der Trennung und die der Gemeinschaft aus dem Blickwinkel ihres Rückzugs, wie auch die der Kommunion aus dem Blickwinkel ihrer Störung anzugehen (»was uns trennt, ist uns gemeinsam gegeben: der Rückzug des Seins«, Nancy 1993: 69). Ein wichtiger Aspekt des von Nancy und Lacoue-Labarthe sogenannten »Rückzugs« verkapselt sich daher im Phänomen einer *disruptiven* Überraschung, die ihrerseits die Natur des Rückzugs als *Moment* und *Ereignis* konstituiert. Und man muss hinzufügen, dass dies, so sehr es für die Frage der Gemeinschaft gilt, auch für das Politische gilt, da »die Frage einer Disjunktion oder einer Disruption dem Politischen wesentlicher ist als das Politische selbst«. Das heißt, die Frage des *Rückzugs selbst* (als Frage der *Relation* – so könnte es sein »dass der Rückzug die – theoretische und praktische – Geste der Relation selbst ist«) ein Denken der *Dissoziation* impliziert (Lacoue-Labarthe/Nancy 1997: 119, 140). Nancy und Lacoue-Labarthe behaupten sogar, die meisten Beiträge zu der Reihe an Veranstaltungen, die am *Centre* organisiert wurden, seien durch ein Denken von Relation im Sinne eines konstitutiven Bruchs oder einer *Unterbrechung* gekennzeichnet.

Nancy hat die *dis-soziierende* Ereignishaftigkeit von Gemeinschaft, bzw. des Politischen in einer Reihe weiterer Schriften ausgearbeitet. Wie für die meisten poststrukturalistischen und post-Heideggerianischen Ereigniskonzeptionen ist das Ereignis: »nicht was geschieht (der Inhalt oder das nicht-phänomenale Substrat), sondern *die Tatsache, daß es geschieht*.« In dieser Tatsache sei das Wesentliche und also die Ereignishaftigkeit des Ereignisses zu finden (Nancy 1998: 92f.). Es ist die Schließung der Metaphysik, d.h. die Dislozierung des foundationalisti-

schen Horizonts, die es Nancy ermöglicht, ein Denken des Ereignisses an sich zu beginnen – welches darin wiederum selbst ein Ereignis der Öffnung darstellt. Wenn das Ereignis kein Objekt der Machination und Kalkulation ist, dann kann es nur aus dem Überraschenden hervorgehen, »oder es ist kein Ereignis«. Und genau aus diesem strukturellen oder ontologischen Grund der notwendigen Unvorhersehbarkeit geht das Ereignis Hand in Hand mit Dissonanz, Konflikt und Uneinigkeit: »Es gibt Zwietracht zwischen Sein und Seiendem [étant]: Sein steht in Konflikt mit der gegenwärtigen, gegebenen und registrierten Seindheit des Seins [étant]: Sein steht in Konflikt mit der substantiellen, gründenden Wesenhaftigkeit des Seins« (Lacoue-Labarthe/Nancy: 97, 101).

Ein weiteres Mal begegnen wir der ontologischen Differenz. Das Ereignis wird von Nancy, in Nachfolge Heideggers, als Konflikt, *Streit* oder *Austrag* zwischen Sein und der Seindheit des Seienden, zwischen dem Ontologischen und dem Ontischen beschrieben.³ Das Ereignis der Differenz wirkt, anders gesagt, disruptiv in Bezug auf alle Immanenz und Identität. Wir können, und Nancy tut dies, von diesem Moment der Unterbrechung als *Moment des Politischen* sprechen, als *Moment* oder *Ereignis* des Gemeinsam-seins. Im Gefolge Nancys wären wir somit bei einer möglichen Definition des *Moments des Politischen* angekommen, das sich zu erkennen gibt als das disruptive Ereignis des Mit- oder Gemeinsam-seins, wobei letzteres in seinem Aufbrechen die technostrukturellen Verhältnisse des Sozialen und der Politik (im depravierten Sinn) stört und unterbricht. Gemeinschaft ginge dann aus der gestörten und dislozierten Struktur des foundationalistischen Horizonts hervor.

