

JANINE BÖCKELMANN,
CLAAS MORGENROTH (Hg.)

Politik der Gemeinschaft

Zur Konstitution
des Politischen
in der Gegenwart

Janine Böckelmann, Claas Morgenroth (Hg.)
Politik der Gemeinschaft

JANINE BÖCKELMANN, CLAAS MORGENROTH (Hg.)

Politik der Gemeinschaft

Zur Konstitution des Politischen in der Gegenwart

[transcript]

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2008 transcript Verlag, Bielefeld



**This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 License.**

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld
Lektorat & Satz: Janine Böckelmann, Claas Morgenroth
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
ISBN 978-3-89942-787-5

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <http://www.transcript-verlag.de>

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter: info@transcript-verlag.de

INHALT

Vorbemerkung	7
Einleitung. Zur Politik der Gemeinschaft	9
<hr/> CLAAS MORGENROTH	
Der Tod der Gemeinschaft: Nietzsche und Hobbes	28
<hr/> LEANDER SCHOLZ	
Communitas – Immunitas – Bíos: Roberto Espositos Politik der Gemeinschaft	49
<hr/> ROBIN CELIKATES	
Politik der Volks-Gemeinschaft: Nationalsozialismus als moderne Gnosis	68
<hr/> REINHARD SONNENSCHMIDT	
Wie viel Gemeinwohl braucht die Republik? Überlegungen zu neuen Varianten des Republikanismus jenseits von substantieller Gemeinschaft und Tugend	87
<hr/> ANDREAS NIEDERBERGER	
Eine »undarstellbare« globale Gemeinschaft? Reflexionen über Nancy	106
<hr/> FRED DALLMAYR	
Die politische Ontologie der Gemeinschaft. Politik und Philosophismus bei Jean-Luc Nancy	133
<hr/> OLIVER MARCHART	

»Praktische Negation« und »Kontingenz mit Wurzeln«. Gemeinschaft bei John Holloway und Zygmunt Bauman: Die globalisierungskritische Bewegung als Wir und Neotribe	157
<hr/>	
JENS KASTNER	
Deutschlandbilder	177
<hr/>	
NIELS WERBER	
Eine Übung in Orthodoxie. Mitteilungen über Leben und Werk Michail Lifschitz'	197
<hr/>	
FELIX KLOPOTEK	
Autorenverzeichnis	217

VORBEMERKUNG

Grundlage des vorliegenden Bandes ist die an der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf durchgeführte und von Studierenden und Promovenden organisierte Vorlesungsreihe *Politik der Gemeinschaft. Vorträge zur politischen Philosophie* aus dem Wintersemester 2006/2007. Sie hat eine längere und durchaus studentisch bewegte Vorgeschichte, die nicht nur eine weitere Vorlesungsreihe umfasst (*Subjekte zu verkaufen. Ökonomie – Kultur – Gouvernamentalität*, Sommersemester 2006), sondern auch auf verschiedene philosophische Lesekreise zu Autoren wie Michel Foucault, Karl Marx oder Giorgio Agamben zurückgeht.

Der zeitliche Ursprung dieses Bandes liegt damit irgendwo am Beginn des Jahrtausends und dort wiederum in dem wachsenden Bedürfnis, dem durch den Lehrplan der geisteswissenschaftlichen Fächer vorgegebenen eklatanten Mangel an politischer Philosophie und Theorie entgegenzutreten. Anders als in so manch anderer Initiative fanden genug zähe Geister zusammen, die der Depolitisierung des studentischen Alltags über Jahre trotzten. Die im Zuge des Bologna-Prozesses vorangetriebene Ökonomisierung der Universität tat ihr Übriges, um nicht von der Idee lassen zu können, das viel umkämpfte allgemeinpolitische Mandat des ASTA sei im Grunde und vor allem ein Mandat der Studierenden. So brachte es die selbstverständlich interdisziplinär zusammengesetzte und unter dem Dach der Fachschaft Philosophie agierende Arbeitsgruppe fertig, innerhalb eines Jahres zwei Vorlesungsreihen mit zusammen 26 Vorträgen zu organisieren. Das allein belegt, was der Institution Universität verloren geht, wenn sie nur auf den Arbeitsmarkt schießt und Studierende zu Kunden degradiert, statt sie als Produzenten wahrzunehmen.

Wir danken daher allen, die das Projekt initiiert, geplant und durchgeführt haben: Für die großzügige finanzielle Unterstützung dem ASTA der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf, der den größten Teil der entstandenen Kosten getragen hat, weiterhin der Rosa-Luxemburg Stiftung, der Hans-Böckler-Stiftung und der Fachschaft Philosophie. Dann der Arbeitsgruppe *Politik der Gemeinschaft*, in deren Namen wir das Buch herausgeben, insbesondere Stephan Altemeier, Thorsten Engels, Christian Knoche, Thorsten Koska und Frank Meier.

Düsseldorf, im März 2008

Die Herausgeber

Einleitung. Zur Politik der Gemeinschaft

CLAAS MORGENROTH

»Never was the word ›community‹ used more indiscriminately and emptily than in the decades when communities in the sociological sense become hard to find in real life«.

Eric Hobsbawm: The age of Extremes

I

Der Begriff der Gemeinschaft steht seit einigen Jahren im Mittelpunkt der politischen Theorie, nicht mehr nur als Gegenbegriff zu »Gesellschaft«, sondern auch als Chiffre und Kristallisationspunkt einer Theorie des Politischen (vgl. Vogl 1994; Marchart 2007). Dabei tritt »Gemeinschaft«, um eine allgemein anzutreffende Beobachtung zuzuspitzen, dann auf, wenn für die Verschiebungen, Neuerungen, Terrainzugewinne und -verluste, die das politische Feld der Spätmoderne als einen selbstreflexiven und von Auseinandersetzungen geprägten Ort ausweisen, ein Ausdruck gesucht wird, der das problematische Gefüge zwischen Individuum und Allgemeinheit in einem anderen, vielleicht neuen Licht aufscheinen lässt. Im Zuge dieser Neubewertung der Politik erweist sich »Gemeinschaft« als produktiver Integrations- und Dissoziationsbegriff, der das Subjektverständnis der politischen Philosophie auf die Probe stellt und dabei zu einem Schlüsselbegriff heutiger Gesellschaftstheorie avanciert. Das ist angesichts seiner weit verzweigten Geschichte und seines chamäleonartigen Auftretens alles andere als selbstverständlich. So liegt neben dem zweifellos vorhandenen gegenwartsdiagnostischen Potenzial der besondere wie prekäre Reiz von »Gemeinschaft« in der

theoretischen Reichweite und facettenreichen Begriffsgeschichte, die von Platons Ideenlehre, Aristoteles' *polis*-Konzeption, urchristlichen Glaubensgemeinschaften bis zu Ferdinand Tönnies' Polarisierung von Gemeinschaft und Gesellschaft reicht, schließlich ins Zentrum organisatorischer und rassistischer Gesellschaftskonzeptionen des 20. Jahrhunderts rückt, um dann eine überraschende Wende durch den – im weitesten Sinne – französischen Post-Strukturalismus zu erfahren (vgl. Riedel 1974 und 1975; einen anderen Ansatz wählt Opielka 2004).

»Gemeinschaft«, so könnte man sagen, wird zur Inkarnation eines leeren Begriffs, der positiv wie negativ jeder Theorie-Politik seinen Dienst erweist. Aus diesem Grund spielt die Instrumentalisierung von Gemeinschaft jenseits des ideengeschichtlichen Rahmens in der Alltags- und politischen Semantik eine besondere Rolle als ethnische und religiöse Gemeinschaft, Rechte-, Werte- oder Solidargemeinschaft, europäische Gemeinschaft, Weltgemeinschaft oder kosmologische Gemeinschaft. In diesen Verbindungen verengt sich der Begriff der Gemeinschaft meist auf den bei Ferdinand Tönnies prägnant wie prominent vorgetragenen Gegensatz zu Gesellschaft (vgl. Tönnies 1991), der zum Ausdruck bringen soll, dass jede wirkliche Gemeinschaft über die zweckmäßige, auf Zeit gestellte Zusammenkunft der Gesellschaft hinauszugehen beansprucht und in ihren Grundfesten auf einer quasi-metaphysischen oder zumindest fest moralischen Übereinkunft beruht. Die ethnisch motivierten Autonomiebestrebungen im ehemaligen Jugoslawien sind nur ein Beispiel für die anhaltend politische Macht, die aus diesem Verständnis von »Gemeinschaft«, wie imaginär sie auch immer sein mag, hervorgehen kann (vgl. Anderson 1991).

Die identitätslogische und anti-gesellschaftliche Variante des Gemeinschaftsbegriffs führt zurück auf den Beginn der modernen politischen Philosophie, genauer auf Hobbes' Versuch, die Gemeinschaft auszuschalten, um das freie Individuum in den Stand des Naturrechts zu setzen. Leander Scholz bringt diesen entscheidenden Einsatz der Politik der Gemeinschaft in seinem Beitrag *Der Tod der Gemeinschaft: Nietzsche und Hobbes* auf den Satz. »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.« Und: »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.« So vermeintlich entleert der Begriff der Gemeinschaft angesichts der Fülle seiner Verwendungen und -windungen also

ist, seine anhaltende Bedeutung wächst ihm ungebrochen zu, weil Gemeinschaft als etwas gedacht wird, das ausgeschlossen werden oder – um das genaue Gegenstück heranzuziehen – im Zeichen des unwiederbringlichen Verlusts wieder hergestellt werden muss. »Krise« und »Gemeinschaft«, so Reinhart Sonnenschmidt in seiner gnostischen Lektüre der nationalsozialistischen *Politik der Volks-Gemeinschaft*, bilden ein unseliges Paar, das im Streben nach Erlösung alles mit sich reißt. Der *Nationalsozialismus als moderne Gnosis* stellt dabei nur die »mörderische Konsequenz« dar, die dem identitätslogischen Denken der Gemeinschaft inne wohnt.¹

Diese Macht der Gemeinschaft öffnet den Blick für das semantische Feld, das um den Pol der Gemeinschaft herum entsteht und zu dem Begriffe wie Solidarität, Individualität und Kollektivität so gut gehören wie Nation oder Kosmopolitismus. Eric Hobsbawm ist zuzustimmen, wenn er der Rede über Gemeinschaft attestiert, sie entleere sich zusehends, weil ihr im wirklichen Leben nichts mehr entspricht. Doch es mangelt ihr nicht nur am fehlenden Signifikat. Der Entleerung korrespondiert eine zunehmende Politisierung, die im doppelten Sinne eine *Politik der Gemeinschaft* hervorbringt. Der erste Sinn betrifft die (theorie-)politische Variante, die mit Hilfe von »Gemeinschaft« und »Gemeinschaften« bestimmte Ziele verfolgt. Dazu sind, um ein Beispiel zu nennen, die von Georges Bataille bis zu Jean-Luc Nancy und Maurice Blanchot reichenden Refigurationen des Gemeinschaftsbegriffs zu zählen (vgl. Bataille 2005; Nancy 1988; Blanchot 2007), sprich die Subversion und Dekonstruktion des Denkens der Gemeinschaft, die konzeptionell bis zu den mobilen Formen der *Multitude* reichen (Negri/Hardt 2004). Die zweite Variante betrifft die spezifische Politik, die aus Gemeinschaft(en) hervorgeht. Man denke an die Politik verschiedener Gruppierungen, etwa an Nicht-Regierungs-Organisationen oder die Zapatistas, die unter je verschiedenen Vorzeichen und Motiven Gemeinschaften

1 Vgl. dazu auch den Versuch einer Restitution von Gemeinschaft durch Max Scheler in *Vom Umsturz der Werte*. Dort heißt es u.a.: »Unter der Herrschaft des Solidaritätsprinzips fühlt und weiß jeder die Gemeinschaft als Ganzes sich innewohnend und fühlt sein Blut als Teil des in ihr kreisenden Blutes, seine Werte als Bestandteile der im Geiste der Gemeinschaft gegenwärtigen Werte. [...] das Individuum ist Organ der Gemeinschaft und zugleich ihr Repräsentant, und ihre Ehre ist seine Ehre.« Entsprechend negativ zeichnet Scheler die Gesellschaft, »die willkürliche, künstliche, auf Versprechen und Vertrag beruhende Menschenverknüpfung [...] der Rest, der Abfall [...], der sich bei den inneren Zersetzungsprozessen der Gemeinschaften ergibt« (Scheler 1955: 140; vgl. auch Riedel 1974 und 1975).

bilden, die mehr sind als ein Korrektiv der herrschenden Macht und einen eigenen Begriff des Politischen entwickeln oder herausfordern.

Die begriffliche Aneignung der Neuen Sozialen Bewegungen mit Hilfe von »Gemeinschaft« birgt einige Probleme. Sie bringt zwar die kollektivierende Kraft zum Ausdruck, die in den Befreiungsbewegungen zum Ausdruck kommt – die Zapatistas bilden hier das prominente Beispiel –, aber sie verzerrt auch den spezifisch sozial-historischen und sozioökonomischen Rahmen, der die indigene Revolte erst verständlich macht und der es nicht erlaubt, ihr revolutionäres Konzept *per se* zu universalisieren. Und doch zeigt selbst die neoromantische Lesart des zapatistischen Projekts, wie sie gerade in Westeuropa anzutreffen ist, die doppelte Attraktion von realen und begrifflichen Gemeinschaften: Gemeinschaften sind nicht nur kontingent und partikular, sie streben zugleich nach Notwendigkeit und Kollektivität. Die Untiefen dieser doppelten Verfassung von Gemeinschaft lotet Jens Kastner in seinem Beitrag »Praktische Negation« und »Kontingenz mit Wurzeln«. *Gemeinschaft bei John Holloway und Zygmunt Bauman* aus, indem er Zygmunt Baumans schillerndes Konzept der »Neotribes« John Holloways Theorie des »Wir« gegenüberstellt und kritisch zur globalisierungskritischen respektive altermondialistischen Bewegung in Beziehung setzt. Am Beispiel dieses Dreiecks kommt er zum Schluss, dass jede Bewegungsform, die für sich das Attribut »gemeinschaftlich« beansprucht, sei sie nun praktisch oder theoretisch, antiessentialistisch bzw. besser: konstitutiv »offen« gedacht werden muss. In diesem Sinne kommen Bauman und Holloway trotz aller Unterschiede darin überein, dass dem Begriff der Gemeinschaft seine klassifikatorische Verwendung entzogen werden muss. Die aus dieser Entwendung resultierende Form der Gemeinschaft mag zwar selten genug »aufblitzen«, kommt dann aber ihrer eigentlichen Bestimmung, am Grund des Politischen zu stehen, am nächsten.²

Die theoriepolitisch motivierte Refiguration und Wiederaufnahme von »Gemeinschaft« fängt nicht nur die Evolution der Neuen Sozialen Bewegungen auf, sondern steht in einem größeren theorie- wie sozialgeschichtlichen Zusammenhang, der – wie unzureichend auch immer – als Krise der Politik und des Politischen bezeichnet werden kann (vgl. Hennis 1971; Beck 1998; Bauman 1999; Scharenberg/Schmidtke 2003, Nashehi 2003, Eisenstadt 2005). Diese Krise betrifft die Beschreibungsebe-

2 Vgl. an dieser Stelle Maurice Blanchot, der in *Die uneingestehbare Gemeinschaft* das Wesen der Gemeinschaft als ihre Abwesenheit beschreibt (Blanchot 2007: 32). Gemeinschaft in diesem Sinne ist nicht nur ein kostbares Gut, sie ist auch äußerst selten. Zu den Momenten wahrer Gemeinschaft zählt Blanchot den Mai 1968 und das Begräbnis der Toten von Charonne (Blanchot 2007: 54–59).

ne von Politik, sprich die begriffliche Durchdringung dessen, was Politik ist oder sein soll, und die Realität des politischen Feldes selbst. Der Leitdiskurs der Gegenwart, die Sprache der Ökonomie und die ihr eingeschriebenen Fron(t)begriffe »Neoliberalismus« und »Globalisierung« engen das traditionelle Verständnis von Politik immer mehr ein und verlagern die Ebene der Entscheidungsfindung zunehmend in außerpolitische Sphären (Thierse 1996; Rosa 2005; Holzinger 2006). Wie auch immer das von der Politik beklagte, gleichwohl selbst hervorgebrachte und mitunter politisch gewollte Ende der Politik zu verstehen ist, in seiner Dominanz und Wirkmächtigkeit trägt dieser Diskurs wesentlich zur Reformulierung der Politik/des Politischen in der Gegenwart bei. Sein Gegenstück hat die Krise des Politischen in der Unterscheidung von die Politik/das Politische (*la/le Politique*) gefunden (Palonen 1985; Marchart 2007; Bedorf/Röttgers 2008), die den herrschenden Politikbegriff demaskiert, um seinen Kern, das Politische, freizulegen oder neu zu bestimmen. Wie Oliver Marchart in seiner Analyse zur *politischen Ontologie der Gemeinschaft* zeigt, übernimmt Gemeinschaft für diese zentrale Differenz eine wichtige Funktion. Einmal historisch, so hat der ausgefeilte und gegenwärtig vielleicht prominenteste Begriff der Gemeinschaft, vorgelegt von Jean-Luc Nancy, einen seiner Ausgangspunkte im 1980 gegründeten *Centre de recherches philosophiques sur le politique*, dem Grundstein der apostrophierten politischen Differenz. Zweitens begriffslogisch, denn »Gemeinschaft (als Gemeinsam-sein)«, so Marchart, gründet »auf der Differenz zwischen Politik und dem Politischen«, denn, und hier zitiert er Nancy selbst: »Das Politische ist der Ort, an dem Gemeinschaft als solche ins Spiel gebracht wird« (Nancy 1991: xxxvii).

II

Die »Politik der Gemeinschaft« in ihrer doppelten Gestalt, als *genitivus subiectivus* und *genitivus obiectivus*, führt zur Frage nach dem Standpunkt politischer Theorie. In dem dafür einschlägigen Buch *The Return of The Political* fordert Chantal Mouffe die politische Theorie und das politische Denken explizit heraus, indem sie die Krise des Politischen auf die Blindheit der neuen Weltordnung und ihrer liberalen Theoretiker zurückführt und das Politische demokratietheoretisch in den Gemeinschaftsdiskurs einbindet. Ihre radikaldemokratische Position lässt sich dabei auf die vielfach wie gut dokumentierte Auseinandersetzung zwischen Kommunitarismus und Liberalismus hin verallgemeinern, denn die hat gezeigt, dass die Frage der Gemeinschaft im Wesentlichen eine demokratietheoretische Frage ist (vgl. Honneth: 1993), die sich damit

auseinandersetzen muss, was Demokratie gegenwärtig darstellt, ist oder sein soll. Der zur Kommunitarismus-Liberalismus-Debatte parallel auftretende Diskurs der Gemeinschaft richtete und richtet sich insbesondere gegen die Ansprüche einer posthistorischen, liberal-ökonomischen Gesellschaftstheorie, deren nach 1989 auftretende Konjunktur nicht nur die politischen Debatten bewegte, sondern auch die politische Praxis neoliberal gesundschrumpfte. »Not long ago«, so Mouffe,

»we were being told, to the accompaniment of much fanfare, that liberal democracy had won and that history had ended. [...] Instead of the heralded ›New World Order‹, the victory of universal values, and the generalization of ›post-conventional‹ identities, we are witnessing an explosion of particularisms and an increasing challenge to Western universalism« (Mouffe 1993: 1).

Mouffes kritische Invektive gegen den Liberalismus, der, ihrer Auffassung nach, den fundamentalen Bruch in der Geschichte, der sich mit 1989 ergeben hat, wahlweise als logische Konsequenz oder Verzögerung im kontinuierlich aufzufassenden Fortschreiten der liberalen Demokratie deutet, mündet im Vorwurf der Ignoranz. Sie folge der »impotence of most political theorists in the current situation – an impotence that, at a time of profound political change, could have devastating consequences for democratic politics«. Der Grund für die Unzulänglichkeiten gegenwärtiger politischer Theorie und Philosophie sei im blinden Vertrauen auf »rationalistische, universalisierte und individualisierte« Konzeptionen des Politischen zu suchen, weshalb es an der »constitutive role of antagonism in social life« fehle, die fälschlicherweise gleich mit dem Marxismus verabschiedet worden sei (Mouffe 1993: 2). In agonaler Gestalt finde das Politische aber neues Gehör im Konzept der Gemeinschaft, das die Demokratie, wie sie heute gedacht und geschaffen werden soll, wieder zu einem ernsthaft zu diskutierenden Ziel politischer Praxis mache (vgl. Mouffe 2006 und 2007).

Interessanterweise hat auch Charles Taylor, einer der prominentesten Vertreter des Kommunitarismus, in Absehung aller theoretischen und politischen Unterschiede auf diesen Punkt immer wieder hingewiesen, gerade weil Demokratie zu einem Label verkommen ist, das jeder politischen Organisationsform die Legitimität sichert, die sie zum Machterhalt benötigt. Der »Demokratisierungsdruck« der Gegenwart zeitige, so Taylor, zwei Effekte (Taylor 2001: 11): 1. Der Begriff der Demokratie wird in seiner historischen wie systematischen Dimension so weit gespannt und überspannt, dass er droht, zu einem Behälter unterschiedlichster Interessen zu verkommen. 2. Er avanciert über seine Entleerung zu einem Kampfbegriff, der gegen sich selbst antritt, um gezielt einen

bestimmten Aspekt von Demokratie theoretisch wie praktisch durchzusetzen. Taylor zögert darum nicht, einen explizit normativen Begriff von Demokratie vorzutragen. Demokratie biete »die einzige Garantie für Freiheit der Person und Wahrung des Rechts [...] Umgekehrt sind Freiheit der Person und Rechtsstaatlichkeit offensichtlich Bedingungen einer echten Demokratie, d.h. einer politischen Form, unter der sich die Menschen unabhängig von der herrschenden Macht organisieren können, um sie abzulösen oder eine andere Politik zu erzwingen. Rechtsstaatlichkeit und Demokratie gehören zusammen« (Taylor 2001: 12).

Um die angeführte Unabhängigkeit verwirklichen zu können, sind für Taylor Institutionen und Verfahren notwendig, vor allem aber bestimmte Formen des Zusammenhalts, die das Zueinander der gesellschaftlichen Individuen bestimmen bzw. überhaupt erst ermöglichen. Um diesen Aspekt zu verdeutlichen, setzt sich Taylor im Verlauf seiner Argumentation strategisch von zwei, die politische Theorie und Praxis der Gegenwart dominierenden Positionen ab. Die erste nennt er die »ökonomisch argumentierende[.] Demokratietheorie«, vertreten durch John Locke, Thomas Hobbes, große Teile der Aufklärung und Joseph A. Schumpeter. Sie habe die Vorstellung geprägt, »daß die politische Form der Gesellschaft ein von der Gemeinschaft in Anspruch genommenes Instrumentarium ist, das den Zielsetzungen ihrer Mitglieder [...] unterworfen ist«. Gemeinschaft, sofern man an dieser Stelle überhaupt davon sprechen könne, werde dann als »Resultat einer Konvergenz von individuellen Zielen« verstanden (Taylor 2001: 13). Nach Illustrationen dieser These muss man nicht lange suchen: Die Degradierung des Wählers zum Kunden ist der derzeit schärfste Ausdruck einer ökonomischen Demokratie(theorie), die das bürgerliche Modell der engagierten Partizipation ignoriert. Die zweite Position geht zurück auf Rousseau und vertrete den »Anspruch der Bürger, sich selbst zu regieren [...]. Demokratie hat [...] einen Gemeinwillen zur unabhängigen Voraussetzung, an dessen Artikulierung alle partizipieren und mit dem sich alle identifizieren« (Taylor 2001: 17). Das Prinzip des Gemeinwillens sieht Taylor in diversen Protestbewegungen fortleben, deren Zustand aber stets temporär sei und daher nicht zu einem Modell verabsolutiert werden dürfe.

Wie sieht Taylors dritter Weg aus? In Anlehnung an Tocqueville und Arendt muss die Demokratie der Gegenwart sowohl das Konkurrenzprinzip beherzigen als auch ein Symbol finden, auf das alle sich einigen bzw. vereinigt werden können. Dieses Symbol bildet für Taylor das Gesetz: »Die Gesetze, welche diese Möglichkeit für alle gewährleisten, spiegeln den gemeinschaftlichen Willen wider, sich gegenseitig in dieser Möglichkeit anzuerkennen, und stellen damit ein Gemeingut von unschätzbarem Wert dar« (Taylor 2001: 20). Die Inklusion aller qua Ge-

setz geht einher mit Taylors Fundamentalbestimmung der Demokratie: »Demokratie hat alle einzuschließen, ohne Ausnahme« (Taylor 2001: 21). Bis hierhin ist Taylors Programm noch mit liberalistischen Auffassungen vereinbar. Denn, so ließe sich fragen, wie viel Gemeinschaft braucht die Demokratie im Zeichen des Gesetzes? Nicht besonders viel, denn die Gesetze, die Gesetzgebung, das Recht fallen unter die Ägide der Gesellschaft, die in Absehung von Identitäten gleiches Recht für alle Mitglieder einer Gesellschaft schafft, nicht nur für bestimmte gemeinschaftliche Segmente. Die kommunitaristische und – wie sich zeigen wird – kulturalistische Hintertür öffnet sich jedoch, wenn man die drei Zusatzbedingungen einbezieht, die Taylor für die Gestalt der Demokratie aufstellt: Das sind 1. »Einheit« beziehungsweise ein »Gefühl von Solidarität [...], das die allgemeine Verpflichtung zur Demokratie übersteigt«. 2. das Prinzip der »Partizipation«: »Darunter verstehe ich Bewegungen, in denen sich die Bürger selbst organisieren, um auf den politischen Prozeß einzuwirken«. 3. »Sinn für gegenseitigen Respekt« Taylor 2001: 21ff.).

Als Vertreter eines gemäßigten Kommunitarismus respektive Republikanismus (Partizipation, Tugend) bindet Taylor die individuellen Interessen an die Interessen der Gemeinschaft (als Ensemble aller Individuen). Jeder Einzelne bedarf der Gemeinschaft, weil er nur in Gemeinschaft und mit Hilfe von Gemeinschaft seine Interessen wahrnehmen kann. Darum steht jede Handlung in der Pflicht, den Interessen der Gemeinschaft zu dienen oder zumindest nicht zu widersprechen. Das Kriterium für politisches Handeln besteht demnach darin, ob dem Interesse der Gemeinschaft Genüge getan wird oder nicht. Das Problem dieser Bestimmung liegt auf der Hand. Sie weiß weder etwas über die Gestalt der Gemeinschaft zu sagen, noch weiß sie eine adäquate Antwort auf Gemeinschaften zu geben, die (vermeintlich) kollektive Interessen totalisieren und den Dissens ausschließen. Der Prozeduralismus als eine Variante des Kommunitarismus versucht zwar eine Lösung dieses Dilemmas anzubieten, indem er den Aushandlungsprozess zwischen individuellen und allgemeinen Interessen zum Prinzip der Politik idealisiert. Dieser aber muss stets einen Rousseauschen Willen voraussetzen oder zumindest eine generelle Bereitschaft, an diesem Prozess teilzunehmen, d.h. er muss begründen, warum und wie der Prozess dauerhaft zustande kommen und gelingen kann.

Vor diesem Problemhorizont gerät die an den Republikanismus angelehnte Politik der Gemeinschaft in erhebliche Schwierigkeiten, sowohl in ihrer gemäßigten als auch in ihrer agonalen Version, denn wer kann ein Interesse daran haben, sich auf einen unablässig demokratischen »Wettkampf« einzulassen und vor allem warum? Der Einwände

sind so viele, dass gerade Chantal Mouffes Versuch der Repolitisierung der politischen Theorie zuweilen in ein Standpunktgerede umkippt, das im schlechten Sinne nur performative Politik betreibt. Damit ist der Republikanismus aber bei weitem nicht erledigt. Das zeigt Andreas Niederberger in seiner »Verteidigung eines ›kosmopolitischen Republikanismus‹«, dem er, wie skizzenhaft auch immer, die Fähigkeit zuspricht, eine »Theorie transnationaler Demokratie zu entwickeln«. Diese Theorie, so Niederbergers Vorschlag, könne ihre Bestandteile aus drei republikanischen Positionen rekrutieren, die »jenseits von substantieller Gemeinschaft und Tugend« agieren. Dazu zählt er zunächst zwei Varianten des Zivilrepublikanismus, dessen erste versucht, die liberale Gerechtigkeitstheorie kommunitaristisch umzudeuten (dafür steht Michael Walzer), dessen zweite dem Liberalismus politizistisch begegnet (wie Chantal Mouffe), indem sie die Kontingenz des Politischen ins Zentrum der Politik stellt. Die dritte Position nimmt sich den Freiheitsbegriff vor (Philip Pettit), um »liberale« Gerechtigkeitsforderungen (wie Grundrechte allgemeiner, politischer oder sozialer Natur) als ermöglichende und nicht einschränkende Implikationen eines republikanischen, d.h. nicht individualistischen oder gar atomistischen Freiheitsbegriffs zu rekonstruieren«. Zusammengefasst, und das verbindet den angloamerikanischen und den kontinentalen Gemeinschaftsdiskurs zu einer transkontinentalen bzw. -nationalen Demokratietheorie, existiert die zu ermittelnde Freiheit »erst im gemeinschaftlich abgestimmten und regulierten Handeln«, dessen Modus aber »der Abstimmung und der Regulation [...] der Gemeinschaft entzogen« ist. »Es ist daher überzeugender«, so Niederberger, »die Unabgeschlossenheit der Konstitution der Republik selbst zu deren Konstitution im engeren Sinn zu machen, d.h. der Republik einzubeschreiben, dass sie durch ein Prinzip begründet ist, nämlich das Prinzip der Nicht-Beherrschung, das auch auf sie selbst Anwendung findet.«

III

Ein Ziel des Kommunitarismus und Republikanismus war und ist es, die Gesellschaft gemeinschaftlich zu repolitisieren, dem Bürger entzogene gesellschaftliche Bereiche zurückzugewinnen, alles in allem einen starken Begriff von Politik zu etablieren, der aus bürgerlichen Tugenden schöpft.³ Doch neben der kommunitaristischen und ›politizistischen‹

3 Zur kommunitaristischen Politik der Gemeinschaft siehe den Eintrag »communitarianism« von Daniel Bell in der Stanford Encyclopedia of

Fluchtlinie weisen die von Taylor aufgestellten Bedingungen noch in eine andere Richtung. Sie eröffnen einen Kulturalismus, der dem Denken der Gemeinschaft letztlich inhärent ist. Deutlich wird das an Taylors Versuch, das Interesse des Individuums an der Gemeinschaft zu begründen. »Einheit« und »nationales Bewußtsein häng[en] in hohem Maße von narrativen Formen ab, die ein Gefühl dafür hervorbringen, von woher wir kommen und wohin wir gehen« (Taylor 2001: 22).⁴ Es ist daher kaum verwunderlich, dass die Frage der Gemeinschaft in verwandelter Form in den Kulturwissenschaften wiederkehrt, vor allem als Frage nach Identität und Kollektivität, ohne allerdings den direkten Bezug zur Politik und zum Politischen zu finden oder zu suchen.

Hobsbawms Beobachtung – als Motto zitiert – trifft hier wiederum einen wichtigen Punkt, denn die Rede von Identität, Kollektivität, Gemeinschaft oder Gesellschaft hat einen unübersehbar ideologischen Kern, der das analytische Potenzial der Begriffe politisch überblendet, ohne dies immer zu markieren. Das wird auf überraschende Weise deutlich, wenn man sich eine Hauptlinie der zeitgenössischen (deutschen) Kulturwissenschaften vor Augen führt, den von Aleida und Jan Assmann initiierten Gedächtnisdiskurs. Angeleitet von einer skeptischen Sicht auf die Moderne erzählen ihre Publikationen die Verlustgeschichte des Gedächtnisses als Verlust einer bestimmten Form von (politischer) Identität. Die identitätspolitische Perspektive des Gedächtnisdiskurses ist von Beginn an gegeben. Drei Zitate aus Jan Assmanns Initial *Das kulturelle Gedächtnis* mögen das schlaglichtartig belegen. So heißt es zum Plan des Buches: »Die vorliegenden Studien handeln vom Zusammenhang der drei Themen ›Erinnerung‹ (oder: Vergangenheitsbezug), ›Identität‹ (oder: politische Imagination) und ›kulturelle Kontinuierung‹ (oder: Traditionsbildung).« Gegenstand der Studien ist die »*konnektive Struktur*«, die »jede Kultur« ausbildet, d.h. die Frage, wie sich Kollektive formieren und aufrechterhalten: »Was einzelne Individuen zu einem solchen Wir zusammenbindet, ist die *konnektive Struktur* eines gemein-

Philosophy, insbesondere Abschnitt 3 »The Politics of Community« (Bell 2004). Dort heißt es u.a.: »In retrospect, it seems obvious that communitarian critics of liberalism may have been motivated not so much by philosophical concerns as by certain pressing political concerns, namely, the negative social and psychological effects related to the atomistic tendencies of modern liberal societies.« Diese Politik, Charles Taylors und Chantal Mouffes Modell der Gemeinschaft belegen das, ist darum nicht auf eine bestimmte politische Richtung, auf »links« oder »rechts« festgelegt. Vgl. dazu auch den von Bell angeführten Aufsatz von Dana Milbank: »Is Bush a Communitarian?« (Milbank 2001).

- 4 Zu Taylors Kulturalismus und der Kritik am »Naturalismus« des Liberalismus vgl. Rosa 1998.

samen Wissens und Selbstbilds, das sich zum einen auf die Bindung an gemeinsame Regeln und Werte, zum anderen auf die Erinnerung an eine gemeinsam bewohnte Vergangenheit stützt.« Die konnektive Struktur, so lässt sich diese Passage reformulieren, beruht also auf einer explizit politischen Aufgabe (»Bindung an gemeinsame Regeln und Werte«) und einer davon nicht zu trennenden kulturellen Dimension. Der Erinnerung kommt dabei eine Schlüsselfunktion zu: »Gesellschaften imaginieren Selbstbilder und kontinuieren über die Generationenfolge hinweg eine Identität, indem sie eine Kultur der Erinnerung ausbilden« (Assmann 1999: 16f., 18). Politik ist, so lautet in Kurzform die kulturalistische Wende des Politischen, ohne Kultur und hier wiederum ohne Erinnerung und Gedächtnis nicht möglich. Im »kulturellen Gedächtnis«, dem begrifflichen Zielpunkt des Assmannschen Modells, findet dieser Anspruch sein attraktives wie weithin rezipiertes Konzentrat.

Ausgangspunkt des Assmannschen Konzeptes ist – wenn auch verschiedentlich überarbeitet und novelliert – die Unterscheidung von Geschichte und Gedächtnis, die wiederum auf Maurice Halbwachs und Friedrich Nietzsche zurückgeht und dort kritisch auf den Positivismus der Geschichtswissenschaft gemünzt war. Im Gegenlicht von Gesellschaft und Gemeinschaft erhält diese Leitdifferenz des Gedächtnisdiskurses den sozialphilosophischen Schlagschatten, der dem Gedächtnismodell Aleida und Jan Assmanns zugrunde liegt, aber nicht ausformuliert wird. Eine kleine Übung möge dies verdeutlichen: Schreibt man »Geschichte« unter »Gesellschaft« und »Gedächtnis« unter »Gemeinschaft« wird deutlich, dass sich die zusammengetragenen Prädikate auf bemerkenswerte Weise ähneln. Sowohl unter Gemeinschaft als auch unter Gedächtnis wird ein Gut verstanden, das dem Modernismus der Gesellschaft und der Geschichte widersteht, weil es den Menschen Zusammenhalt bietet, Identität und Kollektivität, weil es »echt« ist, »natürlich« und vielleicht sogar »wahr« im Sinne einer Anthropologie des Gedächtnisses.⁵ Wie oben vorgeführt, steht zwar die konnektive Struktur der Gesellschaft im Mittelpunkt der Gedächtnisforschung, ihre Gestalt aber wird aus der Welt des Politischen in die Welt der Kultur überführt, dort mit dem Gedächtnis verkuppelt und schließlich anthropologisiert. Aus diesem Grund sucht man in den theoretischen Beiträgen Jan und Aleida Assmanns – von wenigen Ausnahmen abgesehen – vergebens nach einem Begriff von Politik oder des Politischen, nach einer politischen

5 Vgl. zu einem solchen Verständnis von Gemeinschaft die Beiträge von Celikates und Sonnenschmidt in diesem Band. Zur (theorie-politischen) Kritik an der Anthropologie des Gedächtnisses siehe etwa Kittler 1979 und Weinberg 2002.

Theorie der Identität (vgl. kritisch zur Mode der »Identitätspolitik« Hobsbawm 1996).

Auf eine dieser Ausnahmen sei kurz eingegangen: Aleida und Jan Assmann gehen davon aus, der Mensch sei im aristotelischen Sinne ein *zôon politikon* und könne nur in einer bestimmten, funktionierenden Gemeinschaft zu seiner vollen Bestimmung, d.h. Identität gelangen.⁶ Wo aber, fragt man, findet sich eine solche Gemeinschaft zusammen? Der ausgelegten Logik des Gedächtnisses zufolge muss das ein Ort sein, der dem natürlichen Streben des Gedächtnisses gerecht wird. Denn Gedächtnisgemeinschaften sind politische Gemeinschaften, weil nur in und durch sie der Mensch sein ihm natürlich mitgegebenes Bedürfnis nach Identität befriedigen kann. Der Raum des Politischen bestimmt sich demnach originär nach seiner das Gedächtnis bildenden Funktion, die wiederum mit der Funktion der Kultur gleichgesetzt werden kann. Was aber ist Kultur? »Wir definieren Kultur als eine Art Immun- oder Identitätssystem der Gruppe« (Assmann 1999: 140). Zwar schränkt Jan Assmann den der Biologie entlehnten Begriff für seine Definition ein, indem er ihn »nur« als Bild, eben »als eine Art« Immunsystem verstanden haben will, aber der Vorschlag steht. Denn, wie immer auch Kultur als Immunsystem kultursemiotisch reformuliert werden mag, folgende Überzeugung überwiegt: »Grundfunktion des Immunsystems« wie der Kultur

6 »Aristoteles hat den Menschen als »zoon politikon« definiert. Der Mensch ist von Natur auf Gemeinschaft angelegt. [...] Der Trieb zur Gruppenbildung gehört zur menschlichen Grundausstattung, die gemeinschaftsbildenden Haltungen und Handlungen zu den elementaren Verhaltensweisen [...]. Die Sprache ist das vornehmste Organ der Gruppenbildung« (Assmann 1999: 139). Vgl. dazu folgenden Einwand Hanna Arendts: »Die Philosophie hat zwei gute Gründe, niemals auch nur den Ort zu finden, an dem Politik entsteht. Der erste ist: 1) zoon politikon: als ob es im Menschen etwas Politisches gäbe, das zu seiner Essenz gehöre. Dies gerade stimmt nicht; der Mensch ist a-politisch. Politik entsteht in dem Zwischen-den-Menschen, also durchaus außerhalb des Menschen. Es gibt daher keine eigentlich politische Substanz. Politik entsteht im Zwischen und etabliert sich als der Bezug« (Arendt 1993: 11). Arendts Einwand ist in zweierlei Hinsicht interessant. Erstens, weil sie – anders als Assmann – den Bezug der Menschen zueinander als das Politische versteht, und damit weder eine bestimmte (politische) Natur des Menschen essentialistisch voraussetzt, noch die Gemeinschaft als Substanz denkt. Zweitens, weil sie trotz der angeführten Differenz einen gemeinsamen Konfliktpunkt benennt, der auch zwischen liberalen und kommunitaristischen Ansätzen besteht. Er liegt an der (Soll)bruchstelle zwischen Individuum und Kollektiv, an welcher der Begriff des Politischen – darin Roberto Esposito oder Jean-Luc Nancy durchaus vergleichbar – sich erweisen soll. Ob Sprache dann das »vornehmste Organ der Gruppenbildung« ist, steht auf einem anderen Blatt.

ist es, »Eigenes und Fremdes zu unterscheiden«, »Kohärenz und organische Integration« herzustellen: »Entsprechend wird auch soziale Identität durch Kommunikation und Zirkulation aufgebaut und erhalten. Die Übertragungsfunktion, die im menschlichen Körper durch molekulare Bahnung in Synapsen erfolgt, wird in der Gesellschaft durch Medien gewährleistet« (Assmann/Assmann 1990: 55f.). Durch Analogiebildung zum menschlichen Körper wird auf diesem Wege ein Konzept entworfen, das unter Kultur ein abgeschlossenes und mit sich selbst im Reinen befindliches Etwas versteht.⁷ So knapp und überpointiert diese Kritik am Gedächtnisdiskurs sein mag, sie skizziert den politischen Anspruch, den der Kulturalismus im Sinn hat, wenn er das Politische zum Bewegungsmelder des Identitätsdiskurses degradiert. Letztlich springt die kulturwissenschaftliche Gedächtnistheorie damit aus der Tradition der Sozialphilosophie heraus und entpolitisiert sich selbst. Verständlich wird vor diesem Hintergrund auch, warum Theoretiker wie Chantal Mouffe oder Jean-Luc Nancy das Politische so sehr herausstellen. Sie fordern es zurück und reden es stark, um die politische Dimension von, sagen wir: Kultur zu betonen und in den Vordergrund zu stellen. Der Begriff der Gemeinschaft beweist im Rahmen dieses theorie-politischen Konflikts – in seiner Opposition zu Gesellschaft wie in seiner begriffsgeschichtlichen und logischen Verfasstheit –, seine analytischen Qualitäten, indem er die Politik der Kultur und die Politik der Gemeinschaft sichtbar macht.

Das wird auch in den Beiträgen von Niels Werber und Robin Celikates deutlich. Werber geht der Frage nach, welche Selbstbeschreibung und Repräsentationsform »Deutschland« heute annimmt. Er nennt »drei Varianten«, die sich auf den »Staat, die Gesellschaft oder die Gemeinschaft beziehen«. Er macht sie an den Begriffen »Leitkultur«, »Integration« oder »Parallelgesellschaft« fest, die er wiederum am Beispiel von drei Medienkampagnen aufblättert, der Kampagne zur Fußballweltmeis-

7 »Kultur ist Konstruktion eines sozialen Gedächtnisses«. Angesichts der Bedrohung des Gedächtnisses »in einer demokratischen Gesellschaft unter den Bedingungen der neuen Medien und der multikulturellen Wirklichkeit« impliziert diese Beobachtung, dass mit dem Gedächtnis letztlich die Kultur an sich bedroht ist. Die Stabilität von Gedächtnis erscheint in diesem Licht theoretisch wie praktisch unbedingt notwendig, um Gedächtnis, Kultur, Kollektivität und damit Politik möglich zu machen und zu erhalten. In Anbetracht der Tatsache, dass der Gedächtnisbegriff per se sozial zu denken ist, verstärkt die Rede vom »sozialen Gedächtnis« nur die Differenz zu »Geschichte«, über die entsprechend gesagt wird, dass »die Geschichtswissenschaft« dazu neige, »das identitätsstiftende Potential der Vergangenheit zu neutralisieren« (Assmann/Assmann 1990: 43, 51). Zur Kritik der »Immunsierung« von »Gemeinschaft«, Politik oder auch Kultur vgl. Esposito 2004.

terschaft 2006, der Anti-Image-Aktion »Deutschland raus aus den Köpfen« und der Plakatserie »Die Gesellschafter« der *Aktion Mensch*. Klar wird, dass Gemeinschaft und Gesellschaft auch heute noch einen Gegensatz bilden, der für die Selbstbeschreibung der Gesellschaft von großer Bedeutung ist. Aus historischer und systematischer Sicht, so Werber, stecken Hans Kelsen und Carl Schmitt das Feld ab. Beide sind sich einig in der Kritik an der repräsentativen, parlamentarischen Demokratie, bieten aber zwei radikal verschiedene Lösungen an: einerseits »Staatsbürgerschaft als formale Inklusion in eine Rechtsordnung« (Kelsen), andererseits »Zugehörigkeit zur ›lebendigen Substanz‹ einer Gemeinschaft« (Schmitt).⁸ In der Gesellschaft von heute feiert die Schmitt-Kelsen-Dichotomie ein doppeltes Comeback. Das zeigen die gegenwärtigen Parallelen zum Antiparlamentarismus der 20er Jahre und die antimodernistische Ablehnung ›der Gesellschaft‹: Erstens und für Werber beispielgebend in den Beiträgen Karl Heinz Bohrer und Udo di Fabio, die, wie Aleida und Jan Assmann, Gemeinschaft und/oder Gedächtnis gegen die Technokratie der Gesellschaft in Stellung bringen. Zweitens in der Ablehnung des westlichen Parlamentarismus, wie er sich sowohl bei Chantal Mouffe, Charles Taylor oder auch Alain Badiou (1991) findet.

Robin Celikates verdeutlicht in seinem Beitrag über den italienischen Philosophen Roberto Esposito *Communitas – Immunitas – Bíos: Roberto Espositos Politik der Gemeinschaft*, in welcher Weise der Begriff der Gemeinschaft für die politische Philosophie der Gegenwart an Bedeutung gewinnt. Ausgehend vom biopolitischen Paradigma unterzieht Esposito die etablierte politische Philosophie einer kritischen und dekonstruktiven Lektüre. Kommunitarismus, Kulturalismus, Identitätspolitik, Kollektivierungen jeder Art stellt er zur Disposition, weil sie einen Begriff von Gemeinschaft voraussetzen, der zuerst dem eigenen theoriepolitischen Wunschenken entspringt. »Esposito zufolge«, so Celikates, »kann Gemeinschaft aber nicht als authentisches Kollektiv im Gegensatz zur bloß formalen Gesellschaft gedacht werden, da es eine Authentizität verbürgende und identitätsstiftende vorgängige Grundlage gerade nicht gibt bzw. die Annahme einer solchen Grundlage dem Prinzip der Gemeinschaft entgegensteht«. In diesem Sinne liefert Esposito eine Politik der Gemeinschaft, die zugleich eine Dekonstruktion der Gemeinschaft ist. Deren Anspruch liegt womöglich darin, so Celikates

8 Die Frage nach der Repräsentation von Deutschland, Volk und damit auch Gemeinschaft ist auf vergleichbar vertrackte wie interessante und amüsante Weise Gegenstand von *Deutschland 2*, dem Theaterstück von Rimini Protokoll, einer Live-Kopie einer Bundestagsdebatte mit 237 Bonner Vertretern von Volksvertretern (siehe http://www.rimini-protokoll.de/website/de/project_387.html; 2.4.2008).

zum Abschluss seines Beitrags, dass es »eine Politik im Namen der Gemeinschaft im strikten Sinne gar nicht geben kann – dass ›Gemeinschaft‹ keine mögliche Zielbestimmung emanzipatorischer Politik ist und dass emanzipatorische Politik stattdessen die permanente Dekonstruktion von Gemeinschaft erfordert«.