Der auf diese uns besonders interessierende Ebene des *Grundes* zielende Name für das überraschende Ereignis des Gemeinsam-seins der Singularitäten lautet nun für Nancy *Freiheit* (Nancy 1993: 78). Freiheit ist einer der Namen für das Ereignis der Gemeinschaft und des Politischen. Diese Behauptung beinhaltet die Annahme, dass Freiheit auf der gleichen ontologischen Ebene lokalisiert werden muss wie all die anderen Kategorien, mit denen Gemeinschaft bislang umkreist wurde. So besitzt Freiheit beispielsweise das Merkmal der Endlichkeit (Nancy 1993: 13), aber sie besitzt ebenfalls das Merkmal der Singularität. Freiheit steht in reziprokem Verhältnis zu Teilung, Gemeinsam-sein und Singularität, selbst wenn Nancy gelegentlich den einen oder anderen Aspekt zu präferieren scheint. Dennoch möchte ich behaupten, dass all diese Begriffe unterschiedliche Annäherungsweisen an eine einzige Sache darstellen: die Abwesenheit des Grundes. Bevor wir diese Behauptung

3 Zuvor wurde der Streit als Spiel beschrieben, was jedoch auf dasselbe hinausläuft, sind doch sowohl Spiel als auch Konflikt nichts anderes als Kontingenzfiguren.

untermauern werden, sollten wir kurz innehalten, um zu sehen, wie Nancy sein Argument mit der Kategorie der Freiheit politisch auszubauen vermag. Es ist offensichtlich, dass Nancy diesen Begriff aus dem Lexikon emanzipatorischer Politik bezieht und darüber hinaus mit der Frage nach dem politischen Raum, nach Gleichheit und Brüderlichkeit verknüpft.

Gestehen wir vorerst einmal zu, dass Freiheit als weiterer Name für die grundlose Natur von Gemeinschaft zu verstehen ist, als Name für den abwesenden Grund, dann wird dieser grundlose Grund des Sozialen qua Freiheit in Form des politischen Raums eröffnet. Dieses Argument Nancys erinnert nicht zufällig an Hannah Arendt. Freiheit ist der Raum – oder die Verräumlichung (Heideggerisch: das »Räumen«) – des Politischen: »das Politische besteht nicht in erster Linie in der Komposition und Dynamik von Mächten [...], sondern in der Eröffnung eines Raumes. Dieser Raum wird geöffnet durch Freiheit – initial, inaugural, aufgehend –, und Freiheit präsentiert sich selbst durch Handlung« (Nancy 1993: 78). Dieser Raumbegriff steht in deutlichem Gegensatz zu jeglichem definierten Ort, an dem es zur immanenten Inkarnation von Transzendenz (etwa durch den Körper des Führers) kommen könnte. Freiheit kann nicht aufgezwungen werden, noch kann sie einfach gewährt werden durch irgendeine der Gemeinschaft äußerlichen oder innerlichen Instanz, sondern: »sie erscheint als genau interne Exteriorität der Gemeinschaft: Existenz als Teilung des Seins« (Nancy 1993: 75). Dies wird von Nancy auch als Bedingung der »Transimmanenz« bezeichnet, und der »Ort«, der dieser gemäß ist – »der öffentliche oder politische Raum« – ist nichts anderes als eine solch interne Exteriorität. Als Nicht-Ort konstituiert Freiheit einen Raum, der keine bestimmte Lokalisierung besitzt, sondern den eigentlichen Nicht-Raum der *Dis-lozierung* darstellt: die Bewegung der *Verräumlichung*. In diesem erweiterten oder ontologischen Sinn lässt sich sagen, dass das Politische den originären Raum der Freiheit ausmacht, die »Räumlichkeit« von Freiheit. Aus dem gleichen Grund sollte »Öffentlichkeit« im ontischen Sinn nicht mit dem *Politischen als Verräumlichung* im ontologischen verwechselt werden. Vielmehr dient letztere als Ermöglichungsbedingung für Politik und »Öffentlichkeit« im üblichen Verständnis.