Dieser Anforderung versucht Fred Dallmayr nachzukommen, indem er Samuel Huntingtons These vom »Kampf der Kulturen« mit Jean-Luc Nancys Begriff der Gemeinschaft und Immanuel Wallersteins Welt-System-Analyse konfrontiert. Man erinnere sich: Huntington vertrat die Auffassung, dass die Weltpolitik bzw. Weltgemeinschaft in der postkommunistischen Ära nicht mehr entlang ökonomischer oder ideologischer Bruchlinien geführt wird, sondern an kulturellen Differenzen sich entzündet. Der Erfolg seiner Darstellung erwies sich nicht nur daran, dass es Huntington gelang, eine überzeugende Kritik am liberalen Individualismus des Westens (der zugleich ein euro-amerikanischer Zentrismus ist) zu platzieren und zahlreiche Konflikte plausibel zu beschreiben, sondern auch, dass er damit großen Einfluss auf die Politik nehmen konnte und noch immer nimmt. »Der Kampf der Kulturen« ist zum Instrument politischer Auseinandersetzungen geworden. Nancys Konzept einer ›Gemeinschaft ohne Substanz‹ ist zwar, wie Dallmayr vorführt, auf bemerkenswerte Weise Huntingtons Kritik am westlichen Imperialismus verwandt, widerstreitet aber sowohl der Auffassung, dass im Zuge der Moderne ›die Gesellschaft‹ ›die Gemeinschaft‹ abgelöst und nahezu zerstört habe, als auch dem bei Huntington auf ›Kampf‹ gestellten Begriff der Gemeinschaft (als Kultur).⁹ Der vielfach beschworene Verlust der Gemeinschaft erzwingt vielmehr, ihre Bedeutung und ihre »unerhörte Forderung« (Nancy 1988: 52) neu zu denken. Das gelte auch, so Dallmayr mit Bezug auf Wallerstein, für die ökonomischen Grundlagen der Gegenwarts politik.

9 Vgl. Nancy 1988: 27. »Die verlorene oder zerbrochene Gemeinschaft kann auf verschiedenste Weise, mit allen möglichen Paradigmen illustriert werden: die natürliche Familie, die attische Polis, die römische Republik, die urchristliche Gemeinde, Korporationen, Gemeinden oder Bruderschaften – immer geht es um ein verlorenes Zeitalter, in dem die Gemeinschaft sich noch aus engen, harmonischen und unzerreißbaren Banden knüpfte und in dem sie in ihren Institutionen, Riten und Symbolen vor allem sich selbst das Schauspiel, ja sogar die lebendige Darbietung ihrer eigenen Einheit, der ihr immanenten Vertrautheit und Autonomie offenbarte. Im Unterschied zur Gesellschaft (die einfach ein Zusammenschluß oder eine Verteilung von Kräften und Bedürfnissen ist) [...], ist die Gemeinschaft nicht allein das vertraute Kommunizieren und die enge Verbindung ihrer Mitglieder untereinander, sondern auch das organische Einswerden ihrer selbst mit ihrem Wesen.«

Die politische Philosophie der Gemeinschaft trägt die offenen Züge einer politischen Philosophie der Ästhetik oder, wenn man so will, einer Ästhetik der politischen Philosophie. Das zeigt sich beispielhaft bei Jean-Luc Nancy, der schreibt, dass die »ästhetische Erfahrung eingebunden ist in die Erfahrung der Gemeinschaft« (Nancy 1988: 22f.). Das trifft bereits auf Marx' Konzept einer Assoziation freier Produzenten zu, insbesondere aber auf die verschiedenen Formen künstlerischer Zusammenfindungen, die die Moderne hervorgebracht hat: Freundschaftsbünde, Kollektive, Schulen, Gruppen, Projekte, Bands usw. Ausgesprochen oder nicht –, all diese Verbündeten lebten vom utopisch eingefärbten Versprechen, in gemeinschaftlicher Übereinkunft die kalte Macht der gesellschaftlichen Ordnung in ihre bürokratischen Schranken weisen zu können. Felix Klopotek erinnert im letzten Beitrag des Bandes daran, dass Gemeinschaft nicht nur selten gelingt, sondern auch einer – fast wieder künstlerisch zu nennenden – Disziplin respektive Disziplinierung bedarf, um wirklich zu werden. Aus diesem Grund lässt er in seinem Vorspiel auf eine noch zu entwickelnde kommunistische Ästhetik den vergessenen marxistischen Literaturwissenschaftler Michail Lifschitz auferstehen, der in der undenkbaren Konstellation mit Ornette Coleman und Bertolt Brecht darauf verweist, dass »Gemeinschaft [...] als Verwirklichung von Freiheit in Disziplin« zu denken ist.

Der 3-fache Faltenwurf der Gemeinschaft zeigt schlussendlich, dass die Frage des Politischen selbst (theorie-)politisch ist. Sie ist Teil der ein- und angeleiteten Selbstbeschreibung sowie -beobachtung der Moderne. Das mag an dieser Stelle zu allgemein klingen, umreißt aber den weiteren Rahmen dieses Bandes und trifft den Kern der vorgelegten Analysen. Sie beschäftigen sich damit, wie die Gemeinschaft/Gesellschaft der Gegenwart verstanden, beschrieben oder verändert werden kann und welche Rolle darin der Konstitution des Politischen/der Politik zukommt. Der Begriff der Gemeinschaft dient dazu, einen analytisch geeigneten, orientierenden Schnitt zu setzen, der das unübersichtliche wie krisenhafte Feld der Politik auftrennt. Die Frage wird sein, ob »Gemeinschaft« dabei eine funktionierende Alternative im terminologischen Dschungel zwischen Globalisierung, Partikularisierung, Ökonomisierung, Politisierung oder auch Entpolitisierung der Gegenwart sein kann und inwieweit Gemeinschaft als Diagnosebegriff, Ordnungsbegriff oder vielleicht Kampfbegriff taugt.

Literatur

- Anderson, Benedict (1991): *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London/NewYork: Verso.
- Arendt, Hannah (1993): *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*, hg. von Ursula Ludz mit einem Vorwort von Kurt Sontheimer, München/Zürich: Piper.
- Assmann, Aleida/Assmann, Jan (1990): »Das Gestern im Heute. Medien und soziales Gedächtnis«. In: *Medien und Kommunikation. Konstruktionen von Wirklichkeit. Studienbrief 5*, hg. vom Deutschen Institut für Fernstudien an der Universität Tübingen, Weinheim/Basel: Beltz, S. 41-82.
- Assmann, Jan (1999): *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, 5. Aufl., München: Beck.
- Badiou, Alain (1991): *D'un désastre obscur. Droit, Etat, Politique, La tour d'Aigues*: Editions des l'Aube.
- Bataille, Georges (2005): *Nietzsche und der Wille zur Chance. Atheologische Summe 3*, übersetzt von Gerd Bergfleth, Berlin: Matthes & Seitz.
- Bauman, Zygmunt (1999): *In Search of Politics*, Cambridge: Polity.
- Beck, Ulrich (1998): »Wie wird Demokratie im Zeitalter der Globalisierung möglich? – Eine Einleitung«, in: Ders. (Hg.): *Politik der Globalisierung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 7-66.
- Bedorf, Thomas/Röttgers, Kurt (2008): *Das Politische und die Politik (in Vorbereitung)*.
- Bell, Daniel (2004): »Communitarianism«. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/communitarianism/> [12.03. 2008].
- Blanchot, Maurice (2007): *Die uneingestehbare Gemeinschaft*, übersetzt von Gerd Bergfleth, Berlin: Matthes & Seitz.
- Eisenstadt, Shmuel N. (2005): *Paradoxien der Demokratie. Die politische Theorie auf der Suche nach dem Politischen*, Frankfurt/M.: Humanities Online.
- Esposito, Roberto (2004): *Immunitas. Schutz und Negation des Lebens*, Berlin: diaphanes.
- Hardt, Michael/Negri, Antonio (2004): *Multitude. Krieg und Demokratie im Empire*, Frankfurt/M.: Campus.
- Hennis, Wilhelm (1971): »Ende der Politik? Zur Krisis der Politik in der Neuzeit«. *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*. 25. S. 509-526.

- Hobsbawm, Eric (1994): *The Age of Extremes. The short twentieth Century*, London: Michael Joseph.
- Hobsbawm, Eric (1996): »Identity Politics and the Left«. *New Left Review* 217, S. 38-47.
- Holzinger, Markus (2006): *Der Raum des Politischen. Politische Theorie im Zeichen der Kontingenz*, München: Fink.
- Honneth, Axel (Hg.) (1993): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt/M./New York: Campus.
- Kittler, Friedrich A. (1979): »Vergessen«. In: Ulrich Nassen (Hg.): *Texthermeneutik. Aktualität, Geschichte, Kritik*, Paderborn [u.a.]: UTB, S. 195-221.
- Lacoue-Labarthe, Philippe [u.a.] (Hg.) (1981): *Rejouer le politique*, Paris: Galilée.
- Marchart, Oliver (2007): *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh: University Press.
- Milbank, Dana (2001): »Is Bush a Communitarian?«. *The Responsive Community* 2, S. 4-7.
- Mouffe, Chantal (1993): *The Return of the Political*, London/New York: Verso.
- Mouffe, Chantal (2006): »Demokratische Staatsbürgerschaft und politische Gemeinschaft«. In: Christian Flatz/Sascha Felgitsch (Hg.): *Dimensionen einer neuen Kultur des Politischen*, Wiesbaden: VS, S. 138-154.
- Mouffe, Chantal (2007): *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Nancy, Jean-Luc (1988): *Die undarstellbare Gemeinschaft*, Stuttgart: Edition Patricia Schwarz.
- Nancy, Jean-Luc (1991): *The Inoperative Community*, übersetzt von Peter Connor, Minneapolis/Oxford: University of Minnesota Press.
- Nassehi, Armin/Schroer, Markus (Hg.) (2003): *Der Begriff des Politischen*, Baden-Baden: Nomos.
- Opielka, Michael (2004): *Gemeinschaft in Gesellschaft. Soziologie nach Hegel und Parsons*, Wiesbaden: VS.
- Palonen, Kari (1985): *Politik als Handlungsbegriff. Horizontwandel des Politikbegriffs in Deutschland 1890-1933*, Helsinki: Finn. Soc. Of Sciences and Letters.
- Riedel, Manfred (1974): »Gemeinschaft«. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von Joachim Ritter. Bd. 3, Basel/Stuttgart: Schwabe & Co, Sp. 239-243.

- Riedel, Manfred (1975): »Gesellschaft, Gemeinschaft«. In: Otto Bruner, Werner Conze, Reinhard Koselleck (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*; Stuttgart: Metzler, S. 801-862.
- Rosa, Hartmut (1998): *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Frankfurt/M./New York: Campus.
- Rosa, Hartmut (2005): *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Scharenberg, Albert/Schmidtke, Oliver (Hg.) (2003): *Das Ende der Politik? Globalisierung und der Strukturwandel des Politischen*, Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Scheler, Max (1955): *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*. 4. durchgesehene Auflage, Bern: Francke.
- Taylor, Charles (2001): *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Thierse, Wolfgang (1996): *Ist die Politik noch zu retten? Standpunkte am Ende des 20. Jahrhunderts*, Berlin: Aufbau.
- Tönnies, Ferdinand (1991): *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*. 3. Auflage, Darmstadt [1887].
- Vogl, Joseph (Hg.) (1994): *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Weinberg, Manfred (2002): »Theorie-Politisches zur ›anthropologischen Wende««. In: Marcus Hahn, Susanne Klöpping, Holger Kube Ventura (Hg.): *Theorie – Politik. Selbstreflexion und Politisierung kulturwissenschaftlicher Theorien*, Tübingen: Narr, S. 171-185.

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 Lösungen 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 Gemeinschaftsproblematisierung 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 verkörpertem 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.

ferieren. 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 auftaucht, 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 Verworfen »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 Herrensinnfiktanten. 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 hellstichtig 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 Herrensifikanten 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 Herrensifikanten 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 Herrensignifikanten: »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 Herrens signifikanten »Gott« dar, der die symbolische Ordnung stiftet und garantiert – er ist außerhalb jeder Religion, die sich um den Herrens signifikanten »Gott« anordnet, er ist außerhalb jeder Position der Macht, die sich auf diesen Herrens signifikanten 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 Herrens signifikanten 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 Herrenschriftstenden dient hier weder zur Legitimierung einer bestimmten Gemeinschaftsform, in der sich die Souveränität daraus ergibt, dass derjenige, der den Herrenschriftstenden zu repräsentieren vermag, im Sinne der politischen Theologie ein Stellvertreter Gottes ist – noch ergibt sich hier der Bezug zum Herrenschriftstenden aus dem Umstand, dass alle die gleiche Nähe zum Tod haben und somit jeder den Herrenschriftstenden repräsentiert, was zur Folge hat, dass der Souverän Hobbescher Prägung auf einer Verdrängung des Herrenschriftstenden 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 Herrenschriftstendent, noch der »Tod« als zu verdrängender Herrenschriftstendent 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 Herrenschriftstenden 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 Herrenschriftstenden, 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 Herrensignifikanten, 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 Herrensignifikanten 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 »Übermenschen« 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.
- Esposito, 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. Mazzino Montinari, München: DTV.
- Friedrich Nietzsche (1988b): *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum. Kritische Studienausgabe Bd. 6*, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino 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.

Communitas – Immunitas – Bíos:

Roberto Espositos Politik der Gemeinschaft

ROBIN CELIKATES

I. Einleitung

Die Erschließungskraft der klassischen – liberalen – Semantik der Politischen Philosophie mit ihrer Gegenüberstellung von Freiheit und Herrschaft, Demokratie und Diktatur, Vernunft und Mythos, Gemeinschaft und Gesellschaft (und ihren Leitunterscheidungen wie öffentlich-privat, lokal-global, staatlich-gesellschaftlich) scheint heute erschöpft. Einer verbreiteten Diagnose zufolge liegt das an folgendem, zuerst von Michel Foucault explizit formuliertem Sachverhalt: »Der moderne Mensch ist ein Tier, in dessen Politik sein Leben als Lebewesen auf dem Spiel steht« (Foucault 1976: 171). Diese im ersten Band von *Sexualität und Wahrheit* vorgenommene Reformulierung des aristotelischen Topos vom *zoon politikon* zeigt an, in was für einem Zeitalter wir uns befinden: im Zeitalter der Biopolitik, jener Form politischer Regulierung also, die sich auf das Leben, auf den Individual- und den Bevölkerungskörper richtet. Neu ist diese Form der Regulierung insofern, als sie der klassisch-liberalen Vorstellung entgegensteht, eine souveräne Staatsgewalt wirke durch Gesetze auf ihre Untertanen ein, die als Bürger zugleich die letzte Rechtfertigungsinstanz darstellten. Denkt man an die Debatten über künstliche Befruchtung und Sterbehilfe, über biometrische Pässe oder bevölkerungspolitische Antworten auf veränderte demographische Verhältnisse, mag diese Diagnose unmittelbar einleuchten.¹

1 Vgl. zur empirischen und theoretischen Komplexität der damit bezeichneten Problemlage Lemke (2007).

Wie sie theoretisch genauer zu analysieren ist und was aus ihr politisch folgt, ist aber keineswegs klar. Ansätze zur Klärung dieser Fragen sind in letzter Zeit vor allem aus Italien eingegangen. Giorgio Agamben (1995) generalisiert in *Homo Sacer* zum einen die Verstrickung von Biomacht und souveräner Macht über die Moderne hinaus, macht das Lager des 20. Jahrhunderts zum anderen als deren radikalste Zuspitzung aus. Antonio Negri und Michael Hardt (2001) setzen – ganz in der Tradition eines Optimismus des Willens – der Biomacht des Empire die biopolitische Produktivität der globalen Multitude entgegen. In jüngster Zeit ist mit dem in Neapel lehrenden Philosophen Roberto Esposito eine dritte Stimme hörbar geworden. Allen drei Ansätzen ist gemeinsam, dass sie neben ihrer Diagnose der biopolitischen Konstellation auch eine Alternative formulieren, die auf eine andere, nicht biopolitisch gedachte »Politik der Gemeinschaft« zielt. Bei Agamben (1990) finden wir die Vorstellung einer kommenden Gemeinschaft beliebiger Singularitäten jenseits jeder (rechtlich vermittelten) Beziehung, bei Negri und Hardt (2004) die Multitude als »Vielfalt singulärer Differenzen«, für die die Autoren die recht hilflose Metapher des Schwarms anbieten. Esposito setzt sich von diesen Ansätzen ab, indem er Agamben eine tragisch-ahistorische und Hardt/Negri eine euphorisch-subjektivistische Herangehensweise bescheinigt (vgl. Esposito 2004b). Wie aber sieht sein eigener Ansatz aus?

Esposito hat die Diagnose der Krise der klassischen Politischen Philosophie² in dreien seiner jüngsten Bücher – einer Art Trilogie des Politischen – zum Anlass genommen, nicht nur eine Genealogie ihrer Semantik und der Perversion dieser Semantik durch ein Denken der Immunität und eine Praxis der Biopolitik zu schreiben, sondern zugleich nach Ansatzpunkten für ein anderes, nicht mehr kommunitaristisches oder identitäres Denken der Gemeinschaft und für eine nicht auf Biomacht reduzierbare Politik des Lebens zu suchen. Im Folgenden möchte ich diskutieren, ob ihm das gelingt – ob die Begriffe der Gemeinschaft und des Lebens für die Politische Philosophie also auf diese Weise rehabilitiert werden können. Dabei werde ich zunächst Espositos Position im Durchgang durch die drei einschlägigen Bücher vorstellen (II.1.-3.), um im Anschluss auf einige grundsätzliche Probleme und offene Fragen einzugehen (III.).

2 Die Diagnose findet sich schon in Esposito 1988.

II.1. Communitas

Den ersten Teil von Esposito Trilogie des Politischen bildet das Buch *Communitas. Ursprung und Wege der Gemeinschaft* (1998). In ihm erzählt Esposito eine andere Geschichte der Politischen Philosophie und versucht in Auseinandersetzung mit so unterschiedlichen Autoren wie Hobbes, Rousseau, Kant, Heidegger und Bataille eine innere Dialektik des Gemeinschaftsbegriffs selbst aufzuweisen. Diese Dialektik lässt sich darauf zurückführen, dass Begriff und Idee der Gemeinschaft von einer inneren Spannung durchzogen werden. Wird »Gemeinschaft« nämlich – und das ist die »kommunitaristische Versuchung«, die jedem Denken der Gemeinschaft innewohnt – durch Identität und Partikularität, also durch das Eigene definiert, das sowohl das Kollektiv als auch das Individuum als Besonderes auszeichnet, so geht gerade das verloren, um was es in ihr eigentlich geht: nämlich das Gemeinsame (und in diesem Sinne Uneigene, Nicht-Identitäre und Allgemeine).

Daher versucht Esposito zunächst, ein alternatives Vokabular zur Charakterisierung von Gemeinschaft zu entwickeln, das nicht auf eine Begrifflichkeit der Identität oder eine »Semantik des *proprium*« (Esposito 1998: 9) zurückgreift, sondern um die Metaphern der Leere, der Distanz und der Fremdheit kreist. Das sind zunächst freilich *nur* Metaphern. Sie verweisen aber, so Esposito, auf eine für das Zusammenleben konstitutive Gefahr, die nicht von außen, sondern von innen kommt: auf die Gefahr, die von der inneren Spannung zwischen *Identität* als Negation des mit dem Anderen Gemeinsamen und *Gemeinsamkeit* als Negation des Eigenen, das einen vom Anderen unterscheidet, ausgeht. Diese Gefahr haben die Klassiker des politischen Denkens eher zu bannen und zu verdecken als auszuhalten und zu explizieren versucht. Dass ihnen das nicht immer gelingt, versucht Esposito zu zeigen, indem er ihre Texte gegen den Strich liest.

Hobbes, Rousseau, Kant und Heidegger sind Esposito zufolge vor der Entfaltung der Dialektik der Gemeinschaft zurückgewichen. Dieses Zurückweichen aber hat seinen Preis. Es führt nämlich zu verschiedenen Absolutismen, die eine Aufhebung der Spannung zu versprechen scheinen: zum Absolutismus des Leviathan, zum Absolutismus der *volonté générale*, zum Absolutismus des Gesetzes und – politisch sicher am fatalsten – zum Absolutismus der Volksgemeinschaft. Gerade bei Heidegger lässt sich nämlich nachvollziehen, wie die Bestimmung der authentischen Gemeinschaft über das Eigene und eben nicht über das Gemeinsame umkippt von der in § 74 aus *Sein und Zeit* vorgenommenen Gleichsetzung des »Geschehens der Gemeinschaft« mit dem »Volk« in die offenen nationalsozialistischen Reden und Seminare aus den Jahren 1933-36

(inklusive der Heideggerschen Sorge um »Volksgesundheit« und »Arbeitsdienst«). Bei Bataille hingegen findet Esposito ein Denken, das seinen Ausgang von der Erfahrung der Nichtrepräsentierbarkeit von Gemeinschaft und Subjekt nimmt und die Opposition zwischen *communitas* und *immunitas*, zwischen Gemeinschaftlichkeit und immunisierender Abschottung offen legt (Esposito 1998: 177, 183). Im Anschluss hieran bestimmt er Gemeinschaft als das genaue Gegenteil des Eigenen und Partikularen, als Alterität, die auch das vermeintlich Eigene durchzieht. Diese Alterität kommt im traditionellen Diskurs der Politischen Philosophie gar nicht vor, da dieser die Gemeinschaft von vornherein in den Rahmen einer Semantik des Subjekts, und damit der Identität, Einheit und Absolutheit stellt. In Hobbes' Erhebung der Selbsterhaltung zum obersten Prinzip von Anthropologie und Politik kommt dies vielleicht am deutlichsten zum Ausdruck.

Die zugrunde liegende Prämisse dieses traditionellen Diskurses scheint dabei die Idee zu sein, dass die Gemeinschaft eine Art Eigenschaft (*proprietà*) ist, durch die verschiedene Subjekte an einer Substanz teilhaben (Esposito 1998: 8). So allerdings wird das Gemeinsame mit seinem Gegenteil: dem Eigenen gleichgesetzt. Dem setzt Esposito eine andere, ursprünglichere Bedeutung von Gemeinschaft entgegen: *communitas* geht auf *munus* zurück. Damit ist eine Vereinigung nicht durch eine Eigenschaft oder Zugehörigkeit, sondern durch eine gemeinsame Pflicht, Schuld oder Bindung gemeint (Esposito 1998: 12, 15). Die Gemeinschaft wird aus dieser Perspektive weder als vorgängige Substanz (als »Körper« oder »Organismus« etwa)³ noch als durch wechselseitige Anerkennung erst konstituierte Beziehung verstanden. Sie besteht vielmehr in einer wechselseitigen Relation des Gebens, in der sich die Individuen exponieren. Als ihren Gegenbegriff markiert Esposito dann folgerichtig den Begriff der *immunitas*. Die *immunitas* als Verteidigung der eigenen Identität ist eine negative oder privative Form der *communitas* als lebendiger Einheit mit dem Anderen. Sie suspendiert die wechselseitige Relation und Exposition. Da Relation und Exposition aber das Wesen der Gemeinschaft ausmachen, wird damit die Möglichkeit von Gemeinschaft suspendiert (Esposito 1998: 16). Die auf Immunität zielende Verteidigung des Eigenen – die *immunitas* – ist das genaue Gegenteil der *communitas*, ihre Negation. Sie unterbricht den »sozialen Kreislauf des gegenseitigen Gebens« (Esposito 2002a: 13), der die Grundlage jeder Gemeinschaft darstellt.

3 Die Gemeinschaft kann »nicht als ein Körper, eine Korporation gedacht werden, worin die Individuen zu einem größeren Individuum verschmelzen« (Esposito 1998: 17).

II.2. Immunitas

Dass die Gleichsetzung von Gemeinsamem und Eigenem – also die identitäre Konzeption von Gemeinschaft – die westliche politische Theorie und Praxis mit fatalen Konsequenzen beherrscht hat, versucht Esposito in einem zweiten Band mit dem Titel *Immunitas. Schutz und Negation des Lebens* (2002) zu zeigen. Was er als »Paradigma der Immunisierung« bezeichnet, umfasst das individuelle Leben ebenso wie das gemeinschaftliche Zusammenleben und unterwirft beide dem obersten Ziel der Abwehr von Bedrohungen. Bei diesen handelt es sich – wie oben schon angedeutet – nicht einfach um Bedrohungen von außen. Sie durchziehen vielmehr die Gemeinschaft (wie das Individuum) selbst und sind an der Grenze zwischen Innen und Außen, zwischen Eigenem und Fremdem angesiedelt (Esposito 2002a: 8). Es ist Esposito zufolge kein Zufall, sondern liegt in der immunitären Logik der Selbsterhaltung, auf die jede identitäre Konstruktion von Gemeinschaft hinausläuft, dass gerade im Namen des Lebens und im Namen der Gemeinschaft dem Leben und der Gemeinschaft das Schlimmste angetan worden ist. Diese Verkehrung ergibt sich daraus, dass die Gemeinschaft gegen das geschützt werden soll, was sie doch konstitutiv ausmacht: gegen den Bezug auf das Andere, Fremde, Uneigene und die damit stets verbundene Gefährdung der eigenen Identität. Entkommen kann die Gemeinschaft dieser Dialektik nur, wenn sie sich immer wieder selbst im Hinblick auf ihre eigene Offenheit, Endlichkeit und Fremdheit befragt. Das Problem soll also durch gesteigerte Selbstreflexivität umgangen werden.

Das hört sich zunächst einmal gut an. Zugleich zeigt Espositos Buch jedoch auch, dass man aus dem Paradigma der Immunisierung nicht so einfach herausspringen kann. Die Kategorie der Immunität ist nämlich so eng mit jener der Gemeinschaft verflochten, dass gar nicht klar ist, ob es überhaupt eine Gemeinschaft ohne identitäre und immunisierende Selbsterhaltungsmechanismen geben kann, die auf die Verteidigung des Eigenen gegen das Andere gerichtet sind. Die zunächst rein begriffsgeschichtliche Feststellung der Verflechtung von *communitas* und *immunitas* hat eine realgeschichtliche Entsprechung, da jede faktische Gemeinschaft einen Immunitätsapparat ausbildet und sich selbst in den Kategorien der Identität imaginiert.

Was aber versteht Esposito hier unter Immunisierung? Damit ist zunächst und ganz allgemein ein Schutz gegen Risiken gemeint, genauer: die Bewahrung des Lebens durch einen solchen Schutz.⁴ Die Immunität soll vor dem Verlust der Identität und der Individualität schützen, also

4 Vgl. Esposito 2004b: »L'immunità è il potere di conservazione della vita.«

vor dem Verlust dessen, was sowohl das Kollektiv als auch das Individuum als Besondere auszeichnet.⁵ Entscheidend ist dabei, dass die Bedrohung der Identität und Individualität an der Grenze zwischen Innen und Außen, Eigenem und Fremdem angesiedelt ist. Das gilt sowohl für individuelle als auch – zumindest in einem übertragenen Sinn – für politische Körper. Sowohl in der Theorie als auch in der politischen Praxis ist deshalb die Versuchung groß, ein epidemiologisches und militärisches Vokabular auf politische Phänomene zu übertragen (wie es etwa von Donna Haraway [1989] analysiert und kritisiert worden ist). Das Problematische an der Übertragung eines solchen Begriffs der Immunität auf das Denken der Gemeinschaft ist das Umschlagen von Schutz in Negation des Lebens. Wie nämlich funktioniert eine Immunisierung? Nun, durch eine Art ausschließende Einschließung. Wenn das Übel in geringen Dosen und kontrolliert zugelassen wird, kann es eine stärkende und immunisierende Wirkung haben (Esposito 2002a: 15).⁶ Abgesehen davon, dass dies oft schwer zu kontrollieren ist, zeichnet sich die Logik der Immunisierung auch noch dadurch aus, dass sie unbegrenzt ist.⁷ Eine Hypertrophierung der Sicherheitsapparate ist die mehr oder weniger unvermeidliche und sichtbare Konsequenz des Selbstschutzsyndroms (Esposito 2002a: 25): Man kann nie genug Schutzmaßnahmen gegen Risiken ergreifen, deren Größe und Wahrscheinlichkeit unbekannt sind. Die Schutzmaßnahmen selbst bringen in vielen Fällen neue Risiken hervor oder vergrößern sogar diejenigen, die sie eigentlich abwehren sollten.⁸

Schon auf der Ebene des individuellen, »natürlichen« Körpers stößt die Logik der Immunisierung schnell an Grenzen. Der Körper ist nicht

5 Die neuzeitliche Idee des Subjekts lässt sich dabei Esposito zufolge als Versuch der Immunisierung des Individuums gegen die Gefahr der Gemeinschaft verstehen.

6 In Auseinandersetzung mit Walter Benjamin, Simone Weil, René Girard, Niklas Luhmann, der politischen Theologie und der philosophischen Anthropologie versucht Esposito dann zu belegen, welche Risiken die Strategie eines Einschlusses der auszuschließenden Gefahr mit sich bringt.

7 Vgl. Esposito 2002a: 11: »Auf das immer diffusere Risiko des Gemeinsamen antwortet die immer kompaktere Abwehr des Immunen.«

8 Alain Brossat (2003) spricht deshalb von einer immunitären Demokratie. In der liberalen Demokratie kommt den negativen Freiheitsrechten die Aufgabe der Immunisierung der Personen, ihrer Körper und Meinungen zu. Sie sollen diese gewissermaßen vor dem Risiko des Gemeinsamen, der Gemeinschaft schützen (vgl. auch Esposito 2002a: 33, 65ff.). Zugleich kommt es in der Moderne zur Ausbildung eines biopolitischen Parallelprogramms des Ausschlusses, das die Immunität der Gemeinschaft garantieren soll, die schließlich die Bedingung der Möglichkeit der wechselseitigen Immunisierung ihrer Mitglieder darstellt.

erst seit seiner Denaturalisierung durch die Biotechnologie ein prinzipiell offenes und verletzliches Gebilde ohne eindeutig festlegbare Grenzen. Unter diesen Voraussetzungen kann die Sicherung der Identität des Körpers als »Körperpanzer« nicht gelingen. Das liegt daran, dass Krankheit und Ansteckung dem Leben nicht äußerlich sind und dass sie ihm deshalb nicht ausgetrieben werden können, ohne eben dieses Leben selbst zu negieren. Der Körper lässt sich nicht abschließen, seine Grenzen lassen sich nicht sichern, er bleibt – wie Klaus Theweleit eindrücklich gezeigt hat – in dieser Hinsicht immer Fragment.⁹ Das aber heißt nicht, dass er deshalb auf jede Immunisierung verzichten könnte: »Das, was den – individuellen, sozialen, politischen – Körper bewahrt, ist zugleich das, was seine Entwicklung blockiert. Und was, über einen gewissen Punkt hinaus getrieben, ihn sogar zu zerstören droht« (Esposito 2008: 7). Folgen wir nun der Übertragung der Metaphorik des Körpers auf das Kollektiv, so gilt die Diagnose der Heterogenität und Unabschließbarkeit natürlich erst recht auf der Ebene der Gemeinschaften und ihrer Identitäten, die nicht mehr als kulturell, ethnisch oder religiös einheitlich imaginiert werden können.

Dennoch – oder gerade deshalb – soll die Immunisierung dem individuellen Körper und der Gemeinschaft Schutz vor Prozessen bieten, die konstitutive Bestandteile beider sind: nämlich vor Prozessen der Relation und der Alteration: »Je offenkundiger die Verwundbarkeit der politischen Körper erscheinen musste, desto drängender erwies sich die Notwendigkeit, die Öffnungen, die an ihren Grenzen klafften, hermetisch abzudichten« (Esposito 2002a: 172). Die »Dialektik der Immunität« (Esposito 2002a: 39) besteht darin, dass jede Gemeinschaft eine immunitäre Tendenz, eine Tendenz der Bewahrung von Identität durch Regulierung der Zugehörigkeit entwickelt und sich damit als Eigenes und gerade nicht als Gemeinsames setzt. Damit negiert die Gemeinschaft aber ihr eigenes Prinzip. Esposito zufolge setzt nämlich die *immunitas* die *communitas* voraus, nicht umgekehrt, denn »eine solche Gemeinschaft – der Identität und der Zugehörigkeit – ist das genaue Gegenteil der *communitas*« (Esposito 2002a: 142). Erläutern lasse sich dies am Beispiel des Rechts: »Die Gefahr, vor der das Recht das Gemeinleben schützen will, wird von eben jener Relation repräsentiert, die dieses Gemeinleben allererst zu einem solchen macht. Die Relation ist es, welche die Identitätsgrenzen der Individuen aufbricht und sie einer Alteration seitens der anderen – und damit einem potentiellen Konflikt – aussetzt« (Esposito 2002a: 34). Esposito sieht die Politik damit vor einer grundsätzlichen Alternative:

9 Vgl. etwa Theweleit 1995 sowie Celikates/Rothöhler 2006.

»Heute ist keine Politik vorstellbar, die sich nicht auf das Leben als solches richtet – die nicht den Bürger unter dem Aspekt seines lebendigen Körpers betrachtet. Es kann dies aber in einander entgegengesetzten Formen passieren, die den Sinn der Biopolitik selbst aufs Spiel setzen: entweder die selbstzerstörerische Revolte der Immunität gegen sich selbst oder die Öffnung hin zu ihrer kommunen Kehrseite« (Esposito 2002a: 198).

Die Option der Öffnung müsste die konstitutive Verwundbarkeit und Endlichkeit des individuellen und gemeinschaftlichen Körpers akzeptieren und nicht länger immunitär zu überwinden versuchen.¹⁰ Als Bild für diese notwendige Toleranz des Fremden im Eigenen bietet Esposito den Fötus im Mutterleib an (Esposito 2002a: 238) – ob dieses Bild höchster Intimität (das zugleich für eine höchst asymmetrische Relation steht) allerdings als Leitmotiv einer neuen Politik der Gemeinschaft taugt, ist überaus fraglich (vgl. auch Alloa 2005).

II.3. Bíos

Grundsätzlicher lässt sich an dieser Stelle nochmals fragen: Was, wenn wir der Verstrickung in die immunitäre Logik der Biopolitik gar nicht entkommen können? Dieser Frage geht Esposito in seinem Buch *Bíos. Biopolitica e filosofia* (2004) nach.¹¹ Esposito geht hier von einer Unterscheidung zwischen zwei extremen Konfigurationen der Biopolitik – der direkten und wechselseitigen Implikation von Politik und Leben – aus: Er setzt der »Thanatopolitik«, also der im Nationalsozialismus kulminierenden Politik des Todes eine affirmative Politik des Lebens entgegen, in der das Leben nicht mehr bloß Objekt ist, sondern gleichsam zum Subjekt wird.

Politische Philosophie nach Auschwitz zu betreiben, bedeutet nach Esposito, den nationalsozialistischen Dispositiven (und zwar sowohl ihrer Politik der Gemeinschaft als auch ihrer Politik des Lebens) etwas entgegenzusetzen – und gleichzeitig anzuerkennen, dass das Ende des Nationalsozialismus nicht das Ende der Biopolitik gebracht hat. Gegen die Vorstellung eines abgeschlossenen (Individual- oder Kollektiv-)

10 Im Anschluss an Hobbes verweist Esposito auf »die tödliche Prekarität des politischen Körpers« (Esposito 2002a: 160), die anerkannt werden müsse.

11 Dieses Buch liegt bisher nur auf Italienisch und in einer spanischen Übersetzung vor. Eine englische Übersetzung von Timothy Campbell ist bei der University of Minnesota Press angekündigt; dem Buch wird eine ausführliche und äußerst hilfreiche Einleitung des Übersetzers (Campbell 2008) vorangestellt sein.

Körpers setzt Esposito mit Maurice Merleau-Ponty das Fleisch, das sich auf Grund seiner Offenheit gerade nicht in einem einheitlichen Körper organisieren lässt. Gegen die antizipierende Unterwerfung der Geburt unter die Politik wendet er mit Hannah Arendt die Idee eines ständigen Wiedergeborenwerdens als Bild für die Prozesse des Lebens, des Handelns und der Politik selbst. Und gegen die Beherrschung des Lebens durch eine von außen auferlegte Norm bringt er mit Spinoza, Canguilhem und Deleuze die immanente Normativität des Lebens in Anschlag (vgl. Esposito 2004a: xvi).

Im ersten Kapitel, das »L'enigma della biopolitica« (»Das Rätsel der Biopolitik«) betitelt ist, geht Esposito von der schon genannten Diagnose aus, dass Politik heute nur noch als Biopolitik, als Politik des Lebens verstanden werden kann. Die Geburt der Biopolitik in der Moderne ist jedoch kein voraussetzungsloses Ereignis, sondern Ergebnis einer immunitären Dynamik. Erst in der Moderne wird aus dem Imperativ der individuellen und kollektiven Selbsterhaltung die Grundlage der Praxis und des Diskurses der Politik.¹² Erst in der Moderne wird damit auch die Unterscheidung zweier diametral entgegengesetzter Verständnisse der Politik des Lebens möglich, die Esposito mit zwei Begriffen bezeichnet, die bei Foucault noch mehr oder weniger synonym verwendet werden: Unter »Biomacht« versteht Esposito die Unterwerfung des Lebens unter die Politik (»una vita sottomessa al comando della politica«; Esposito 2004a: 5), unter »Biopolitik« hingegen eine Politik im Namen des Lebens (»una politica in nome della vita«; Esposito 2004a: 5). Im Italienischen wird die Ambivalenz des doppelten Genitivs in »Politik des Lebens« aufgelöst in »politica sulla vita« (genetivus obiectivus) einerseits, »politica della vita« (genetivus subiectivus) andererseits.¹³ Der auf diese

12 Vgl. Esposito 2004b: »Es stimmt, dass die Biopolitik in der Moderne eine neue Bedeutung erlangt hat. Während sie in der Antike, etwa in der griechischen Gesundheitspolitik oder der römischen Agrarpolitik, eine potenziell kommunitäre Struktur ausgebildet hat, die sich um das Ganze der polis oder der civitas drehte, zeichnet sich die moderne Biopolitik durch eine immunitäre Spannung aus, die sich im Schutz eines Individuums und später im Schutz einer Gruppe durch die Vernichtung einer anderen entlädt, wie im Nazismus.« (»È vero che nella modernità la biopolitica cambia significato. Mentre quella antica, come la politica sanitaria in Grecia e quella agraria a Roma, ha una struttura potenzialmente comunitaria, rivolta all'insieme della polis o della civitas, nella biopolitica moderna nasce una tensione immunitaria che passa prima per la salvezza individuale e poi per la salvezza di un gruppo attraverso la distruzione di un altro, come nel nazismo.«)

13 Das Leben ist Esposito zufolge sowohl biopolitisches Objekt als auch Subjekt des Widerstands gegen die Biomacht (»non è ormai concepibile

Unterscheidung folgende Teil des Buches gibt allerdings Anlass zu der Vermutung, dass Esposito's Differenzierung zwischen einer negativen und einer affirmativen Politik des Lebens gar nicht so einfach durchzuhalten ist.

In einer äußerst informativen Genealogie des biopolitischen Diskurses unterscheidet Esposito zunächst organisistische, anthropologische und naturalistische Varianten und zeigt deren Verstrickung in den Diskurs der Gemeinschaft auf. Das gilt insbesondere für den organisistischen Diskurs, der den Staat nicht als durch Individuen in einem Vertrag erst geschaffene Einheit, sondern als Lebensform, als Kollektiv-Individuum mit eigenem Geist und eigenem Körper versteht. Politik scheint dann in einem vorpolitischen natürlichen Substrat verankert zu sein und muss das harmonische Zusammenspiel der einzelnen Glieder gewährleisten. Wie jeder Körper erscheint dann auch der politische Körper als krankheitsanfällig. Symptome der Degeneration müssen mit gesunderhaltenden oder -wiederherstellenden Gegenmaßnahmen beantwortet werden. Interessanterweise setzt sich dabei schon in den 1910er und 1920er Jahren eine Semantik der notwendigen Reinigung von »Parasiten« und anderen »Fremdkörpern« durch, in der der Staat als Immunsystem der Nation, bald darauf dann der Volksgemeinschaft verstanden wird.¹⁴

Im zweiten Kapitel »Il paradigma di immunizzazione« erinnert Esposito an die Dialektik der Immunisierung, die von einem Projekt zur Erhaltung des Lebens über eine negative Form des Schutzes des Lebens in dessen Negation umschlägt. »Immunität« bezeichnet dabei zunächst – wie schon erwähnt – eine Macht zur Erhaltung des Lebens. Das verdeutlicht, dass Macht und Leben nicht als zwei voneinander unabhängige Phänomene, die in einer bloß äußerlichen Beziehung zueinander stehen, gesehen werden dürfen. Die Macht, die mit dem Phänomen des Lebens intern verknüpft ist, tritt für Esposito in zwei Modi auf: als »affirmative und produktive« Macht und als »negative und mörderische bzw. tödliche« (»affermativa e produttiva« vs. »negativa e mortifera« [Esposito 2004a: 42]).¹⁵ Esposito's These über die intern antinomische Logik der Immunisierung besagt nun, dass Schutz und Negation des Lebens nicht in einem Ausschluss-, sondern in einem Implikationsverhältnis stehen

altra politica che una politica della vita, nel senso oggettivo e soggettivo del termine« [Esposito 2004a: 5]).

14 Die beiden anderen Diskurse fassen Biopolitik als Politik des Menschen, d.h. der Bedingungen menschlichen Lebens bzw. verstehen die Natur als Basis, Gegenstand und normative Richtschnur von Politik.

15 An anderer Stelle heißt es: »O la biopolitica produce soggettività o produce morte. O rende soggetto il proprio oggetto o lo oggettiva definitivamente. O è politica della vita o sulla vita« (Esposito 2004a: 25).

(so spricht er etwa von der »*protezione negativa della vita*« [Esposito 2004a: 42]). Ähnliches gilt ihm zufolge nicht nur für die Politik des Lebens, sondern auch für die Politik der Gemeinschaft: »Die *immunitas* entpuppt sich als negative oder privative Form der *communitas*: Während die *communitas* auf jene Relation verweist, die ihre (Mit-)Glieder durch ein Versprechen der wechselseitigen Gabe bindet und deren individuelle Identität dadurch aufs Spiel setzt, ist die *immunitas* die Bedingung der Freistellung von einer solchen Pflicht und der Abwehr ihrer enteignenden Effekte.«¹⁶ Immun zu sein bedeutet dann vor allem, nichts gemeinsam zu haben (»immune è il non »essere« o il »non avere« nulla in comune« [Esposito 2004a: 48]). Auch hier zeigt sich die gleiche Struktur: Die Immunisierung der Gemeinschaft ist zugleich Schutz und Negation der Gemeinschaft, ja Schutz durch Negation. Vor den Risiken des Zusammenlebens soll eine bestimmte Form des Zusammenlebens schützen, die jedoch konstitutive Dimensionen des Zusammenlebens negiert: »Um zu überleben, ist die Gemeinschaft – jede Gemeinschaft – dazu gezwungen, die negative Modalität ihres eigenen Gegenteils zu introjizieren, auch wenn dieses Gegenteil im Verhältnis zur Gemeinschaft gerade ein Mangel oder ein Gegensatz bleibt.«¹⁷

Nach einem Exkurs zu Nietzsche im dritten Kapitel »Biopotere e biopotenza« analysiert Esposito im vierten Kapitel mit dem Titel »Tanatopolitica (il ciclo del *ghénos*)« die nationalsozialistischen Praktiken und Diskurse von Degeneration, Eugenik und Genozid, die das »Leben« mit der »Gemeinschaft« kurzschließen. Dabei entspricht der absoluten Normativierung des Lebens die Biologisierung des *nomos* und die Juridifizierung des *bios* (Esposito 2004a: 149). Die nationalsozialistische Vernichtungspolitik versteht Esposito als antizipierende Unterdrückung der Geburt: also des Lebens und deshalb als Politik des Todes, als Thanatopolitik (Foucault). »Während das Transzendental des Kommunismus die Geschichte, sein Subjekt die Klasse und sein Vokabular das der Ökonomie ist, ist das Transzendental des Nazismus das Leben, sein Subjekt die

16 »L'immunitas si rivela la forma negativa, o privativa, della *communitas*: se la *communitas* è quella relazione che, vincolando i suoi membri ad un impegno di donazione reciproca, ne mette a repentaglio l'identità individuale, l'immunitas è la condizione di dispensa da tale obbligo e dunque di difesa nei confronti dei suoi effetti espropriativi« (Esposito 2004a: 47).

17 »Per sopravvivere, la comunità, ogni comunità, è costretta a introiettare la modalità negativa del proprio opposto; anche se tale opposto resta un modo di essere, appunto deprivativo e contrastivo, della comunità stessa« (Esposito 2004a: 49).

Rasse und sein Vokabular das der Biologie.«¹⁸ Dabei komme es im Nationalsozialismus zu einer doppelten Schließung des Körpers (Esposito 2004a: 151): zur absoluten Identität zwischen Körper und Subjekt und zum Einschluss der Einzelkörper in den Körper der deutschen Volksgemeinschaft, der sich vermittelt über den Mechanismus der Vererbung auch zeitlich erstreckt.

Das fünfte Kapitel »Filosofia del bíos« geht von der schon genannten Diagnose aus, dass das Ende des Nationalsozialismus nicht als Ende der Biopolitik verstanden werden sollte (Esposito 2004a: 159). In Antwort hierauf müsse die Biopolitik aus der Semantik der Immunität und aus der selbstzerstörerischen Logik der Immunisierung herausgelöst werden. Eine affirmative Biopolitik des Lebens¹⁹ müsse eher auf die Vitalisierung der Politik und der Norm als auf die Politisierung des Lebens zielen und sich gegen die doppelte Einschließung des Körpers – des Subjekts im Körper und des individuellen Körpers im ethnisch definierten Kollektivkörper – wenden. Merleau-Pontys Begriff des Fleisches (Esposito 2004a: 173) und Spinozas *multitudo* stellen Esposito zufolge Modelle dar, anhand derer sich ein nicht in einem einheitlichen Körper organisierbares individuelles und kollektives Leben denken lässt.²⁰ An den Kategorien Leben, Körper und Geburt will Esposito durchaus festhalten, sie jedoch von einem immunitären in ein kommunitäres Vokabular übertragen (Esposito 2004a: 171). Deshalb muss er den immunitären Kurzschluss vermeiden, auf dem das organizistische und harmonisierende Modell des politischen Körpers basiert, indem es politische auf biologische Identität gründet, um damit die absolute Selbstidentität der Gemeinschaft zu verwirklichen.