Was diese quasi-transzendentalen »Modi« von Freiheit – das Politische und das Öffentliche – miteinander gemeinsam haben, ist, dass sie nicht in Verhältnis zu irgendeinem substantiellen, positiven, empirisch gegebenen oder messbaren Inhalt bestimmt werden, sondern in ihrem Verhältnis zu etwas – einer Figur der Schließung –, das sich zurückzieht: Immanenz, Substanz, das Subjekt, totale Gemeinschaft. Dennoch muss man sehen, dass das Sein gerade aufgrund der Bewegung des

Rückzugs allen Grundes (partiell) gegründet wird – weshalb wir es nicht mit einer simplen Form von *anti-foundationalism* zu tun haben, sondern mit den Bewegungen eines post-foundationalistischen Denkens: »Freiheit ist der Rückzug des Seins, aber der Rückzug des Seins ist das Nichts des Seins, welches das Sein der Freiheit ist. Aus diesem Grund ist Freiheit nicht, sondern sie befreit Sein und befreit von Sein, was zusammen hier geschrieben werden kann als: *Freiheit zieht Sein zurück und gibt Relation*« (Nancy 1993: 68). Nochmals anders gesagt: Freiheit – welche über keine eigene Substanz verfügt (sie «ist nicht») – gründet (oder «befreit») Sein-als-Relation (i.e. Gemeinsam-sein), indem sie Sein (oder die Seiendheit des Seins im ontischen oder »ontifizierten« Sinn, also Grund) zurückzieht. So kann Freiheit als entgründender Grund des Teilens, der Singularität und der Relation bezeichnet werden. Doch von welcher Natur ist dieser entgründende Grund? Natürlich kann es sich nicht um einen weiteren Grund handeln: Weder könnte Freiheit als das neue Fundament dienen, noch kann sie ihrerseits mit Notwendigkeit gegründet werden. Vielmehr ist Freiheit »die eigentliche Sache, die sich davor bewahrt, gegründet zu werden« (Nancy 1993: 12). Sie ist der Name für Grundlosigkeit als Bewegung des Gründens/Entgründens. Aus dieser Perspektive kann Freiheit schließlich von Nancy wie folgt definiert werden – sie ist:

»die Gründung, die für sich sich nicht als Grund (Ursache, Vernunft, Prinzip, Ursprung oder Autorität) sichert, sondern sich durch ihr Wesen (oder durch ihren Rückzug des Wesens) auf eine Gründung ihrer selbst bezieht. Diese andere Gründung wäre Sicherung jeden Grundes – doch kann sie dies gerade nicht nach dem Modell irgendeines anderen Grundes sein, da kein anderer Grund sich selbst *fundamental* sichert. Die Gründung des Grundes gründet folglich in einem Modus, der zugleich der ihrer Nicht-Sicherung ist aber diesmal klar auf den Rückzug ihres eigenen Wesens Bezug nimmt und darauf, was wir die definitive Un-Abhängigkeit ihrer eigenen Abhängigkeit nennen würden. Die Gründung des Grundes gründet daher, in Heideggers Begriffen, im Modus eines »Ab-Grundes: *Abgrund*, der der *Grund* jedes anderen *Grund*s ist, sowie natürlich seine eigene *Gründlichkeit* als *Abgründlichkeit*« (Nancy 1993: 83).

Aus diesem Zitat geht deutlich hervor, dass Grundlosigkeit nicht mit der bloßen Abwesenheit eines Grundes oder mit dem einfachen Gegensatz zu Grund im Singular verwechselt werden darf. Der Ab-Grund kann nicht die Funktion eines neuen Grundes – auch nicht im bloß Negativen, als eine Art »schwarzes Loch« – übernehmen, es sei denn im paradoxen Sinn einer Bewegung des *Zurückziehens* und *Rückzugs* von Grund: »die Logik des Rückzugs ist ab-gründig: dasjenige, von dem wir uns zurück-

ziehen, zieht seine Spur in jedem Rückzug« (Lacoue-Labarthe/Nancy 1997: 149).

Wir sind nun an einem Punkt angekommen, an dem sich unabweisbar zeigt, dass bei Nancy – wie generell im linksheideggerianischen Denken des *post-foundationalism* – der Rückzug des Grundes nicht das Gleiche ist wie die bloße Abwesenheit von Grund. Nancys Standpunkt ist *post-foundational*, nicht *anti-foundational*. Wollen wir immer noch Grund im Sinne seiner eigenen Abwesenheit denken, dann nur im Sinne einer Abwesenheit, die *anwesend* bleibt in und durch eine Bewegung des Sich-zurückziehens. In dieser Perspektive des sich-zurückziehenden Grundes laufen Nancys Kernbegriffe der Freiheit, des Ereignisses, der Gemeinschaft, der Teilung (Relation), der Endlichkeit und der Singularität zusammen. Diese Quasi-Transzendentalien der Grundlosigkeit fungieren als, wenn man so will, Tropen der Kontingenz, d.h. als approximative Versuche, innerhalb des Diskursiven etwas einzukreisen, dessen konstitutive Abwesenheit jeden unmittelbaren Zugang versperrt und dennoch durch die Bewegung des eigenen Rückzugs anwesend bleibt. Sind diese Begriffe innerhalb des Diskurses lokalisiert, so kann der Rückzug selbst nur erfahren werden als ein Ereignis, das alle foundationalistischen Diskurse stört und unterbricht. Die eigentliche Abwesenheit des Grundes erscheint oder »materialisiert« sich nur in Form eines Ereignisses, dem erst post factum ein Name zugesprochen wird – im Falle Nancys der Name der Freiheit, der Teilung oder des Gemeinsam-seins. Dies erfordert jedoch, und davon legt Nancys Werk Zeugnis ab, eine konstante Anstrengung, etwas diskursiv zu befragen, was sich letztlich nur in Form der Erfahrung eines Ereignisses »denken« lässt.

Die epochale Verschiebung hin zum *post-foundationalism* konstituiert selbst ein solches Ereignis, und wird angekündigt durch das, was Nancy nicht zu denken aufhören kann: das Ende, die Grenze und Begrenzung von Philosophie im Sinn aller foundationalistischen Diskurse. Nancy versteht, in den Worten eines seiner Kommentatoren, unter dem Ereignis des Endes der Philosophie »den Zusammenbruch aller foundationalistischen Diskurse und die Heraufkunft der Moderne und Postmoderne« (Fynsk 1991: viii). Dieses Ende oder besser *Enden* der Philosophie »wäre eine *Befreiung von Grund*, indem es Existenz von der Notwendigkeit der Gründung zurückzieht«, aber auch indem es sie der ungegründeten Freiheit überlässt (Nancy 1993: 12). Denken bestünde dann nicht länger in der Suche nach soliden Fundamenten, sondern im Sich-aussetzen und Befragen des Rückzugs des Grundes.

Die Gefahr des Philosophismus und die Notwendigkeit einer »Ersten Philosophie«

Obwohl Nancys Arbeiten eine der gegenwärtig prominentesten Theorisierungen eines post-fundationalistischen und linksheideggerianischen Konzepts des Politischen repräsentieren, demonstrieren sie doch zugleich einige der Probleme und Gefahren, die eine Praxis des *Denkens* birgt, die bewusst alle Reste politischer Philosophie als Disziplin abzuschütteln trachtet. Eine der Gefahren, die ein solch rein »philosophischer« Zugang zum »Denken« – selbst wenn dieses auf der Prämisse des philosophischen *Endes* der Philosophie basiert – birgt (etwa im Unterschied zu einem politischen Zugang zum Denken, wie ihn Gramsci vertreten würde), kann lokalisiert werden, wo man Nancys Tendenz zu einem gewissen Philosophismus vermuten muss. Kehren wir, um diese Kritik auszuführen, zu Nancys wohl fundamentalster theoretischer Intervention zurück: dem dünnen Buch – das nichtsdestotrotz als sein *opus magnum* auftritt – mit dem Titel *Singulär Plural Sein*.

Nancy erklärt offen, mit diesem Text »die gesamte ›prima philosophia‹ neu aufrollen zu wollen, indem er ihr das ›singulär Plurale‹ des Seins als Grundlegung gibt« (Nancy 2004: 13). Unter »erster Philosophie« ist Ontologie zu verstehen, die Wissenschaft nicht dieser oder jener Spezies des Seienden, sondern vom Sein im Allgemeinen. Doch Sein im allgemeinen kann nicht länger als eine universelle, alles einschließende, homogene Kategorie verstanden werden. Sie ist in sich zersprungen, verstreut in eine primordiale Pluralität von Seiendem, eine Pluralität, die auf keinen tiefer liegenden Ursprung zurückgeführt werden kann. Pluralität ist primär; sie ist die unumgehbare Vorbedingung allen Seins: »Die Pluralität des Seienden steht am Grund des Seins. Ein einziges Seiendes ist den Begriffen nach ein Widerspruch. Tatsächlich bliebe ein solches Seiendes, das an sich selbst sein Fundament, seinen Ursprung und seine Intimität hätte, unfähig zu sein, in jedem Sinn, den dieser Ausdruck hier annehmen kann« (Nancy 2004: 34).