Mit den Gegenmetaphern des Fleisches, der Geburt und der Norm des Lebens endet *Bíos* allerdings in einer äußerst spekulativen Weise, die die von Esposito selbst eingangs angeführten Beispiele kaum einzuholen vermag, die doch den Problemstand in Sachen Biopolitik markieren sollten: die Zuerkennung eines Rechts, nicht geboren zu werden, an ein schwer behindertes Kind durch ein französisches Gericht; der »hu-

18 »Mentre il transcendentale del comunismo è la storia, il soggetto è la classe e il lessico l'economia, il transcendentale del nazismo è la vita, il soggetto è la razza e il lessico la biologia« (Esposito 2004a: 117).

19 »Una biopolitica finalmente affermativa: non più sulla, ma della vita« (Esposito 2004a: 172).

20 Esposito (2004b) findet bei Spinoza »la liberazione della vita dalla imposizione giuridica e la rivelazione del carattere originariamente indistinto tra vita e diritto, tra vita e politica.« Dass der für das moderne Rechtsdenken zentrale Begriff der Person genau diese Befreiung verhindert und damit die Trennung von Recht und Leben festschreibt, ist die zentrale These in Espositos jüngsten Buch (Esposito 2007).

manitäre« Einsatz der USA in Afghanistan und Irak; die Wiederkehr der souveränen Biomacht im Russland Putins; die tödliche Infizierung über einer Millionen Menschen durch kommerziell motivierte Blutabnahmen in der chinesischen Provinz. Wie soll der Appell an die ursprüngliche Einheit von Leben, Politik und Recht hier helfen? Was bedeutet es, gegen diese Entwicklungen auf eine affirmative Biopolitik im Namen des Lebens zu setzen, und lässt sich eine solche tatsächlich von einer das Leben beherrschenden Biomacht abtrennen? In einem Gespräch mit der Zeitung *Il Manifesto* gibt Esposito zumindest einen Hinweis, indem er die permanente »Auto-Dekonstruktion« der Politik fordert. Demokratie sei nicht der Name einer Regierungsform, sondern ein auf Dauer gestellter Prozess der »Deformation«, also der Auflösung alter und der Schaffung neuer (und auch besserer?) Formen des Zusammenlebens.²¹ Warum die Politische Philosophie für diese radikale Spielart der reflexiven Demokratie aber auf den Begriff des Lebens zurückgreifen soll, der doch unweigerlich die apolitische Illusion der Unmittelbarkeit mit sich zu führen scheint, das bleibt am Ende unklar. Auch wenn wenig Zweifel daran bestehen mögen, dass wir im Zeitalter der Biopolitik leben, und auch wenn Espositos Ansatz tatsächlich ein innovatives Vokabular zur Beschreibung unserer Situation anbietet – das Subjekt der Politik, auch einer Politik, die das Leben nicht unterwirft, das kann nicht das Leben, das müssen wir schon selbst sein.

III. Politik oder Dekonstruktion der Gemeinschaft?

Selbst wenn man diese Zweifel hinsichtlich einer Rehabilitierung des Begriffs des Lebens für die Politische Philosophie der Gegenwart teilt, stellt sich noch die Frage nach der Möglichkeit und Wünschbarkeit einer affirmativen Politik der Gemeinschaft. Auch hier findet sich ein Schlüssel zum Verständnis von Espositos Konzeption, der über seine etwas vagen Bemerkungen über die der *immunitas* entgegengesetzte *communitas* hinausweist, in einem kleineren Text über die melancholische Struktur der Gemeinschaft. Diese Struktur beschreibt Esposito nämlich als

»etwas, das die Gemeinschaft in ihrem Selbstbezug aufricht und von sich selbst entfernt und damit als Bruch und Differenz konstituiert. Wie eine Ver-

21 Vgl. Esposito (2004b): »Si tratterebbe di immaginare culture giuridiche capaci di auto-decostruirsi continuamente. La stessa democrazia andrebbe quindi pensata e praticata non come una forma giuridica, ma come una continua deformazione.«

werfung und eine Wunde, die von der Gemeinschaft nicht als temporärer oder partieller Zustand erfahren wird, sondern als ihre einzige Seinsweise. Eine Weise zu sein, die zugleich eine Weise ist, nicht zu sein – bzw. in der Form des eigenen ›nicht‹ zu sein. Die Gemeinschaft ist demnach etwas, das sein muss oder sein soll, aber gerade nicht sein kann – außer eben in einem defekten, negativen und hohlen Modus. [...] Diese ursprüngliche Differenz trennt die Existenz der Gemeinschaft von ihrer eigenen Essenz. Hierin liegt die alte Lehre der Melancholie: Die Grenze lässt sich nicht aufheben, die Sache nicht vollständig aneignen, die Gemeinschaft weder gänzlich mit sich selbst noch mit sich selbst als Ganzer identifizieren. Versucht sie letzteres, wird sie totalitär. Und um was anderes hat es sich beim Totalitarismus gehandelt als um die Illusion, die Gemeinschaft mit sich selbst identifizieren und derart vollenden zu können? Die phantasmatische Versuchung, die Grenze abzuschaffen, den Bruch zu heilen, die Differenz aufzuheben, erweist sich darin als die verbrecherische Illusion, dass die Gemeinschaft ein für allemal von ihrer Melancholie geheilt werden könne« (Esposito 1999).²²

Das ist als Kritik einer bestimmten Konzeption der Gemeinschaft ziemlich überzeugend, nämlich als Kritik »einer Art zwanghaften Tendenz, die ›Gemeinschaft‹ und das ›Gemeinsame‹ im Register der ›Eigenschaft‹, des ›Eigentums‹, des ›Eigenen‹ zu deklinieren: die Gemeinschaft als Zugehörigkeit zu einem Eigenen oder als von ihren Mitgliedern geteilte substantielle Eigenschaft.«²³ Eine positive Bestimmung lässt sich daraus aber kaum ableiten, und es stellt sich die Frage, ob diese Tendenz wirklich nur eine bestimmte Konzeption der Gemeinschaft betrifft oder ob sie dem Konzept der Gemeinschaft selbst eingeschrieben ist.

22 Esposito 1999: »Qualcosa che taglia e scarta la comunità rispetto a se stessa, costituendola esattamente come quel taglio e quello scarto. Come una faglia e una ferita in cui la comunità non sperimenta una condizione temporanea o parziale, ma il suo unico modo di essere. E insieme di non essere. Di essere precisamente nella forma del proprio ›non‹. Di ciò che deve essere, ma che appunto non può essere – se non in una modalità difettiva, negativa, concava. [...] scarto originario che separa l'esistenza della comunità dalla propria essenza. Ecco ciò che la malinconia da sempre c'insigna: che il limite non è eliminabile. Che la Cosa non è interamente appropriabile. Che la comunità non è identificabile con se stessa – con tutta se stessa e con se stessa come un tutto – se non in una forma appunto totalitaria. E cosa è stato il totalitarismo di questo secolo se non l'illusione – la furiosa illusione – di identificare la comunità a se stessa e così di compierla? La tentazione fantasmatica di abolire il limite, di riempire la faglia, di chiudere la ferita. L'illusione criminale che si potesse guarire definitivamente la comunità dalla sua malinconia.«

23 Esposito 2002b: »Tendenza, della coazione, a declinare la ›comunità‹ e il ›comune‹ in termini di ›proprietà‹ e di ›proprio‹: la comunità come appartenenza ad un proprio, o come proprietà condivisa dai suoi membri.«

Zumindest wird aus dieser Perspektive klar, dass der Begriff der Gemeinschaft im Kern einer semantischen Rekonstruktion bedarf, die ihn aus seiner Rolle als polemischer Gegenbegriff zum Begriff der »Gesellschaft« herauslöst, dessen Zweck letztlich die Delegitimation »bloß« auf Freiwilligkeit basierender Formen der Assoziation ist. Espositos Ausführungen lesen sich wie ein Plädoyer für den Bruch mit einer in bestimmten politischen Diskursen noch immer wirkmächtigen Tradition, die an Tönnies' Unterscheidung von Gemeinschaft und Gesellschaft anschließt. Schematisch gesprochen steht bei Tönnies »Gemeinschaft« für das »vertraute, heimliche, ausschließliche Zusammenleben«, dessen affektive Bindekraft den unpersönlichen und funktionalen Sozialbeziehungen der Gesellschaft gegenübergestellt wird: »Gemeinschaft ist das dauernde und echte Zusammenleben, Gesellschaft nur ein vorübergehendes und scheinbares« (Tönnies 1887: 3f.). Esposito zufolge kann Gemeinschaft aber nicht als authentisches Kollektiv im Gegensatz zur bloß formalen Gesellschaft gedacht werden, da es eine Authentizität verbürgende und identitätsstiftende vorgängige Grundlage gerade nicht gibt bzw. die Annahme einer solchen Grundlage dem Prinzip der Gemeinschaft entgegensteht. Der kommunitaristische Affekt gegen die mit Entfremdung, Entzweiung und Konflikthaftigkeit gleichgesetzten Individualisierungsschübe der Moderne erkennt zudem, dass eine bestimmte Form der Entfremdung, der Entzweiung und des Konflikts für die Gemeinschaft konstitutiv ist – und nicht deren Gefährdung oder deren Anderes darstellt. Diese Einsicht aber wendet sich nicht nur gegen konservative oder nostalgische Utopien der Versöhnung. Es ist ziemlich offensichtlich, dass damit auch die bei Marx und vor allem bei Engels zu findende Vorstellung einer nicht mehr konflikthaften Form der Vergemeinschaftung unter nicht-kapitalistischen Bedingungen, in der nicht nur der Staat, sondern die Politik als solche unnötig werden würde, auf dem Spiel steht.²⁴

24 Hier sei nur auf eine der bekanntesten Stellen verwiesen: »Der erste Akt, worin der Staat wirklich als Repräsentant der ganzen Gesellschaft auftritt – die Besitzergreifung der Produktionsmittel im Namen der Gesellschaft, ist zugleich sein letzter selbständiger Akt als Staat. Das Eingreifen einer Staatsgewalt in gesellschaftliche Verhältnisse wird auf einem Gebiete nach dem andern überflüssig und schläft dann von selbst ein. An die Stelle der Regierung über Personen tritt die Verwaltung von Sachen und die Leitung von Produktionsprozessen. Der Staat wird nicht »abgeschafft«, er stirbt ab« (Engels 1880: 224). Es mag ja sein, dass emanzipatorische Politik etwas anderes ist als »Regierung über Personen«; Politik als Praxis aber einfach durch »Verwaltung« und »Leitung« – keine Regierung, aber doch Formen des Regierens! – zu ersetzen, müsste dem an Aristoteles geschulten Blick von Marx als besonders gefährliche Form der Entfremdung aufgefallen sein. Marx' Position ist freilich komplex und so spricht er an

Zu jeder Gemeinschaft gehört die Umstrittenheit der Grenzen und der Identität des »Wir« – die politische Gemeinschaft muss diese Umstrittenheit sogar zu ihrem Prinzip erheben und ständig von neuem austragen. Sie besteht als politische Gemeinschaft nur im Streit um das Gemeinsame (das es noch nicht gibt). Und sie wird in dem Maße apolitisch, in dem sie die Frage der Gemeinschaft entpolitisiert, also als geklärt voraussetzt, und den Streit für erledigt erklärt. Damit aber scheint »wahre« Gemeinschaft zu etwas Unmöglichem zu werden. Bei Joseph Vogl etwa liest sich dieser Gedanke folgendermaßen:

»Das nicht-existierende Volk, das nicht-identische ›Wir‹, die unmögliche Inklusion erinnern daran, daß die Gründung nicht ein für allemal abgeschlossen ist, sie erinnern daran, daß das Gemeinsame und die Einheit des Kollektivs weder ursprünglich noch gegenwärtig, weder vorgegeben noch deduzierbar, sondern stets verschoben, aufgeschoben und vertagt ist« (Vogl 1994: 20).

Auch diese Formulierungen machen eines deutlich: Die Gemeinschaft entzieht sich einer endgültigen Bestimmung und zwar sowohl im theoretischen als auch im praktischen Sinn. Wenn Hinrich Fink-Eitel aber schreibt: »Gemeinschaftliche Einheit ist nicht einfach gegeben; sie muß konfliktreich permanent hergestellt werden« (Fink-Eitel 1993: 309), dann ist das zumindest doppeldeutig. Einerseits ist es offensichtlich zutreffend: Gemeinschaft gibt es nur im Konflikt. Andererseits: Identität und Gemeinschaft stellen keine Substanz oder Essenz dar, sie sind nicht als Sein, Zustand oder Subjekt und nicht als einheitlicher Körper oder körperliche Einheit zu verstehen (vgl. etwa Nancy 2000: 5). Und das gilt nicht nur für die Idee einer schon existierenden Einheit, sondern auch – und gerade – für die Idee einer Einheit, die erst herzustellen ist. Für Jean-Luc Nancy ist das Prinzip einer jeden Gemeinschaft deshalb ihre Unabgeschlossenheit (»inachèvement«), ihre Teilung (»partage«), ihr »désœuvrement« (»Entwerkung« im Sinne eines der Herstellung gerade gegenläufigen Prozesses); deren Überwindung zu einer geschlossenen Einheit nach dem Bild des Körpers steht hingegen im Zentrum des totalitären Mythos der Gemeinschaft (Nancy 1999: 87, 144). Gemeinschaft kann politisch demnach nur als Gemeinschaft ohne Gemeinschaft gedacht werden, das heißt als Gemeinschaft ohne Fundierung in etwas vorgängig Gemeinschaftlichem (der gemeinsamen Abstammung des Bevölkerungskörpers, der gemeinsamen Tradition des Kulturkörpers) (Nancy 1999: 177; Nancy 1996: 42, 179). Zugleich kann man daraus

entscheidenden Stellen von Gemeinwesen, und gerade nicht von Gemeinschaft, um statt primär unpolitischer Formen des Zusammenlebens die freie Assoziation in den Mittelpunkt zu stellen.

aber folgern, dass Gemeinschaft nur als politische Gemeinschaft zu denken ist (und eben nicht als scheinbar apolitische Natur- oder Kulturgemeinschaft), und dass jede Politik der Gemeinschaft nur eine Politik gegen die Gemeinschaft, also gegen die Illusion einer schon erreichten oder erst herzustellenden Identität sein kann. Jede konkrete Bestimmung – Bestimmung jetzt im Sinne von Identifizierung: Feststellung einer Identität – ist dann ideologisch, und zwar im Sinne einer Operation, die ihre eigene Unmöglichkeit verdeckt.

Die Einheit des politischen »Wir« bleibt in diesem strengen Sinne unmöglich, da es in jeder politischen Gemeinschaft qua politischer Gemeinschaft immer einen irreduziblen, nicht-integrierbaren Rest gibt, zumindest einen unauflösbaren politischen Konflikt, durch den sich einige – die »Anderen« – vom etablierten »Wir« absetzen. Das »Wir«-Sagen ist immer eine streitbare Behauptung, nie eine Feststellung kollektiver Identität. Wäre es anders, gäbe es keine Politik.

Die Flucht vor der Unbestimmtheit und Konflikthaftigkeit des Politischen in die vermeintliche Eindeutigkeit der Gemeinschaft ist gerade Ergebnis des im Grunde nicht nur anti-demokratischen, sondern anti-politischen Verlangens nach einer nicht-polemischen, von Spannungen freien Form der sozialen Organisation. Das »Wir«, auf das sich die Grenzwächter der Gemeinschaft so gerne berufen (»Wir machen das hier eben so«), kann in einer Demokratie keine vorgängige Gültigkeit beanspruchen, sondern nur auf polemische Art und Weise und im Konflikt artikuliert werden, da es eben nicht unabhängig vom politischen Prozess im Bezug auf prä-politische Tatsachen – gemeinsame Abkunft, Geschichte, Kultur – bestimmt werden kann. Jedes Bestreiten der Notwendigkeit und der Berechtigung der Polemik und des Konflikts um das Gemeinsame – ob in der Praxis oder der Theorie – ist daher ideologisch, da so suggeriert wird, es gebe ein solches Gemeinsames schon, als prä-politisches Gemeinsames, dem dennoch politische Relevanz zukommen könne. Der Konflikt um die Grenzen des Politischen und der Gemeinschaft ist aber selbst Teil des demokratischen Prozesses, und nicht dessen aufzuhebende oder auszuschließende Gefährdung. Die Frage ist dann allerdings, ob die Politische Philosophie ebenso wie die politische Praxis nicht besser daran täte, ganz auf den Begriff der Gemeinschaft als affirmative Kategorie zu verzichten²⁵, statt sich permanent gegen die mit ihm zwangsläufig einhergehende Versuchungen einer Politik der Unmittelbarkeit, der Authentizität und der Konfliktfreiheit, kurz: der Entpoliti-

25 Davon bleibt die sozialtheoretische und sozialontologische Relevanz des Gemeinschaftsbegriffs vorerst unberührt. Es geht hier allein um die Vorstellung einer Politik der Gemeinschaft – also um die normativen und politischen Implikationen der Gemeinschaft.

sierung zu wehren. Eine mögliche – vielleicht überraschende oder gar paradoxe – Lehre aus Espositos Genealogie der wechselseitigen Durchdringung von *communitas*, *immunitas* und *bios* wäre demnach, dass es eine Politik der Gemeinschaft, eine Politik im Namen der Gemeinschaft, im strikten Sinne gar nicht geben kann – dass »Gemeinschaft« keine mögliche Zielbestimmung emanzipatorischer Politik ist und dass emanzipatorische Politik stattdessen die permanente Dekonstruktion von Gemeinschaft erfordert.*

Literatur

- Agamben, Giorgio (1990): *Die kommende Gemeinschaft*, Berlin: Merve 2003.
- Agamben, Giorgio (1995): *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2002.
- Alloa, Emanuel (2005): »Einverlebte Ansteckung«. *Süddeutsche Zeitung*, 20. November.
- Brossat, Alain (2003): *La démocratie immunitaire*, Paris: La Dispute.
- Campbell, Timothy (2008): »Bíos, Immunity, Life: The Thought of Roberto Esposito«. In: Roberto Esposito: *Bios*, Minneapolis: University of Minnesota Press [i.E.].
- Celikates, Robin/Rothhöfner, Simon (2006): »Erhöhter Körpereinsatz. Zur filmischen Repräsentation des (männlichen) Körpers – zwischen Resouveränisierung und Aufspaltung«. *Feministische Studien*, 24 (2), S. 208-223.
- Engels, Friedrich (1880): *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, MEW, Bd. 19, Berlin: Dietz 1973.
- Esposito, Roberto (1988): *Categorie dell'impolitico*, Bologna: Il Mulino 1999.
- Esposito, Roberto (1998): *Communitas. Ursprung und Wege der Gemeinschaft*, Berlin: Diaphanes 2004.
- Esposito, Roberto (1999): »Il carattere malinconico della comunità«. *Il Manifesto*, 12. November.
- Esposito, Roberto (2002a): *Immunitas. Schutz und Negation des Lebens*, Berlin: Diaphanes 2004.
- Esposito, Roberto (2002b): »La comunità fuori dal comune«, *L'Unità*, 10. Januar.
- Esposito, Roberto (2004a): *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Turin: Einaudi.

* Für hilfreiche Hinweise danke ich Eva Engels, Francesca Raimondi, Timothy Campbell, Janine Böckelmann, Claas Morgenroth sowie denjenigen, die in Düsseldorf mitdiskutiert haben.

- Esposito, Roberto (2004b): »Difese immunitarie al potere sovrano di vita e di morte«, Interview mit Roberto Esposito, *Il Manifesto*, 6. November.
- Esposito, Roberto (2007): *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Turin: Einaudi.
- Esposito, Roberto (2008): »Vom Unpolitischen zur Biopolitik«, unveröff. Ms., erscheint in: Thomas Bedorf/Kurt Röttgers (Hg.): *Das Politische und die Politik* (in Vorb.).
- Fink-Eitel, Hinrich (1993): »Gemeinschaft als Macht«. In: Micha Brumlik/Hauke Brunkhorst (Hg.): *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt/M.: Fischer 1993, S. 306-322.
- Foucault, Michel (1976): *Sexualität und Wahrheit*, Bd. 1: *Der Wille zum Wissen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977.
- Haraway, Donna (1989): »Die Biopolitik postmoderner Körper«. In: Dies.: *Die Neuerfindung der Natur*, Frankfurt/M.: Campus 1995, S. 160-199.
- Hardt, Michael/ Negri, Antonio (2001): *Empire*, Frankfurt/M.: Campus 2002.
- Hardt, Michael/ Negri, Antonio (2004): *Multitude*, Frankfurt/M.: Campus.
- Lemke, Thomas (2007): *Biopolitik zur Einführung*, Hamburg: Junius.
- Nancy, Jean-Luc (1996): *Être singulier pluriel*, Paris: Galilée.
- Nancy, Jean-Luc (1999): *La communauté désœuvrée*, Paris: C. Bourgois.
- Nancy, Jean-Luc (2000): »Conloquium«. In: Roberto Esposito: *Communitas*, Paris: PUF, S. 3-10.
- Tönnies, Ferdinand (1887): *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Darmstadt: WBG 1991.
- Vogl, Joseph (1994): »Einleitung«. In: Ders. (Hg.): *Gemeinschaften*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 7-27.

Politik der Volks-Gemeinschaft: Nationalsozialismus als moderne Gnosis

REINHARD SONNENSCHMIDT

Einleitung

In Zeiten politischer Krisen wird erfahrungsgemäß diffus eine oder irgendeine Form von Gemeinschaft beschworen, der anzugehören als ehrenvoll angesehen wird. Abgesehen davon, dass die Beschwörung eines diffusen Gemeinschafts*gefühls* nicht nur die Aufmerksamkeit, sondern auch das Misstrauen erregen sollte, ist Vorsicht geboten, wenn die Verwendung des Sprachsymbols ›Gemeinschaft‹ mit Forderungen nach Verzicht oder Gewinn, Disziplin oder Freiheit, Vorteil oder Dienen einhergeht – sind doch mit diesen Imperativen implizite Stillhalteabkommen legiert. Prinzipiell kann man mit dem Hinweis auf die Bedeutung von Gemeinschaft alles legitimieren, wenn »es politisch gewollt« ist. Alles ist nur eine Frage der Perspektive.