Nancy insistiert deshalb so sehr auf der Pluralität immer singulärer Momente des Seins, weil diese Pluralität der differentiellen Struktur des Seins eingeschrieben ist. Nancys Ontologie ist eine Ontologie des *Zwischen-Seins* und des *Zusammen-Seins* als *Mit-Sein*. Der letzte Begriff wurde bekanntlich von Heidegger eingeführt, der ihn dennoch nicht in zureichender Weise weiterentwickelte. Wenn Nancys Projekt darin besteht, die erste Philosophie als eine Ontologie des singulär-pluralen Seins neu zu beginnen, dann muss der Ort, von dem aus die erste Philosophie neu begonnen wird, die Heideggersche Fundamentalontologie sein, wobei wir diesmal jedoch ausgehen müssen »vom singulär Plura-

len der Ursprünge, das heißt ausgehen vom *Mit-sein*«. Mit andere Worten, wenn »das Mit im Zentrum des Seins« steht (Nancy 2004: 53, 59), müssen wir die Reihenfolge der ontologischen Exposition in der Philosophie umkehren: *Mitsein* geht *Dasein* ontologisch voraus. Das *Zwischen*, das *Mit* und das *Gemeinsam* sind irreduzible Aspekte des Seins – welches deshalb nur als *singulär plurales Sein* gedacht werden kann.

Zur Versuchung des Philosophismus kommt es, sobald die politischen Implikationen dieser Annahme – auf der Ebene der Politik wie auf der Ebene des Politischen – ignoriert werden. Sicherlich muss Nancys jüngere Ontologie des Mit-Seins im Lichte seiner früheren Idee eines Rückzugs des Politischen gesehen werden, welcher nicht das Verschwinden des Politischen bedeutet, sondern das Verschwinden der »philosophische[n] Voraussetzung von allem Politisch-Philosophischen« (Nancy 2004: 67) (etwa im Sinne einer substantiellen Gemeinschaft oder, allgemein gesprochen, in einem foundationalistischen Sinn). Doch während Heideggers Kritik der politisch-philosophischen Ordnung foundationalistischer Metaphysik (oder »Philosophie« im traditionellen Verständnis) – sowie ihrer Implementierung durch selbsternannte Philosophenkönige in Form einer »philosophischen Politik« – mit Sicherheit gerechtfertigt ist, tendiert Nancy dazu, alle Ressourcen der Disziplin der politischen Philosophie mit dem metaphysischen Badewasser auszuschütten. Es ist unbestreitbar, dass politische Philosophie zumeist dem Ziele der Depolitisierung gedient hat, als nützliches Mittel zur Legitimierung einer »wohlgeordneten« Gesellschaft. Nancys Philosophismus scheint ihn allerdings in die entgegengesetzte Falle laufen zu lassen. Wenn er behauptet:

»[i]n diesem Sinn schreitet die philosophische Politik mit großer Regelmäßigkeit zur heimlichen Erschleichung einer Metaphysik des Einen Ursprungs [*origine-un*], und zwar dort, wo sie doch *nolens volens* zugleich die Situation einer Dis-Position der Ursprünge exponiert. Das Resultat ist ebenfalls mit großer Regelmäßigkeit, daß die Dis-Position umschlägt in Ausgrenzung und daß die gesamte philosophische Politik zu einer Politik der Ausschließlichkeit und der entsprechenden Ausschlüsse wird – Ausschluß einer Klasse, einer Ordnung, irgendeiner ›Gemeinschaft‹, endend immer beim Ausschluß eines ›Volks‹ im ›niederer‹ Sinne des Worts« (Nancy 2004: 59).

– dann trifft er einige neuralgische Punkte, doch das entwertet nicht politische Philosophie als möglichen Namen für die intellektuelle Anstrengung, die Unmöglichkeit und zugleich Notwendigkeit des Ziehens von Grenzlinien zu verstehen und zu beschreiben, wie eine *gewisse* Ordnung, eine *gewisse* Gemeinschaft, eine *gewisse* civitas, eine *gewisse*

Fundierung hergestellt wird. Da Nancy den dislozierenden Moment des Politischen (in dessen Rückzug) betont, versucht er den institutierenden Moment des Politischen herunterzuspielen, der üblicherweise als ureigenste Angelegenheit der politischen Philosophie betrachtet wird. Das Ergebnis ist, dass Nancy sich daher nur noch auf Philosophie »als solche« beziehen kann, denn Philosophie müsse »neu-beginnen, ausgehend von ihr selbst gegen sie selbst, das heißt gegen die politische Philosophie und die philosophische Politik« (Nancy 2004: 52).

Dass solcher Philosophismus – der Versuch, Mit-Sein von alleine der Philosophie her zu denken, während zugleich das Ganze der *politischen* Philosophie denunziert wird – keine gangbare Strategie darstellt, wird deutlich, sobald wir Nancys gründende Kategorien genauer untersuchen. Nancy macht mehr als deutlich, dass Sein (welches immer schon Mit-Sein ist) vom Mit gegründet wird und nicht umgekehrt, weshalb wir das Mit-Sein als solches zu denken hätten. Entsprechend ist die »Polis« »nicht zuerst eine Form der politischen Institution, sondern zuerst Mit-sein *als solches*« (Nancy 2004: 61). Der Philosophismus dieser Behauptung besteht in dem zum Scheitern verurteilten Versuch, so etwas wie »Mit-sein *als solches*«, unabhängig von der *polis* in ihrem eher *politischen* als philosophischen Sinn, fassen zu wollen. Die Tatsache, dass in der *polis* Sein *geteilt* wird in Form des Mit-Seins erklärt nicht die Logik hinter dieser Teilung *innerhalb der polis*. Anders gesagt, die Kategorie des »Mit« kann in ihrem rein philosophischen Modus nicht erklären, warum die *polis* als *polis* zusammengehalten wird und was sie zusammenhält. Das gleiche Problem drängt sich anhand von Nancys Begriff des »Wir« auf. Da Sein wesentlich Mit-Sein ist, lasse sich von ihm nicht länger in der dritten Person sprechen, sondern »Sein läßt sich dann nur auf diese singuläre Weise sagen: ›Wir sind‹. Die Wahrheit des *ego sum* ist ein *nos sumus*« (Nancy 2004: 63). Aber wer ist dieses »wir«, und woher kommt es, wenn nicht aus einer Konstruktion, die die verstreute Pluralität des Seins vorübergehend homogenisiert? Nancy scheint zu denken, ein singulär plurales »wir« könne existieren. Aber eine solche »singulär plurale« Identität wäre weder ein »ich« noch ein »wir, sondern wohl ein schwerer Fall der Persönlichkeitsstörung, ein Fall von Psychose, in der keine Form der Bedeutungsstabilisierung erzielt und keine Identität aus der reinen Verstreutung von Elementen konstruiert werden kann.

Nancys Probleme, die Logik hinter diesem *institutierenden* Aspekt des Politischen zu erklären, erwachsen der Traditionslinie des Assoziativ-Politischen. Geht man, wie Hannah Arendt es in vergleichbarer Weise tut, vom Primat der Pluralität aus, so läuft man Gefahr, die Welt in allzu friedlichen Farben darzustellen und die konstitutive Rolle von

Konflikt und Antagonismus zu unterschätzen (so überrascht es nicht, dass Nancy zur quasi-christlichen Metapher der wechselseitigen Teilhabe zurückkehrt). Obwohl Nancy gelegentlich auf solche Konzepte zu sprechen kommt, bleiben die Phänomene der Trennung oder des »Streits« untertheorisiert und in permanenter Gefahr, »philosophisiert« zu werden, d.h. entleert von aller *Politik* und also reduziert auf ein rein philosophisches Thema des *Denkens*. Der disruptive Aspekt des »Rückzugs des Politischen« wird von Nancy weitgehend ausgeleuchtet, doch der *instituierende* Moment des Politischen, der immer in Form einer bestimmten »ontischen« Politik realisiert werden muss, wird in weit geringerem Ausmaß erfasst. Wenn wir jedoch nicht in die Falle des *anti-foundationalism* gehen wollen, werden wir immer eine gewisse Gründung benötigen, und das impliziert, dass das Spiel der ontologischen Differenz temporär zum Halt kommt und der Rückzug gestoppt werden wird (wenn es auch unmöglich ist, ihn für immer zu stoppen).