Wenn z.B. Karl Marx in revolutionär-humaner Absicht in den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten« mit seinem Begriff eines »absolutgemeinschaftlichen Kommunismus« die Auflösung aller Widerstreite und die Aufhebung aller Entfremdung verspricht (Sonnenschmidt 2005: 140f.), ist dies eine utopisch gesättigte Schau der Dinge, die übrigens bei Ernst Bloch nahezu ungeteilt und in gnostischer, d.h. erlöserischer Absicht reformuliert wird und schlechterdings geglaubt werden kann oder besser nicht (Sonnenschmidt 2005a: 165f.). Der Verpflichtungsgehalt der Institutionen, den Arnold Gehlen in anthropologischer Perspektive ontologisiert, ist geeignet, jene ahistorische Komponente zu stärken, die das Verhalten »des« Menschen auf Gegenseitigkeit bis in

archaische Urzeiten zurückverfolgt und eine weltimmanente Übermenschkompetenz offeriert (Sonnenschmidt 2001a: 71). Diese lässt die Persönlichkeit über sich hinaus wachsen, und zwar in Form von unaufhaltsamen Selbststeigerungen (vgl. Sonnenschmidt 2001: 220). Oder um die soziologische Geistesgeschichte zu erwähnen: Die wohl bekannteste Begriffsbildung stammt von Ferdinand Tönnies aus seinem Werk »Gemeinschaft und Gesellschaft« aus dem Jahr 1887. Zur Erinnerung: Er unterscheidet schematisch (Tönnies 1972: 251f.):

A. Gemeinschaft:

1. Familienleben [Hauswirtschaft] = Eintracht (Gesinnung – Subjekt: Volk)
2. Dorfleben [Ackerbau] = Sitte (Gemüt - Subjekt: Gemeinwesen)
3. Städtisches Leben [Kunst] = Religion (Gewissen – Subjekt: Kirche)

B. Gesellschaft [folgt im historischen Prozess auf Gemeinschaft]:

1. Großstädtisches Leben [Handel] = Konvention (Bestrebung – Subjekt: Gesellschaft schlechthin)
2. Nationales Leben [Industrie] = Politik (Berechnung – Subjekt: Staat)
3. Kosmopolitisches Leben [Wissenschaft] = Öffentliche Meinung (Bewusstheit – Subjekt: Gelehrten-Republik)

Das Ausschlaggebende an dieser Schematisierung historischer Prozesse ist erstens, dass eine innere Entwicklungslogik von der Gemeinschaft (Gesinnung – Gemüt – Gewissen) zur Gesellschaft (Bestrebung – Berechnung – Bewusstheit) instituiert wird. Zweitens wird der Beliebigkeit Tür und Tor geöffnet, sich selbst oder andere den vorgestellten Ziffern A und/oder B zuzuordnen. Der Konservative wird sicher nicht die Gelehrten-Republik wählen, der Progressive dagegen sehr wohl und vermutlich in Verbindung mit dem großstädtischen Leben, der Familienschmied wird sich der Eintracht der Gesinnung widmen wollen, der Freigeist alle Ziffern ablehnen, und der Individualist wird einen variablen Mix aus allem vorziehen. Die Problematik einer solchen evolutionssociologisch verfahrenen Untersuchung zeigt eine ebenfalls berühmt gewordene Unterscheidung, die nur sechs Jahre später von Émile Durkheim veröffentlicht worden ist: »Über die Teilung der sozialen Arbeit« von 1893. Durkheim unterscheidet »Mechanische Solidarität« (Kollektivbewusstsein) von »Organischer Solidarität« (Individualbewusstsein). Aufgrund dieser Unterscheidung formuliert Durkheim ein Gesetz: Die »Mechanische Solidarität« geht zurück, die »Organische Solidarität« schreitet voran. Daraus folgt, dass die Arbeitsteilung die Rolle des Kollektivbewusstseins übernimmt. Auch in diesem Fall findet die evolution-

nistische Perspektive ein gutes Ende, denn der zivilisatorisch bedeutsame Schritt von der »primitiven« Gemeinschaft zur »progressiven« Gesellschaft ist entwicklungsgeschichtlich der Fortschritt zum Ethnozentrismus der westlichen Welt, obwohl die Faszination des »Primitiven« dadurch nicht aufgelöst wird.

Schließlich hat Max Weber in seinem posthum herausgegebenen Hauptwerk *Wirtschaft und Gesellschaft* eine ebenfalls klassisch gewordene Definition von »Politischer Gemeinschaft« formuliert (Weber 1922: 514-516). Um eine gesonderte »politische« Gemeinschaft zu konstituieren, genügen ein »Gebiet«, die Bereithaltung von physischer Gewalt zur Behauptung des Gebietes, ein bedarfsdeckendes Gemeinschaftshandeln und eines, das die Beziehungen der Menschen reguliert, die sich auf dem Gebiet befinden. Es ist der Ernst des Todes, der dem Einzelnen zugemutet wird, d.h. physischer Zwang mit Einschluss der Verfügung über Leben und Tod. Hier nun greift das Legitimitätseinsverständnis und das setzt den Glauben an die spezifische »Rechtmäßigkeit« des politischen Verbandshandelns voraus: »(Jede Herrschaft) sucht [...] den Glauben an ihre »Legitimität« zu erwecken und zu pflegen« (Weber 1922: 122).

Diese perspektivisch unterschiedlich ausgerichteten Positionen eint eines: Es sind allemal Abstraktionen, die einem wie immer vorgestellten historischen Prozess »abgezogen« und in eine Systematik oder besser: Schematik hineingebildet wurden. Der Vorteil ist: Man hat ein mehr oder weniger dürftiges oder dienliches Erklärungsmodell (oder meint es zu haben). Der Nachteil ist: Dieses abstrakte Erklärungsmodell ist im Ansatz verfehlt und daher eine Illusion. Es ist innerhalb dieser abstraktiven Illusion möglich, sich semantische Spielereien zu erlauben und Komposita zu bilden, wie z.B. Arbeitsgemeinschaft, Bedarfsgemeinschaft, Dorfgemeinschaft, Hausgemeinschaft, Interessengemeinschaft, Kampfgemeinschaft, Lebensgemeinschaft, Notgemeinschaft, Ordensgemeinschaft, Religionsgemeinschaft, Schutzgemeinschaft, Volksgemeinschaft, Wohngemeinschaft, Zweckgemeinschaft. Aber diese Komposita führen nicht aus der konstruktiven Sackgasse heraus. Ich verlasse daher die angeführten Formen des Reduktionismus und wende mich einer existentiellen Fragestellung zu.

Historische Perspektiven

»Wer waren wir? Was sind wir geworden? Wo waren wir? Wohinein sind wir geworfen? Wohin eilen wir? Wovon sind wir befreit? Was ist Geburt? Was ist Wiedergeburt?« (Clemens von Alexandria: Excerpta ex

Theodoto 78.2, in Foerster 1995: 297). Diese Fragen des Clemens von Alexandria (vermutlich 140/150-211/215) umreißen das Grundproblem der spätantiken Gnosis: die Schwierigkeit, in Raum, Zeit und Kosmos eine Bestimmung der Existenz und eine Verortung des eigenen Selbst vorzunehmen. Für den Theologen Hans-Josef Klauck sind es »die Umrisse eines kosmischen Dramas, das vom Fall und Wiederaufstieg der Seele handelt« (Klauck 1996: 147). Die sog. gnostische Fragestellung mutet seltsam »modern« an, weswegen folgende Einschätzung des Philosophen Peter Koslowski zu greifen scheint:

»Die Moderne ist durch einen Gnostizismus ohne Pleroma, durch einen materialistischen oder idealistischen Monismus gekennzeichnet, in dem der Mensch selbst die Stelle Gottes, die Stelle des Schöpfers eingenommen hat, der in der Welt nur noch das Material seiner Autonomie erkennt. Dieser Gnostizismus ohne Pleroma ist mit dem antiken Gnostizismus verwandt, aber nicht identisch« (Koslowski 1988: 395).

Aus einer historischen Perspektive hat Jean Delumeau in seiner Studie zu »Angst im Abendland« für das Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts den »Mythos von der Rückkehr zum irdischen Paradies« (Delumeau 1989: 216) geltend gemacht, wobei dieser Mythos auf die apokalyptischen Vorstellungen des Joachim von Fiore (ca. 1145-1202) zurückgehe, der für das Jahr 1260 ein drittes Weltzeitalter prophezeite, nämlich das Reich des Heiligen Geistes, das auf die Reiche des Vaters und des Sohnes folgen sollte (vgl. Delumeau 1989: 216; Topitsch 1971a: 162; Voegelin 1974: 268). Dieses Motiv der Perfektion der Welt, verknüpft mit der Abschaffung von Elend, Ungerechtigkeit, Schmerz, Trauer, Unglück, ist nicht nur zum Ferment abendländischen Denkens, sondern auch, wie Ernst Topitsch formuliert, »zum Ausgangspunkt und Vorbild für die revolutionären Eschatologien Europas geworden« (Topitsch 1971b: 274). Und für Norman Cohn ist der Zeitraum vom 11. bis 16. Jahrhundert maßgebend, in dem sich die politisch und wirtschaftlich verunsicherten Menschen messianische Führer suchten und dem auf die johanneische und sybillinische Eschatologie zurückgehenden »geschlossenen Sozialmythos [...] mit Haut und Haar verfielen« (Cohn 1961: 74; vgl. Ley 1995: 33). Cohn geht noch einen Schritt weiter, wenn er konstatiert:

»Pseudopropheten pflegten ihre apokalyptische Schau aus den verschiedensten Elementen zusammenzubauen: dem Buche Daniel, der Offenbarung Johannis, den sybillinischen Weissagungen, den Spekulationen Joachims von Fiore, der Lehre von der natürlichen Gleichheit, und das alles wurde verbrämt, neu ausgelegt und popularisiert. Dann wurde diese Schau in die breiten Massen getra-

gen, um dort sowohl eine revolutionäre Bewegung als auch einen Ausbruch pseudo-religiösen Erlösungswahns hervorzurufen« (Cohn 1961: 270).

Die Revolutionierung der Gesinnung bestand grundsätzlich in der religiösen Befrachtung von Massen, die nach Jahrhunderten in totalitären Strömungen wie Marxismus und Nationalsozialismus kulminierten.¹ Diese vor allem von Eric Voegelin entwickelte Perspektive hat inzwischen dazu geführt, den Zusammenhang von Politik und Religion als Forschungsgegenstand ernst zu nehmen. Die Bemühungen von »positivistischer« Seite, »Marxismus und Gnosis«² zusammenzuführen, verdichten sich fast dreißig Jahre später zu einer Gewissheit. So schreibt Harald Strohm:

»Gnosis, als das Wissen aus einer anderen Welt, will als absolute Wahrheit verstanden werden. Wer sich im Besitz der absoluten Wahrheit wähnt, kann andere, ihr widersprechende oder sie auch nur relativierende Wahrheiten nicht tolerieren. Rechthaberei statt Lernbereitschaft, Arroganz statt Austausch, Fanatismus statt Versöhnlichkeit sind die Konsequenzen solcher Vermessenheit. Blut mußte daher immer wieder den heuchlerischen Puder der Sanftmut einfärben: Märtyrerblut hier, Schlachtenblut der Grals- und Kreuzzüge dort. Die Spur beginnt in der Antike, und ihre bislang letzten Opferkulte waren der Nationalsozialismus und der Marxismus« (Strohm 1997: 173).

Oder kürzer: »Die – neben dem Marxismus – mächtigste und folgenreichste gnostische ›Bewegung‹ des 20. Jahrhunderts war der Nationalsozialismus« (Strohm 1997: 29, 154). Dies bestätigt die weiter gefasste Auffassung Eric Voegelins, die Entwicklung gnostischer Sekten vom östlichen Mittelmeer über hochmittelalterliche Bewegungen bis zu denen der westlichen Renaissance und Reformation zeige eine geschichtliche Kontinuität vom Altertum bis zur Neuzeit (vgl. Voegelin 1960: 6; vgl. Voegelin 1952: 316f.). Und: »Unter gnostischen Bewegungen sollen Bewegungen von der Art des Progressivismus, des Positivismus, des Marxismus, der Psychoanalyse, des Kommunismus, des Faschismus und des Nationalsozialismus verstanden werden« (Voegelin 1960: 5; vgl. Voegelin 1952: 310). Nun hat Voegelin diesen Bewegungen bereits 1960 ausdrücklich vorgehalten, »die Seinsverfassung mit ihrem Ursprung in göttlich-transzendtem Sein aufzuheben und sie

-
- 1 »Wie in der Nazi-Apokalypse die »arische Rasse« die Erde durch die Vernichtung der »jüdischen Rasse« zu reinigen hat, so hat in der kommunistischen Apokalypse das »Proletariat« den Untergang der »Bourgeoisie« herbeizuführen. Und auch hier haben wir es mit der säkularisierten Version einer viele Jahrhunderte alten Phantasie zu tun« (vgl. Cohn 1961: 272f.)
 - 2 Titel eines Aufsatzes von Ernst Topitsch aus dem Jahre 1971.

durch eine weltimmanente Seinsordnung zu ersetzen, deren Vollendung in den Machtbereich menschlichen Handelns gegeben ist« (Voegelin 1960: 12). Diese Kritik hat sich im Laufe der Jahre verschärft: Die Entfremdung von der Welt und die Entfremdung von Gott (vgl. Voegelin 1988: 106), Apokalypse und Gnosis (vgl. Voegelin 1974: 237, 268, 308; Voegelin 1987: 34), *libido dominandi* und Massenmord (vgl. Voegelin 1974: 254) sind untrennbar verwoben. Lediglich die »Christian idea of mankind«³ gerät nicht in den kritischen Blickwinkel, denn die »Tugenden der existentiellen Spannung – Liebe, Hoffnung und Glaube – sind immer wiederkehrende Symbole von den Vorsokratikern und den klassischen Philosophen über den Hl. Paulus und Augustinus bis in die Gegenwart« (Voegelin 1988: 110) Das gnostische Trauma umreißt Voegelin mit den Worten:

»Die gnostischen Erfahrungen in der ganzen Skala ihrer Varianten sind der Kern der Re-Divinisation der Gesellschaft, denn die Menschen vergotten sich selbst, wenn sie solchen Erfahrungen verfallen, und setzen die massiveren Arten der Teilhabe an der Göttlichkeit an die Stelle des Glaubens im christlichen Sinne. Das richtige Verständnis dieser Erfahrungen als des aktiven Kernes der immanentistischen Eschatologie ist notwendig, weil andernfalls die innere Logik der westlichen politischen Entwicklung vom mittelalterlichen Immanentismus über den Humanismus, die Aufklärung, den Progressivismus, Liberalismus, Positivismus zum Marxismus verdunkelt wird« (Voegelin 1959: 176).

Apokalyptisches Denken und Zivilisationsbruch

In den vergangenen vierzig Jahren wurde nun durch einen entscheidenden Perspektivwechsel die Voegelinsche Positionierung des Christentums korrigiert. Das zeigen die Bestrebungen, die pathologischen Implikationen christlich-apokalyptischer Symbolik herauszuarbeiten. Als konkretes Beispiel fungiert der *Nationalsozialismus* (vgl. Bärsch 1995:

- 3 »The Christian idea of mankind is the idea of a community whose substance consists of the Spirit in which the members participate; the homonoia of the members, their likemindedness through the Spirit that has become flesh in all and each of them, welds them into a universal community of mankind. This bond of the spirit is timeless. The Spirit is not more present today than it was yesterday and it will not be more present tomorrow than it is today. Only because the Spirit is transcendently out of time can it be universally present in time, living in each man equally, irrespective of the age or place in which the man lives. Only because the source of the community is out of time is mankind a universal community within historical time« (Voegelin 1975: 95f.).

278-291, Kap. »Nationalsozialismus und Christentum«), weil sich an dieser Bewegung zeigen lässt, zu welcher mörderischen Konsequenz das Ineinander von politischer Volks-Gemeinschaft, moderner Gnosis und ideologischem Illusionismus geführt hat.

Die Struktur apokalyptischen Denkens hat Claus-E. Bärsch so zusammengefasst:

»1. Die Relation zwischen Gegenwart und Zukunft ist dadurch gekennzeichnet, daß ein qualitativer Sprung zwischen der Not, dem Elend und den Krisen der Gegenwart und einer Zukunft mit dem Charakter der Erlösung angenommen wird. 2. Der Zustand der Erlösung wird durch Kampf und Vernichtung herbeigeführt. Dieser Kampf ist ein Kampf zwischen den substantiellen und überirdischen Kräften des Lichts und der Finsternis; eben zwischen Gott und Satan. Der gnostische Dualismus zwischen den Kräften des Lichts und den Kräften der Finsternis wird aufgelöst. Es findet ein Zusammenfall (Synthese) von Sieg und Heil statt. 3. Die Menschen sind nicht neutrale Beobachter dieses Kampfes [...]. Die Menschen werden eingeteilt in die Kinder des Satans und die Kinder Gottes respektive in die Kinder der Finsternis und die Kinder des Lichts. 4. Herbeigeführt wird der Sieg über die Kräfte Satans nur und nur durch die Kraft Gottes. Im Gegensatz zu mannigfaltigen Deutungen der Apokalypse des Johannes im Verlauf der abendländischen Geschichte besteht die Selbsterlösung nur im Glauben an Jesus Christus. Die Errichtung des Reiches Gottes durch die Vernichtung der Bösen obliegt nicht den Menschen« (Bärsch 1988: 124).

Die Einordnung dieser Bewusstseinsstruktur als moderne Gnosis ist dadurch gewährleistet, dass eine Hoffnung auf Erlösung als durchzuführende Handlung empfunden und gedacht wird. Für den Nationalsozialismus sind dazu zwei Ziele maßgebend: die Vernichtung der Juden und die Eroberung des Ostens (vgl. Ley 1995: 27, 199). Der charismatische Führer ist Adolf Hitler, der als Erretter des christlichen Abendlandes den Antichristen, d.h. »den Juden«, ausschaltet und die jüdisch-bolschewistische Weltverschwörung zerschlägt. Diese Doppel-Ideologie ist kein historisch »singuläres Ereignis«, sondern, so Michael Ley, mit »der Opferung von nahezu sechs Millionen Juden geschieht der größte Zivilisationsbruch der Menschheit, dessen Wurzeln in der christlichen Apokalyp tik und in der deutschen Romantik zu suchen sind« (Ley 1995: 195). Wenig hilfreich sind nach Ley für die Erklärung dieser »okzidentalen Pathologie« (Ley 1995: 198) intentionalistische oder funktionalistische Ansätze, da sie personenbezogen-biographisch oder ahistorisch bleiben. Daher ist es notwendig, den kulturhistorischen bzw. *religionsgeschichtlichen* Ursprung des Nationalsozialismus zu berücksichtigen (vgl. Ley

1995: 198), der in der Revitalisierung des archaischen Menschenopfers liegt. Es lässt sich folgender Zusammenhang nachzeichnen:

Der jüdische Monotheismus, der sich nach dem Ende des babylonischen Exils (6. Jh. v. u. Z.) herausbildet, überwindet das Menschenopfer gänzlich (vgl. Heinsohn 1988, 54; Heinsohn 1997, 134). Die spätantike Gnosis wiederum, die dem Christentum zeitlich vorausgeht, vertritt den sog. Doketismus, d.h. die Lehre, dass der Erlöser sich nur scheinbar am Kreuz opfert (vgl. Rudolph 1990: 178f.), was als Ausdruck einer nicht menschenopfernden Gesinnung gedeutet werden kann (vgl. Maccoby 1992: 95; siehe auch Maccoby 1982: 112f.). Die christliche Religion hingegen vertritt weiterhin die »Magie des Opfers« (Bärsch 1995: 287) und nimmt lang verschüttet geglaubte mysterienreligiöse Elemente in ihre Lehre auf. Diese menschenopfernde Magie wurde gegen die Gnosis machtvoll verteidigt: Alle großen theologischen Debatten des 4. und 5. Jahrhunderts bestätigten die orthodoxe Position des Konzils von Nizäa (325 u. Z.), dass Christus am Kreuz gestorben sei, Schmerzen erlitten habe und sein Leichnam in seiner menschlichen Form gen Himmel gefahren sei (vgl. Sagan 1987: 140). Die Abwehr der gnostischen Scheinleiblehre kam so zur Vollendung als durchdachte *Opfertheologie*. Überraschen konnte und kann den Gläubigen nur, wenn der priesterliche Verweis auf die kannibalischen Wurzeln der christlichen Botschaft: Leib essen, Blut trinken (vgl. Schulte 1995: 58-61; vgl. Heinsohn 1997: 133), unterbleibt und in Vergessenheit gerät, obwohl das Dogma der Transsubstantiation der christlichen Religion inhärent ist. Michael Ley vermerkt: »Auf dem 4. Laterankonzil im Jahre 1215 wird ausdrücklich das Dogma der Transsubstantiation bestätigt. Denjenigen, die die Eucharistie nur symbolisch verstanden, drohte die Exkommunikation« (Ley 1995: 254, Fn. 63 Kap. II). Und noch 1993 heißt es im *Katechismus der Katholischen Kirche*: »Durch die Konsekration vollzieht sich die Wandlung [Transsubstantiation] von Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi. Unter den konsekrierten Gestalten von Brot und Wein ist Christus selbst als Lebendiger und Verherrlichter wirklich, tatsächlich und substantiell gegenwärtig mit seinem Leib, seinem Blut, seiner Seele und seiner göttlichen Natur« (Satz 1413, 387).

Wie wird nun von Forschern, die den Nationalsozialismus kritisch aus der Perspektive apokalyptischer Symbolik betrachten, die Position Adolf Hitlers eingeschätzt? Harald Strohm konzidiert:

»Beides, die persönliche Destruktivität Hitlers (sowie seiner Komplizen) und die Wolken-Destruktivität der Gnosis, griffen ineinander wie Schlüssel und Schloß. Ohne den gnostischen Überbau wäre Hitler vielleicht ein Hurenmörder, ein Amokläufer oder ein Fall für die Psychiatrie geworden; vielleicht auch

»nur« ein Alkoholiker – seine strenge Abstinenz zeigt klar genug, wie suchtfährdet er sich erlebte. So aber konnte er sich als politischen Priester deuten, als gestürzten Urmenschen, der Gottes liches Werk zu retten habe, und der doch nur brutal und ohne einen Hauch von Erbarmen Millionen Menschen in den Tod trieb« (Strohm 1997: 185).

Michael Ley hebt hervor, Hitler sehe sich als »den Messias militans, nicht als leidenden Messias« (Ley 1995: 190). Er betont den *gnostischen* Charakter der nationalsozialistischen Ideologie bzw. der »Weltanschauung« Hitlers:

»Hitler sieht sich in einen gewaltigen Kampf verstrickt, dessen Dimensionen kosmische Züge aufweisen. Die Juden sind der Antichrist, der die Welt vollständig beherrschen will. Deshalb steht ein apokalyptischer Endkampf zwischen diesen beiden Mächten bevor. Er sieht die Juden als Unheilsbringer in einem gewaltigen apokalyptischen Drama [...]« (Ley 1995: 187).

Hyam Maccoby erklärt:

»[The] Nazis reinstated the medieval doctrine of the Millenium, an apocalyptic fantasy in which the Jews, led by the Antichrist, would be annihilated, to the last man, woman and child, by a Christian army led by the risen Christ himself, who would then reign for a thousand years. Hitler's »thousand-year Reich« was a plain echo of millenarian slogans, and he himself was a modern racist version of the Triumphant Christ« (Maccoby 1992: 164f.).

Und bekräftigt wird diese Aussage zehn Jahre zuvor dadurch, dass der halb-göttliche Status Hitlers als Erlöser (saviour) der Figur des Christus bei seiner zweiten Ankunft korrespondiere (vgl. Maccoby 1982: 175). Für Joseph Goebbels war Adolf Hitler »ein zweiter Christus« (Bärsch 1995: 297), dessen »Wille zur Erlösung [...] die Vernichtung der personifizierten Verhinderer der Erlösung zur Folge« (Bärsch 1995: 291) hatte. Das dokumentiert ein weiteres Mal den gnostisch-dualistischen Charakter der nationalsozialistischen Ideologie (vgl. Bärsch 1995: 111f.). Durch die Vernichtung des »bösen Prinzips«, das in der Gestalt des Juden erscheint, wird die handfeste Absicht offenkundig, das »Letzte«, die »Erfüllung«, die »Vollendung« (vgl. Vondung 1988: 487) zu erreichen, wodurch alles Sein in den apokalyptischen Abgrund gerissen wird.