Sollte dies zutreffen, kann Pluralität nicht unumschränkt herrschen. Aus einer stärker dissoziatorischen Sicht auf das Politische könnte daher argumentiert werden, dass ein vollständig plurales Universum auch vollständig entleert wäre – und zwar nicht nur entleert von Politik, sondern auch vom Politischen. Es käme einem Universum unverbundener Monaden nahe, und es kommt wohl nicht von ungefähr, dass Nancy seine Ontologie in der Tradition der Leibniz(schen) Monadologie verortet (Nancy 2004: 70). Solcher Pluralismus, wie ein Dissoziationalist argumentieren könnte, ersetzt nur den metaphysischen Essentialismus des Zentrums mit einem Essentialismus der Elemente, den *foundationalism* des Grundes mit einem *foundationalism* der völligen Grundlosigkeit, bzw. mit dem *anti-foundationalism* einer reinen Verstreuerung von Gründen. Was sich in diesem Fall nicht mehr denken lässt, ist die Notwendigkeit, Verknüpfungen zwischen diesen Elementen herzustellen, um eine *bestimmte* Ordnung, einen *bestimmten* Grund gründen zu können. Nancys bloße Verkündung der Notwendigkeit irgendeiner Art von *clinamen* stattet uns nicht mit den theoretischen Mitteln aus, um die Logik einer solchen *Verknüpfung* erfassen zu können. Und da dies nur durch einen Prozess der Exklusion (anderer möglicher Ordnungen, anderer Gründe) bewerkstelligt werden kann, betritt ein Moment des Antagonismus das Bild. Würde umgekehrt die »Pluralität« der Welt als gegebenes Faktum hingenommen werden, so würde dieses antagonistische und institutionierende Moment des Politischen verleugnet werden und einem pazifisierten und depolitisierten Begriff des Politischen Platz machen.

Nancys Philosophismus trägt zu solch einem depolitisierten Begriff des Politischen bei, da er vor der einzigen vernünftigen Konsequenz zurückschreckt, die aus seiner Ontologie des Mit-Seins gezogen werden

müsste: deren Definition und Reartikulation nämlich als *politische* Ontologie.⁴ Nancy selbst zögert aufgrund seiner Aversion gegen regionale philosophische Disziplinen und regionale Ontologien – eine Aversion, die aus seinem Projekt resultiert, eine neue erste Philosophie zu entwickeln, die sich nicht auf eine regionale Ontologie reduzieren ließe. Die Tatsache jedoch, dass es kein Mit-Sein »als solches« geben kann (es sei denn aus der Perspektive des Philosophismus), entwertet aber Nancys Projekt der Ontologie als erste Philosophie keineswegs. Bedenkt man die gründende Funktion des Politischen, dann machte eine solche erste Philosophie durchaus Sinn – allerdings ausschließlich als eine politische Ontologie. So müssen wir nicht nur die übliche Reihenfolge philosophischer Exposition umkehren, sondern die Ordnung der »Disziplinen« umkehren, denn nur als *politische* Ontologie kann Ontologie die Natur des »Mit« erklären, ohne der einen oder anderen Form des Philosophismus zu verfallen. Obwohl Nancy klar erkennt, dass »das Sein als solches [...] jedes Mal das Sein als Sein *eines* Seienden [ist]« (Nancy 2004: 79), ist er nicht bereit einzugestehen, dass Ontologie als solche dann konsequenterweise nur Ontologie sein kann als die Ontologie *eines bestimmten ontischen Bereichs*; und dass sie folglich immer nur eine »ontische Ontologie« (des Seins eines *bestimmten* Seienden) und keine Ontologie »als solche« (des Seins des Seins) sein kann. Will sie dennoch ihren Status als Ontologie – als Wissenschaft vom Sein im allgemeinen – bewahren, und damit zugleich den Status einer ersten Philosophie, dann wird sie in diesem *double bind* gefangen bleiben, bei dem es sich um nichts anderes handelt als um das *double bind* der ontologischen Differenz als politischer Differenz: Ontologie muss darauf abzielen, Ontologie allen Seins zu sein, und kann doch immer nur von einer partikularen, »ontischen« Region ausgehen. Jede *prima philosophia* ist notwendigerweise eine *philosophia secunda* – und muss dennoch den Anspruch erheben, erste Philosophie zu sein.⁵ Diese notwendige und doch unmögliche Rolle einer post-fundationalistischen *prima philosophia* kann heute nur von

4 Es könnte argumentiert werden, Nancy würde eine Sozial-Ontologie entwickeln wollen und keine »ontologische Ontologie« oder Ontologie »als solche«. Doch selbst wenn wir dieses Argument akzeptieren wollten, würde diese Ontologie, indem sie Sozial-Ontologie ist, immer noch viel zu sehr der modernen Unterordnung des Politischen unter das Soziale gehorchen, während ein post-fundationalistischer Zugang, der den eigentlichen Prozess (kontingenten und temporären) Gründens denken will und damit die Instituierung des Sozialen, von der umgekehrten Annahme des Primats des Politischen gegenüber dem Sozialen ausgehen.

5 »Secunda philosophia« selbstverständlich nicht im aristotelischen Sinn der Physik, sondern im Sinne einer *prima philosophia*, die auf konstitutive Weise weniger als eine *prima philosophia* darstellen wird, ohne jedoch den Anspruch auf deren Status aufzugeben.

der bislang marginalisierten Subdisziplin einer *philosophia politica* ausgefüllt werden.

Diese These, eine regionale Ontologie des Politischen müsse die (letztlich unmögliche) Aufgabe übernehmen, Ontologie als erste Philosophie zu repräsentieren, ist genau das: eine These, das heißt: eine Setzung. Sie lässt sich nicht von irgendeinem tieferliegenden Grund ableiten, denn dann hätte die in Frage stehende »erste Philosophie« ihren eigenen grundlegenden Status aufgegeben. Die These aufzustellen, ist also in sich selbst eine *politische* Setzung. Eine erste Philosophie muss als erste gesetzt werden: Eine Entscheidung muss getroffen werden bezüglich des Grundes oder Ausgangspunkts allen weiteren Philosophierens; eine ontische Disziplin wird die unmögliche Rolle einer »Fundamental-ontologie« spielen müssen, da der Zugang zum reinen Sein aufgrund des Spiels der ontologischen Differenz – und damit der notwendigen Verschmutzung des Ontologischen durch das Ontische – für immer versperrt ist.

Literatur

- Blanchot, Maurice (2007) *Die uneingestehbare Gemeinschaft*, Berlin: Matthes & Seitz.
- Fynsk, Christopher (1991): »Foreword. Experiences of Finitude«. In: Jean-Luc Nancy: *The Inoperative Community*, Minneapolis: University of Minnesota Press, S. vii-xxxv.
- Heidegger, Martin (1994): *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Gesamtausgabe Bd. 65, Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann.
- Lacoue-Labarthe, Philippe/Nancy, Jean-Luc (Hg.) (1981): *Rejouer le politique*, Paris: Galilée.
- Lacoue-Labarthe, Philippe/Nancy, Jean-Luc (Hg.) (1983): *Le retrait du politique*, Paris: Galilée.
- Lacoue-Labarthe, Philippe/Nancy, Jean-Luc (1997): *Retreating the Political*, hg. von Simon Sparks, London/New York: Routledge.
- Marchart, Oliver (2007): *Post-foundational Political Thought. Political Difference in Nancy*, Lefort, Badiou and Laclau, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Nancy, Jean-Luc (1988): *Die undarstellbare Gemeinschaft*, Stuttgart: Edition Patricia Schwarz.
- Nancy, Jean-Luc (1991): »Preface«. In ders.: *The Inoperative Community*, hg. von Peter Connor, Minneapolis/Oxford: University of Minnesota Press, S. xxxvi-xli.

- Nancy, Jean-Luc (1992): «La Comparution/The Compearance. From the Existence of ›Communism‹ to the Community of ›Existence‹». *Political Theory* 20/3, S. 371-398.
- Nancy, Jean-Luc (1993): *The Experience of Freedom*, Stanford: Stanford University Press.
- Nancy, Jean-Luc (2004): *Singulär Plural Sein*, Berlin: Diaphanes.
- Nancy, Jean-Luc (2007): *Die herausgeforderte Gemeinschaft*, Berlin: Diaphanes.