Nationalsozialismus als moderne Gnosis: der ›jüdische Geist‹ und der ›Arier‹⁴

Im 25-Punkte-Programm der NSDAP vom 24. Februar 1920 wird formallogisch kurz und knapp »der Jude« zum ausgeschlossenen Fremden erklärt. Es heißt dort in den Punkten 4, 5 und 6:

»4. Staatsbürger kann nur sein, wer Volksgenosse ist. Volksgenosse kann nur sein, wer deutschen Blutes ist, ohne Rücksichtnahme auf Konfession. Kein Jude kann daher Volksgenosse sein. 5. Wer nicht Staatsbürger ist, soll nur als Gast in Deutschland leben können und muß unter Fremden gesetzgebung stehen. 6. Das Recht, über Führung und Gesetze des Staates zu bestimmen, darf nur dem Staatsbürger zustehen. Daher fordern wir, daß jedes öffentliche Amt, gleichgültig welcher Art, gleich ob im Reich, Land oder Gemeinde, nur durch Staatsbürger bekleidet werden darf« (Hofer 1985: 28).

Die programmatische Entfernung aus jedem öffentlichen Amt wird untermauert durch Punkt 24, in dem »die Freiheit aller religiösen Bekenntnisse im Staat« gefordert wird, »soweit sie nicht dessen Bestand gefährden oder gegen das Sittlichkeits- und Moralgefühl der germanischen Rasse verstoßen« (Hofer 1985: 30). Desweiteren vertritt die Partei als solche den Standpunkt eines »positiven Christentums« (Hofer 1985: 30) und verrät, wofür sie steht: »Sie bekämpft den jüdisch-materialistischen Geist *in und außer* uns und ist überzeugt, daß eine dauernde Genesung unseres Volkes nur erfolgen kann von *innen* heraus auf der Grundlage: *Gemeinnutz vor Eigennutz*« (Hofer 1985: 30f.). Damit ist im Vorfeld aller *biologistischen* Vorurteile gegenüber der Rassen-Ideologie eindeutig die »Krankheit« des deutschen Volkes diagnostiziert: der »jüdische Geist« *in uns*, der zugleich der »Materie« zugehörig ist. Dass die Ausrottung der Juden bereits im Programm festgelegt ist, bekräftigt der dritte Absatz von Punkt 25: »Die Führer der Partei versprechen, wenn nötig unter Einsatz des eigenen Lebens für die Durchführung der vorstehenden Punkte rücksichtslos einzutreten« (Hofer 1985: 31). Das Versprechen der rücksichtslosen Durchführung seiner göttlichen Mission erneuert Hitler über zwei Jahre später in einer Rede vom 12. April 1922, wo es ganz klar heißt: »Entweder Sieg der arischen Seite oder ihre Vernichtung und Sieg des Juden« (Klöss 1967: 39). Dieses Entweder-Oder legt fest, wer auf der Seite des Sieges und wer auf der Seite der Vernichtung zu stehen hat: Vernichtet werden wird der Jude. Daran schließt sich nahtlos folgende Passage an: »Wenn aber heute Deutschland zerbricht, wer kommt nach uns? Das germanische Blut auf dieser Erde geht all-

4 Dieser Teil des Artikels enthält Passagen aus Sonnenschmidt 2001.

mählich seiner Erschöpfung entgegen, außer wir rafften uns auf und machen uns frei!« (Klöss 1967: 43).

Der »jüdisch-materialistische Geist in uns ist Gift, Lüge, Unrecht, Katastrophe« und, gnostisch gesprochen, »der unerbittliche Todfeind jedes Lichtes, der Hasser jeder wahren Kultur« (Hitler 1933: 346). Und in gnostischer Terminologie geht es weiter, wenn Hitler das lichte Gegenstück beschreibt, das er »Arier« nennt: Er allein ist »der Begründer höheren Menschentums überhaupt«, weil nahezu alle kulturellen Ergebnisse von »Kunst, Wissenschaft und Technik« »schöpferisches Produkt des Ariers« sind (Hitler 1933: 317). Daher stellt er »den Urtyp« dessen dar,

»was wir unter dem Worte ›Mensch‹ verstehen. Er ist der Prometheus der Menschheit, aus dessen lichter Stirne der göttliche Funke des Genies zu allen Zeiten hervorsprang, immer von neuem jenes Feuer entzündend, das als Erkenntnis die Nacht der schweigenden Geheimnisse aufhellte und den Menschen so den Weg zum Beherrscher der anderen Wesen dieser Erde emporsteigen ließ« (Hitler 1933: 317).

Die Konnotationen von »Arier« sind demnach: »Mensch«, »mythischer Held«, »Göttlichkeit«, »Erkenntnis«, »Herrschaft«. Um diese Qualitäten zu erhalten, darf die Herrschaft dieses »Lichtbringers« (vgl. Hitler 1933: 320) nicht gefährdet werden, denn:

»Man schalte ihn aus – und tiefe Dunkelheit wird vielleicht schon nach wenigen Jahrtausenden sich abermals auf die Erde senken, die menschliche Kultur würde vergehen und die Welt veröden. Würde man die Menschheit in drei Arten einteilen: in Kulturbegründer, Kulturträger und Kulturzerstörer, dann käme als Vertreter der ersten wohl nur der Arier in Frage. Von ihm stammen die Fundamente und Mauern aller menschlichen Schöpfungen [...]« (Hitler 1933: 317f.).

Und: »Menschliche Kultur und Zivilisation sind auf diesem Erdball unzertrennlich gebunden an das Vorhandensein des Ariers. Sein Aussterben oder Untergehen wird auf diesen Erdball wieder die dunklen Schleier einer kulturlosen Zeit senken« (Hitler 1933: 421).

Mit der Einteilung in Kulturbegründer, Kulturträger und Kulturzerstörer nimmt Hitler – ob wissentlich oder nicht – ein gnostisches, nämlich valentinianisches Motiv der Unterscheidung von Menschenarten auf, wobei der »Arier« dem Pneumatiker und der »Jude« dem Hyliker entsprechen. Wenn der »Jude« bzw. der »jüdische Geist« in uns also a priori zerstörerisch ist, berechtigt die hylische Daseinsweise des »Juden« absolut zur Vernichtung, und diese muss endgültig sein und für immer.

Ein Sieg des »Juden« ist in dieser eisern-kalten Logik, die Hitler bevorzugt (vgl. Hitler 1933: 314f.), das Verhängnis schlechthin. Daher lautet der unerbittliche Schluss:

»Siegt der Jude mit Hilfe seines marxistischen Glaubensbekenntnisses über die Völker dieser Welt, dann wird seine Krone der Totenkranz der Menschheit sein, dann wird dieser Planet wieder wie einst vor Jahrmillionen menschenleer durch den Äther ziehen. Die ewige Natur rächt unerbittlich die Übertretung ihrer Gebote. So glaube ich heute im Sinne des allmächtigen Schöpfers zu handeln: *Indem ich mich des Juden erwehre, kämpfe ich für das Werk des Herrn*« (Hitler 1933: 69f; im Original gesperrt).

Dass Hitler in *Mein Kampf* nicht phantasiert hat, sondern es todernst meinte, belegen Partien aus einer Rundfunkrede vom 30. Januar 1944:

»Wenn Deutschland nicht siegen würde, wäre das Schicksal der nord-, mittel- und südeuropäischen Staaten in wenigen Monaten entschieden. Der Westen aber käme in kürzester Frist nach. Zehn Jahre später hätte der älteste Kulturkontinent die Wesenszüge seines Lebens verloren, das uns allen so teuer gewordene Bild einer mehr als zweieinhalbtausendjährigen musischen und materiellen Entwicklung wäre ausgelöscht, die Völker als Träger dieser Kultur, ihre Repräsentanten der geistigen Führung der Nationen aber würden irgendwo in den Wäldern oder Sümpfen Sibiriens, soweit sie nicht durch Genickschuß ihre Erledigung gefunden hätten, verkommen. Der verwüstete jüdische Ahasver aber könnte dann das zerstörte Europa in einem zweiten triumphierenden Purim-Fest feiern« (Klöss 1967: 311).

Die Vorsehung und den Allmächtigen beschwörend, heißt es:

»Der Versuch unserer Gegner, durch Spreng- und Brandbomben das deutsche Volk und Reich zum Zusammenbruch zu bringen, wird diese am Ende immer mehr in ihrer sozialistischen Einheit festigen und jenen harten Staat schaffen, der von der Vorsehung bestimmt ist, die Geschichte Europas in den kommenden Jahrhunderten zu gestalten. Daß sich dieser gewaltige, die Welt erschütternde Prozeß unter Leid und Schmerzen vollzieht, entspricht dem ewigen Gesetz einer Vorsehung, die nicht nur alles Große im Kampfe entstehen, sondern sogar den einzelnen Erdenbürger unter Schmerzen das Licht der Welt erblicken läßt. Das zwölfte Jahr der Neuorganisation unseres Volkes wird an die Front und an die Heimat härteste Anforderungen stellen. Wie sehr aber auch der Sturm an unsere Festung toben und heulen mag, am Ende wird er sich, wie jedes Gewitter, eines Tages legen, und aus finsternen Wolken wird dann wieder eine Sonne hervorleuchten auf diejenigen, die standhaft und unerschütterlich, ihrem Glauben treubleibend, die Pflicht erfüllten. Je größer deshalb auch heute die Sorgen sind, um so größer wird dereinst der Allmächtige

die Leistung derjenigen wägen, beurteilen und belohnen, die gegenüber einer Welt von Feinden ihre Fahne in treuen Händen hielten und unverzagt vorwärtstrugen. Dieser Kampf wird deshalb am Ende trotz aller Teufeleien unserer Gegner zum größten Sieg des Deutschen Reiches führen. [...] Der Allmächtige hat unser Volk geschaffen. Indem wir seine Existenz verteidigen, verteidigen wir sein Werk« (Klöss 1967: 315f, 321).

Der Wille zur endgültigen Vernichtung der Gegner, also auch der Juden, ist nicht nur in dieser Brandrede beglaubigt, sondern die daraus erwachsende Welt-Herrschaft der auserwählten Pneumatiker auf Jahrhunderte ausgerichtet, wenn nicht gar auf die Ewigkeit, wie Hitler in *Mein Kampf* nahelegt: »Mit dem Juden gibt es kein Paktieren, sondern nur das harte Entweder-Oder. [...] Sicher aber geht diese Welt einer großen Umwälzung entgegen. Und es kann nur die eine Frage sein, ob sie zum Heil der arischen Menschheit oder zum Nutzen des ewigen Juden ausschlägt« (Hitler 1933: 225, 475; im Original gesperrt).

Wie der Ausschlag zum Heil der arischen Menschheit sich gestalten soll, führt Hitler vor seinen Gästen Reichsminister Dr. Todt und Gauleiter Sauckel am 10. Oktober 1941 aus:

»Das Gebiet [im Osten] muß den Charakter der asiatischen Steppe verlieren, europäisiert werden! Dazu bauen wir jetzt die großen Verkehrsstränge an die Südspitze der Krim, zum Kaukasus; an diese Verkehrsstränge reihen sich, wie eine Perlenschnur, die deutschen Städte, und um diese herum liegt die deutsche Siedlung. Die zwei, drei Millionen Menschen, die wir dazu brauchen, haben wir schneller, als wir denken; wir nehmen sie aus Deutschland, den skandinavischen Ländern, den Westländern und Amerika. Ich werde es wohl nicht mehr erleben, aber in zwanzig Jahren wird das Gebiet schon 20 Millionen Menschen umfassen. In dreihundert Jahren wird es eine blühende Parklandschaft von ungewöhnlicher Schönheit sein! Die Eingeborenen? Wir werden dazu übergehen, sie zu sieben. Den destruktiven Juden setzen wir ganz hinaus« (Jochmann 1980: 90).

Am 25. Januar 1942 äußert Hitler vor den Gästen Dr. Lammers und RFSS Himmler:

»Der Jude muß aus Europa heraus. Wir kriegen sonst keine europäische Verständigung. Er hetzt am meisten überall. Letzten Endes: Ich weiß nicht, ich bin kolossal human. Zur Zeit der päpstlichen Herrschaft in Rom sind die Juden mißhandelt worden. Bis 1830 wurden acht Juden jedes Jahr durch die Stadt getrieben, mit Eseln. Ich sage nur, er muß weg. Wenn er dabei kaputtgeht, da kann ich nicht helfen. Ich sehe nur eines: die absolute Ausrottung, wenn sie nicht freiwillig gehen« (Jochmann 1980: 229).

Am 17. Februar 1942 erfährt RFSS Himmler: »Je gründlicher aber die Juden herausgeworfen werden, desto rascher ist die Gefahr beseitigt. Der Jude ist der Katalysator, an dem sich die Brennstoffe entzünden. Ein Volk, das keine Juden hat, ist der natürlichen Ordnung zurückgegeben« (Jochmann 1980: 280). Und am 22. Februar 1942, wiederum vor RFSS Himmler und einem dänischen Sturmbannführer, wird Hitler nochmals überdeutlich:

»Es ist eine der größten Revolutionen, die es je gegeben hat in der Welt. Der Jude wird erkannt werden! Der gleiche Kampf, den Pasteur und Koch haben kämpfen müssen, muß heute von uns geführt werden. Zahllose Erkrankungen haben die Ursache in einem Bazillus: dem Juden! Japan würde ihn auch bekommen haben, wenn es dem Juden weiter offen gestanden hätte. Wir werden gesunden, wenn wir den Juden eliminieren« (Jochmann 1980: 293).

Die Eliminierung der Juden als Heils-Notwendigkeit ist durch die »Tatsache« begründet, dass der »jüdische Geist« in uns verderblich und zerstörerisch wirkt, d.h. »reines Blut« bedeutet »reiner Geist. Daher folgert Hitler gnostisch-dualistisch: »Was nicht gute Rasse ist auf dieser Welt, ist Spreu. Alles weltgeschichtliche Geschehen aber ist nur die Äußerung des Selbsterhaltungstriebes der Rassen im guten oder schlechten Sinne« (Hitler 1933: 324).

Wurde im Parteiprogramm »*Gemeinnutz vor Eigennutz*« als Devise formuliert und eine rücksichtslose Durchführung angekündigt, verschärft Hitler dieses zweifelhafte Versprechen, indem er »Jude« und »Arier« gegenüberstellt, wobei der Maßstab der *Wille zur Aufopferung* ist. Naturgemäß ist es der »Arier«, der seine persönliche Arbeit und sein Leben einsetzt und sich durch die Bereitwilligkeit auszeichnet, »alle Fähigkeiten in den Dienst der Gemeinschaft zu stellen. Der Selbsterhaltungstrieb hat bei ihm die edelste Form erreicht, indem er das eigene Ich dem Leben der Gesamtheit willig unterordnet und, wenn die Stunde es fordert, auch zum Opfer bringt« (Hitler 1933: 326). Diese »Gesinnung« des »Ariers«, die den »Erhalt[...] der Gemeinschaft« vor das eigene Ich-Interesse stellt, ist »wirklich die erste Voraussetzung für jede wahrhafte menschliche Kultur« (Hitler 1933: 326). Und hier greift Hitler auf die Devise des Parteiprogramms zurück, wenn er schreibt: »Die grundsätzliche Gesinnung, aus der ein solches Handeln erwächst, nennen wir – zum Unterschied vom Egoismus, vom Eigennutz – Idealismus. Wir verstehen darunter nur die Aufopferungsfähigkeit des einzelnen für die Gesamtheit, für seine Mitmenschen« (Hitler 1933: 327).

Somit ist klar herausgestellt, dass nur der »Arier« der wahre Kultur-Mensch überhaupt ist. In einem Dreier-Schema, das an gnostische Ein-

teilungen erinnert, verfestigt Hitler seine Auffassung, nicht ohne »Egoismus = Eigennutz strategisch einzubauen:

»Jeder Volkskörper kann in drei große Klassen gegliedert werden: in ein Extrem des besten Menschentums auf der einen Seite, gut im Sinne aller Tugenden, besonders ausgezeichnet durch Mut und Opferfreudigkeit, andererseits ein Extrem des schlechtesten Menschauswurfs, schlecht im Sinne des Vorhandenseins aller egoistischen Triebe und Laster. Zwischen beiden Extremen liegt als dritte Klasse die große, breite mittlere Schicht, in der sich weder strahlendes Heldentum noch gemeinste Verbrechergesinnung verkörpert« (Hitler 1933: 580f.).

Der »Arier« ist also »bestes Menschentum«, »gut«, »tugendhaft«, »mutig«, »opferfreudig«, »nicht egoistisch«, »lasterfrei«, »strahlender Held«. Unschwer ist zu ermessen, was bei dieser Extremeinordnung dem »Juden« blüht:

»Sein Aufopferungssinn ist nur ein scheinbarer. Er besteht nur so lange, als die Existenz jedes einzelnen dies unbedingt erforderlich macht. Sobald jedoch der gemeinsame Feind besiegt, die allen drohende Gefahr beseitigt, der Raub geborgen ist, hört die scheinbare Harmonie der Juden untereinander auf, um den ursächlich vorhandenen Anlagen wieder Platz zu machen. Der Jude ist nur einig, wenn eine gemeinsame Gefahr ihn dazu zwingt oder eine gemeinsame Beute lockt; fallen beide Gründe weg, so treten die Eigenschaften eines krassesten Egoismus in ihre Rechte, und aus dem einigen Volk wird im Handumdrehen eine sich blutig bekämpfende Rotte von Ratten. Wären die Juden auf dieser Welt allein, so würden sie ebensosehr in Schmutz und Unrat ersticken wie in haßerfülltem Kampfe sich gegenseitig zu übervorteilen und auszurotten versuchen, sofern nicht der sich in ihrer Feigheit ausdrückende restlose Mangel jedes Aufopferungssinnes auch hier den Kampf zum Theater werden ließe. Es ist also grundfalsch, aus der Tatsache des Zusammenstehens der Juden im Kampfe, richtiger ausgedrückt in der Ausplünderung ihrer Mitmenschen, bei ihnen auf einen gewissen idealen Aufopferungssinn schließen zu wollen. Auch hier leitet den Juden weiter nichts als nackter Egoismus des einzelnen« (Hitler 1933: 330f.).

Damit die »Juden« nicht »auf dieser Welt allein«, also siegreich im Kampf gegen die Feinde, existieren, muss durch »rücksichtslose und fanatisch einseitige Einstellung auf das nun einmal zu erstrebende Ziel« (Hitler 1933: 370f.) der Wunsch der breiten Masse, die selbst »nur ein Stück der Natur« (Hitler 1933: 371) ist, erfüllt werden – und das ist »der Sieg des Stärkeren und die Vernichtung des Schwachen oder seine bedingungslose Unterwerfung. Die Nationalisierung unserer Masse wird

nur gelingen, wenn bei allem positiven Kampf um die Seele unseres Volkes ihre internationalen Vergifter ausgerottet werden« (Hitler 1933: 372). Was droht, wenn die Ausrottung des internationalen Vergifters ausbleibt, umschreibt Hitler so: »Werden unser Volk und unser Staat das Opfer dieser blut- und geldgierigen jüdischen Völkertyrannen, so sinkt die ganze Erde in die Umstrickung dieses Polypen; befreit sich Deutschland aus dieser Umklammerung, so darf die größte Völkergefahr als für die gesamte Welt gebrochen gelten« (Hitler 1933: 703).

Und als ob es noch nicht ausreichte, die Ermordung eines Volkes anzukündigen und den Willen zur rücksichtslosen Durchführung aufzuschreiben, verdichtet Hitler dieses Ausrottungs-Vernichtungs-Szenario gnostisch-mythisch:

»Auch er [der Jude] wird entweder durch außerhalb seiner selbst liegende Kräfte in seiner Bahn zurückgeworfen, oder all sein Weltherrschaftsstreben wird durch das eigene Absterben erledigt. Die Impotenz der Völker, ihr eigener Alterstod liegt aber begründet in der Aufgabe ihrer Blutsreinheit. Und diese wahrt der Jude besser als irgendein anderes Volk der Erde. Somit geht er seinen verhängnisvollen Weg weiter, so lange, bis ihm eine andere Kraft entgegentritt und in gewaltigem Ringen den Himmelsstürmer wieder zum Luzifer zurückwirft« (Hitler 1933: 751).

Zusammenfassend ist deutlich geworden: »Arier« bedeutet nicht einfach »Arier« und »Jude« nicht einfach »Jude«. Die Konnotationen, die den beiden Elementen des Dualismus zugeordnet werden, beinhalten weit mehr als nur eine bloße rassisch-religiöse Bestimmung. Auf der einen Seite stehen »Wahrheit«, »Recht«, »Gemeinnutz«, »göttlicher Funke«, »Lichtbringer« und »Heil«. Auf der anderen Seite stehen »Materialismus«, »Eigennutz«, »Vernichtung«, »Untergang« und »Katastrophe«, um nur das Wichtigste zu nennen. Ein kosmischer Bezug ist durchaus erkennbar, in den das »jüdische Verhängnis« gesetzt wird. Hier wird die gnostische Struktur eines Bewusstseins offenbar, das innerhalb der Volks-Gemeinschaft den »Juden« als ein böses Element konstruiert, das es zu zerstören gilt. Die Konstruktion des »Ariers« ist in dieser tödlichen Logik insofern notwendig, als ohne den pneumatischen Widerpart die Erlösung durch Vernichtung sinnlos wäre. Die Weltanschauung Hitlers ist gefangen in der Spannung zwischen einer zweiten Realität, die ihre eigenen Fiktionen für wahr hält, und einem realen Aktionismus, der rücksichtslos agiert und Zukunftsszenarien aufbaut, die ein Endziel formulieren, dem sich jeder Einzelne fraglos unterzuordnen hat. Die Größe dieses Zieles verheißt Dauer, die bis zur Illusion der Unsterblichkeit steigerbar ist. Was die »Politik« innerhalb einer solchen Volks-Gemeinschaft angeht, ist das

gewesene und konkrete Grauen jederzeit erreichbar. Allerdings ruht ein unbelehrbarer Glaube als unlöschbare Essenz in einem ideologischen Überbau, in dem und durch den zeittranszendierend die Sehnsucht nach Vollendung der mangelbewehrten Existenz ausgesponnen wird, was ebenso in der Marxschen Konzeption des Sprachsymbols ›Kommunismus‹ aufgehoben ist wie in der dem Einzelnen imponierten und stets angemahnten Opferbereitschaft für ›Volk‹, ›Führer‹, ›Vaterland‹. Die Fatalität dieses Bewußtseinszustandes besteht leider in der Faszination, die das Versprechen von weiteren Sprachsymbolen, wie ›Glück‹, ›Freiheit‹, ›Reich‹, ›Sieg‹, ›Heil‹, ›Ewigkeit‹, ›Gott‹, begleitet. Die Möglichkeit und Gefahr der Instrumentalisierung läßt geradezu demagogisch ein, ausgiebig genutzt zu werden. Da Appelle an Wachsamkeit und ähnliche Tröstungen regelmäßig in der Ablage des Vergessens landen, ist zu hoffen, das die Resistenz gegenüber politisch flexiblen und einfallsreichen Verführern und Verführungen zum Programm gegen Infantilisierung wird, indem ein *bonmot* Eric Voegelins zum Motto avanciert: »Wer es sich in geistigen Dingen leicht macht, der hat nicht mitzureden.«

Literatur

- Bärsch, Claus-Ekkehard (1988): »Antijudaismus, Apokalyptik und Satanologie. Die religiösen Elemente des nationalsozialistischen Antisemitismus«. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, 40 (2), S. 112-133.
- Bärsch, Claus-Ekkehard (1995): Der junge Goebbels. Erlösung und Vernichtung, München: Boer.
- Cohn, Norman (1961): Das Ringen um das Tausendjährige Reich. Revolutionärer Messianismus im Mittelalter und sein Fortleben in den modernen totalitären Bewegungen, Bern/München: Francke.
- Delumeau, Jean (1989): Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- DemoPunk/Kritik und Praxis Berlin (Hg.) (2005): Indeterminate! Kommunismus. Texte zu Ökonomie, Politik und Kultur, Münster: Unrast.
- Foerster, Werner (1995): Die Gnosis. Bd. 1: Zeugnisse der Kirchenväter. Unter Mitarbeit von Ernst Haenchen und Martin Krause, eingeleitet, übersetzt und erläutert von Werner Foerster, Zürich: Artemis & Winkler.

- Heinsohn, Gunnar (1988): Was ist Antisemitismus? Der Ursprung von Monotheismus und Judentum. Warum Antizionismus? Frankfurt/M.: Scarabäus bei Eichborn.
- Heinsohn, Gunnar (1997): Die Erschaffung der Götter. Das Opfer als Ursprung der Religion, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Henningsen, Bernd (Hg.) (2005): Politik, Religion und Gemeinschaft, Baden-Baden: Nomos.
- Hitler, Adolf (1933): Mein Kampf, 78.-84. Aufl., München: Eher.
- Hofer, Walther (Hg.) (1985): Der Nationalsozialismus. Dokumente 1933-1945, Frankfurt/M. 1985: S. Fischer.
- Jochmann, Werner (Hg.) (1980): Adolf Hitler. Monologe im Führerhauptquartier 1941-1944. Die Aufzeichnungen Heinrich Heims, Hamburg: Knaus.
- Klöss, Erhard (Hg.) (1967): Reden des Führers. Politik und Propaganda Adolf Hitlers 1922-1945, München: DTV.
- Hildebrandt, Mathias/Brocke, Manfred/Behr, Hartmut (Hg.) (2001): Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften: Ideengeschichtliche und theoretische Perspektiven, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Katechismus der Katholischen Kirche (1993), München: Oldenbourg.
- Klauck, Hans-Josef (1996): Die religiöse Umwelt des Urchristentums. 2: Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis, Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer.
- Koslowski, Peter (Hg.) (1988): Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie, Zürich/München: Artemis & Winkler.
- Ley, Michael (1995): Genozid und Heilserwartung. Zum nationalsozialistischen Mord am europäischen Judentum, Wien: Picus.
- Maccoby, Hyam (1987): The Mythmaker. Paul and the Invention of Christianity, London/New York: Harper and Row.
- Maccoby, Hyam (1992): Judas Iscariot and the Myth of Jewish Evil, London: Peter Halban.
- Rudolph, Kurt (Hg.) (1975): Gnosis und Gnostizismus, Darmstadt: WBG.
- Rudolph, Kurt (1990): Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion, Göttingen: UTB.
- Sagan, Eli (1987): Tyrannei und Herrschaft. Die Wurzeln von Individualismus, Despotismus und modernem Staat. Hawaii – Tahiti – Buganda, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Schulte, Günter (1995): Die grausame Wahrheit der Bibel. Eine Anthropologie unserer Vernunft und unserer Moral, Frankfurt/M./New York: Campus.

- Sonnenschmidt, Reinhard (2001): Politische Gnosis. Entfremdungsglaube und Unsterblichkeitsillusion in spätantiker Religion und politischer Philosophie, München: Wilhelm Fink.
- Sonnenschmidt, Reinhard (2001a): »Zum Phänomen der Säkularisierung in der philosophischen Anthropologie des 19. und 20. Jahrhunderts«. In: Hildebrandt/Brocker/Behr 2001, S. 71-79.
- Sonnenschmidt, Reinhard (2005): »Kommunismus oder: »Die Unsterblichkeit ist nicht Jedermanns Sache««. In: DemoPunk/Kritik und Praxis Berlin 2005, S. 137-149.
- Sonnenschmidt, Reinhard (2005a): » ...das potentiell Adlerhafte der menschlichen Materie ...« Gnostische Elemente in Ernst Blochs Modell politischer Gemeinschaft; in: Henningsen 2005, S. 153-169.
- Strohm, Harald (1997): Die Gnosis und der Nationalsozialismus, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Topitsch, Ernst (1971): Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft, Neuwied am Rhein/Berlin: Luchterhand.
- Topitsch, Ernst (1971a): »Sozialtheorie und Gesellschaftsgestaltung«. In: Topitsch 1971, S. 151-179.
- Topitsch, Ernst (1971b): »Marxismus und Gnosis«. In: Topitsch 1971, S. 261-296.
- Voegelin, Eric (1952): »Gnostische Politik«. In: Merkur VI (4); S. 301-317.
- Voegelin, Eric (1959): Die neue Wissenschaft der Politik, München: Kösel.
- Voegelin, Eric (1960): »Religionsersatz. Die gnostischen Massenbewegungen unserer Zeit«. In: Wort und Wahrheit. Monatsschrift für Religion und Kultur 15, S. 5-18.
- Voegelin, Eric (1974): Order and History. Vol. IV. The Ecumenic Age, Baton Rouge/London: Louisiana State University Press.
- Voegelin, Eric (1975): From Enlightenment to Revolution, Durham: Duke University Press.
- Voegelin, Eric (1987): Order and History. Vol. V. In Search of Order, Baton Rouge/London: Louisiana State University Press.
- Voegelin, Eric (1988): Ordnung, Bewußtsein, Geschichte. Späte Schriften – eine Auswahl, hg. von Peter J. Opitz, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Vondung, Klaus (1988): Die Apokalypse in Deutschland, München: DTV.

Wie viel Gemeinwohl braucht die Republik? Überlegungen zu neuen Varianten des Republikanismus jenseits von substantieller Gemeinschaft und Tugend

ANDREAS NIEDERBERGER

Klassischer Republikanismus zwischen substantiellem Gemeinschaftsbegriff und Tugend

Wir leben ohne Zweifel in einer Periode des Individualismus¹, und dieser Individualismus hat offensichtlich zu einer Delegitimierung von Einrichtungen geführt, die vermeintlich oder tatsächlich im Dienst des Gemeinwohls stehen – ja, in gewisser Weise führt er zur Delegitimierung von Politik überhaupt, wenn unter Politik das Ziel verstanden wird, kollektiv geteilte Projekte und Ziele zu finden und zu realisieren, d.h. Projekte und Ziele, die nicht notwendig mit individuellen Vorhaben identisch sind. Der Wohlfahrtsstaat als Variante, das Gemeinwohl zu institutionalisieren, ist in der Form, die er insbesondere in den sechziger und

1 Mit »Individualismus« ist hier eine Formation beschrieben, die sich im Rahmen einer historischen Soziologie durchaus als allgemeines Muster verstehen lässt. Allerdings darf bei einem solchen Verweis auf den kollektiv geteilten Charakter des »Individualismus« nicht übersehen werden, dass sich hinter diesem Titel eine reale Differenzierung von Lebensformen sowie grundsätzliche Transformationen im personalen Selbstverständnis verbergen, die es unangemessen machen, diesen Individualismus ohne weitere Qualifikationen als liberale oder neo-liberale »Ideologie« zu kennzeichnen.

siebziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts angenommen hat, im Verschwinden begriffen, wenn er sich nicht ohnehin schon aufgelöst hat oder nie die Art der staatlichen Einrichtung und Steuerung von Sozialverhältnissen war, die in einem jeweiligen politischen Zusammenhang etabliert war. Parallel zu diesen Entwicklungen ist die liberale politische Theorie in ihren verschiedensten Varianten vom politischen Liberalismus eines John Rawls bis hin zum Libertarianismus Milton Friedmans zur dominierenden Selbstbeschreibung der westlichen Gesellschaften geworden.² In ihr gibt es zwar durchaus Referenzen auf die *politische* Praxis westlicher Demokratien, und gerade im Ansatz von Rawls wird natürlich eine »gerechte Grundstruktur der Gesellschaft« begründet, die sicherstellen soll, dass die Freiheit eines jeden einen annähernd gleichen Wert im Vergleich mit derjenigen der anderen hat (vgl. Rawls 1992: 197f.). Aber dabei wird die Demokratie häufig auf die fairste Weise des Umgangs miteinander unter Bedingungen tiefgreifend konträrer Weltanschauungen (so etwa in den einflussreichen Schriften der Rawls-Schüler Amy Gutmann und Dennis Thompson) (vgl. u.a. Gutman/Thompson 1996 und 2004) oder konkurrierender Präferenzen beschränkt, während die gerechte Grundstruktur das Wohl eines jeden vor Augen hat, nicht jedoch ein »Gemeinwohl«. Und die Reformen der letzten Dekade zeigen, dass selbst die europäische Sozialdemokratie ihre Programme unterdessen am »Wettbewerbsstaat« und nicht mehr am Wohlfahrtsstaat orientiert.³

Wie der Verweis auf die liberalen Theorien bereits nahe legt, sind in diesem Zusammenhang republikanische Positionen zunächst ins Hintertreffen geraten: Schon die faschistischen und populistischen Regime der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts hatten die Frage aufgeworfen, ob der Republikanismus angemessen auf die »Tyrannei von Mehrheiten« (Tocqueville) reagieren könnte. Aber nun stellt sich die viel dramatischere Frage, wie republikanische Ideen unter der quasi absoluten Dominanz von Lebensentwürfen zu verteidigen oder zu revidieren sein sollten, die individuell und teilweise non-konformistisch sind, d.h. sich explizit gegen eine gemeinschaftliche Praxis richten.⁴

2 Diese Aussage gilt allerdings nur mit Einschränkungen, wenn man die jeweiligen Differenzen politischer Kontexte mit in Betracht zieht. So vertreten viele US-amerikanische Autoren die These, dass der Liberalismus eines John Rawls eine rein akademische Position ist, die in der »Wirklichkeit« kaum Anhänger hat und auch gewöhnlich dem Test in Öffentlichkeiten gar nicht erst ausgesetzt wird.

3 Vgl. zum Begriff des »Wettbewerbsstaats« und der Kritik daran u.a. Hirsch 1995 und Habermas 2001.

4 Vgl. zu einem Ansatz, der die Spannung von »demokratischer Selbstregierung« und »Individualismus« als Kernparadox moderner Republiken be-

Historisch hat der Republikanismus seinen Ursprung eher in Rom als in Athen. Er bringt die Forderung zum Ausdruck, dass Handlungsweisen bzw. Handlungsziele ihre Berechtigung dadurch erlangen, dass sie der »öffentlichen Sache«, der »res publica« dienen, wie etwa Cicero in seiner Schrift *De re publica* ausführt.⁵ Der Grundgedanke ist also derjenige, dass es einen Primat der Gemeinschaft vor den Individuen in dem Sinn gibt, dass erst der gemeinschaftliche oder politische Zusammenhang darüber zu entscheiden vermag, ob individuelle Ziele oder Bestrebungen legitimerweise verfolgt werden dürfen. Diese Rückbindung berechtigter individueller Ziele und Handlungen an die Gemeinschaft kann in sehr unterschiedlicher Weise verstanden werden: Sie kann als Vorrang der »Staatsraison«, d.h. dessen, was dem Staat oder der Gemeinschaft nutzt, vor den Interessen, Absichten und Projekten der Individuen begriffen werden, wie es zumindest bis zu Carl Schmitt in einer »realistischen« Auslegung Machiavellis und im Anschluss daran auch von Hobbes üblich war (vgl. etwa Schmitt 1996: 16). Der Gemeinschaft bzw. dem Staat, in dem sie inkarniert ist, wird eine eigene Existenz zugeschrieben und diese Existenz zugleich höher bewertet als die (Existenz bzw. die Ziele der) Individuen, weshalb die Mittel zur Erhaltung oder Vertiefung von Gemeinschaft und/oder Staat größere Bedeutung haben als die individuellen Handlungen bzw. Handlungsräume.

Andererseits kann die Gemeinschaft aber auch als »transzendentaler« Ermöglichungsgrund für individuelle Freiheiten beschrieben werden. Individuelle Freiheit als solche kann in dieser Perspektive keine Geltung beanspruchen, da sie keine Auskunft über ihre Vereinbarkeit mit anderen individuellen Freiheiten (bzw. Ausübungen derselben) gibt. Vor allem erlaubt sie keine adäquate Berücksichtigung der Weisen der Ausübung individueller Freiheit, die auf die Kooperation mit anderen ausgerichtet oder angewiesen sind. Vermeintlich »individuelle« Interessen benennen nämlich häufig Interessen und Projekte, die mit so genannten »Wir-Intentionen«, »joint intentions« oder zumindest Erwartungen an das Verhalten anderer einhergehen. Wie etwa Henry S. Richardson überzeugend dargelegt hat, gibt es im strikten Sinn keine Handlungsabsicht, die nicht in irgendeiner Weise *positiv* auf das Handeln anderer bezogen ist, d.h. Handlungen anderer erwartet und nicht bloß deren Inaktivität voraussetzt (vgl. Richardson 1997 und 2002). Wenn diese Diagnose richtig ist, dann setzt selbst das Ziel, Freiheit individuell aus-

greift (inklusive der Diagnose, dass die Auflösung der Paradoxie hin zu einer der beiden Seiten der wesentliche Grund für gesellschaftliche und politische Krisen ist), Manent 2001.

- 5 Vgl. als Überblick über relevante Stellen bei Cicero sowie den Forschungsstand Asmis 2004.

zuüben, die Existenz einer Gemeinschaft voraus, in der über das Handeln bzw. die Handlungsoptionen aller Betroffenen derart verfügt werden kann, dass Ziele realisierbar sind, die die Koordination unterschiedlicher Handlungen erfordern, bzw. verhindert wird, dass Ziele verfolgt werden, mit denen in die Handlungsräume anderer Betroffener beherrschend eingegriffen wird. Somit gibt es auch in dieser Perspektive ein höherrangiges Interesse an einer Gemeinschaft, in der die Berechtigung jeweiliger Handlungen erwiesen und deren Durchführung letztlich – möglicherweise durch die Ausübung von Zwang gegenüber Dritten – erwirkt werden kann.

Mit dieser Darstellung des zweiten Pols einer virtuellen Reihe republikanischer Positionen wird bereits klar, wie die mittleren Ansätze aussehen: In ihnen wird argumentiert, dass die Gemeinschaft, an der ein höherrangiges Interesse besteht, zwar nicht ganz von der Idee individueller Freiheit abgelöst werden sollte, dass sie aber auch nicht unmittelbar auf diese zurückgeführt werden kann. Die »volonté générale«, der »Allgemeinwille«, wie er bei Jean-Jacques Rousseau heißt, ist nicht die »volonté de tous«, der »Wille aller«, also eine Aggregation (des Gewichts) faktisch bestehender Interessen (vgl. die Argumentation in Rousseau 1986). Der Allgemeinwille bringt vielmehr eine normative Bezugsgröße für legitime Herrschaftsausübung zum Ausdruck, die zwar qua Nicht-Delegierbarkeit (der Souveränität) an die Kontingenz der unterschiedlichen Individuen zurückgebunden ist, aber vor allem dasjenige zu explizieren beansprucht, was für alle gleichermaßen richtig ist. Unter Letzterem lässt sich durchaus etwas verstehen, was sich in den faktischen Interessenlagen nicht in dieser Form spiegelt. Wenn die Gemeinschaft der Ort sein soll, an dem sich die Berechtigung individueller Ziele und Handlungen zu erweisen hat, dann muss, so die Argumentation des »mittleren« republikanischen Ansatzes, wie er sich paradigmatisch bei Rousseau findet, die Vorstellung eines Gemeinwohls als Standard dienen, der es erlaubt, individuelle Ziele und Handlungen als unberechtigt zu erweisen, weil sie im Widerspruch zur Entwicklung der Gemeinschaft als eines Projekts stehen, an dem alle gleichermaßen interessiert sind (oder sein sollten).

Die genannten Argumente für den Vorrang der Gemeinschaft vor individueller Freiheit führen zu zahlreichen weiteren Fragen, die ebenfalls häufig die Zurückweisung des republikanischen Ansatzes in der politischen Philosophie und Theorie zur Folge hatten: Denn der formale Nachweis, dass so etwas wie die Staatsraison oder das Gemeinwohl notwendig oder sinnvoll ist, erklärt noch nicht, was genau damit ausgezeichnet wird, wer oder was die Autorität besitzt, den Inhalt festzulegen, und wie schließlich sichergestellt werden kann, dass hier nicht ein nor-

mativ willkürlicher Bezug zum Zweck der Beherrschung oder Ausbeutung eingeführt wird. Die funktionalistische Perspektive der Selbsterhaltung des Staates, wie sie bei Schmitt und anderen Verteidigern der Staatsraison im Vordergrund steht, vermochte offensichtlich die Bedenkenträger sowie einen Großteil der republikanischen Theoretiker nicht zu überzeugen. Es ist zu wenig deutlich, warum die Erhaltung einer politischen Organisations- und Ordnungsform der Gemeinschaft als solche sicherstellen sollte, dass der Staat, der damit begründet wird, nicht zu einem Unterdrückungsinstrument würde. Insofern war der liberalen Kritik an Hobbes Recht zu geben, die darauf insistierte, dass die Bedrohung der Freiheit durch einen absoluten Herrscher tendenziell größer ist als diejenige durch andere Individuen.

In den historischen Varianten des Republikanismus wurden daher zwei andere Lösungen favorisiert: Die erste Lösung besteht darin, dass eine Instanz ausgezeichnet wird, der die Einsicht in einen substantiellen Begriff des Gemeinwohls, des *bonum commune*, zugeschrieben wird. So zeichnet Rousseau nach der Darstellung der Weise, in der jeder seine »natürliche« Freiheit zugunsten der bürgerlichen Freiheit aufgibt, und der Explikation des Unterschieds zwischen dem »Allgemeinwillen« und dem »Willen aller«, den »législateur«, einen »Gesetzgeber« aus, den Allgemeinwillen einer gegebenen Gemeinschaft zu »entdecken« und niederzuschreiben (vgl. Rousseau 1986: 43-47). Dieser Gesetzgeber wird von Rousseau nicht, wie man denken könnte, als Parlament gedacht, sondern nach dem Modell eines Philosophen, der mit seiner Weisheit (und aufgrund seiner strukturellen Uninteressiertheit an der Macht) besser als die Betroffenen selbst versteht, was in ihrem höheren oder gar höchsten Interesse liegt. Die Schwierigkeit dieser Lösung besteht natürlich darin, dass es unter Bedingungen des Pluralismus schwer ist zu sehen, wie irgendjemand für sich eine höhere Einsicht reklamieren kann, wenn andere (Philosophen oder potentielle »Gesetzgeber«) dies mit dem Anspruch bestreiten, ebenfalls eine höhere Einsicht zu haben.

Die zweite Lösung besteht daher darin, den Bezug auf das Gemeinwohl zu prozeduralisieren und dabei auf die Tugendhaftigkeit der politischen Akteure zu setzen. Auf diese Weise kann das Gemeinwohl als Resultat der Interaktion von Akteuren begriffen werden, die allesamt bereit sind, egoistische bzw. partikulare Interessen zugunsten gemeinsamer Interessen oder sogar zugunsten des Wohls der Gemeinschaft als solcher aufzugeben. Das erzeugte Gemeinwohl ist dann zwar von »allen« hervorgebracht, aber dennoch kein aggregierter »Wille aller« im rousseauschen Sinn, sondern ein »Allgemeinwille«, da sich das Resultat aus der wechselseitigen Bezugnahme aufeinander ergibt und nicht aus dem egoistischen Verfolgen eigener Interessen. Ansätze zu dieser Lösung

finden sich ebenfalls bereits bei Rousseau (allerdings weniger im *Contrat social*), und diese Prozeduralisierung des Gemeinwohls war sicherlich die in der historischen Moderne am häufigsten gewählte Option republikanischer Theorien (weshalb dann auch »republikanisch« und »demokratisch« häufig synonym verwandt wurden bzw. eine interne Bindung des Republikanismus an »Volkssouveränität« behauptet werden konnte) (vgl. Maus 1994). Eine solche Lösung erlaubte es zudem, der »neo-römischen« Argumentationslinie (wie sie z.T. bezeichnet wird), die auf den Eigenwert der Existenz eines gemeinschaftlichen bzw. politischen Zusammenhangs verweist, eine aristotelische Wendung zu geben, indem nun die politische Aktivität selbst zur höchsten aller menschlichen Lebensformen stilisiert wurde – ein Konnex, der offensichtlich in der perfektionistischen Theorie von Hannah Arendt einen klaren und für die gegenwärtigen Diskussionen wirkmächtigen Ausdruck gefunden hat (vgl. Arendt 1981).

Gegen die »negative Anthropologie« des Liberalismus verweist diese Variante des Republikanismus auf das Vermögen von Personen, sich am Gemeinwohl zu orientieren und mit anderen altruistisch oder zumindest in Ausrichtung auf dasjenige zu kooperieren, was für alle gleichermaßen gut ist. Das Setzen auf die Tugendhaftigkeit der politischen Akteure als Voraussetzung dafür, dass die prozedurale Hervorbringung des Gemeinwohls funktioniert, vermag jedoch deshalb nicht zu überzeugen, weil es von einer Hoffnung auf existierende Handlungsmotivationen getragen ist, die gerade in Krisensituationen nicht hinreicht. Während dem Liberalismus vorgeworfen wird, dass er zu stark den Egoismus der Akteure betont, gibt der Republikanismus keine plausible Antwort auf die Frage, wie zu handeln ist, wenn ein Akteur das Wirken der Gemeinschaft für falsch hält, es also einen fundamentalen Dissens über die Organisation und die Gestalt von Politik und Gemeinschaft gibt. Differenz und das Betonen der eigenen Position muss nicht immer egoistisch bzw. Ausdruck von Willensschwäche sein, sondern es kann auch einen realen Dissens bzw. berechnete Einwände gegen die Gestalt und Politik einer Gemeinschaft zum Ausdruck bringen.

Angesichts dieser Schwäche des Republikanismus ist es nicht überraschend, dass der Liberalismus so dominant wurde, wie er es heute ist (oder zumindest zu sein scheint). Es ist ihm nämlich gelungen, die Notwendigkeit von Kooperation und die Relativierung individueller Freiheitsräume und Ansprüche, die damit einhergeht, unter der Annahme einer »negativen Anthropologie« in die eigene Theorie zu integrieren. Zudem bietet er unter dem Topos der *Gerechtigkeit* einen präziseren (auch weil engeren) normativen Orientierungspunkt für das soziale Handeln und politische Strukturen an als die Staatsraison, den Allgemeinwillen

oder das prozeduralisierte Gemeinwohl. Dies reflektieren auch die Entwicklungen der Demokratietheorie, in der die Inklusion von Individualitäten an die Stelle der politischen Konstitution oder Ausgestaltung der Lebenswelt tritt.⁶ – Worin die Tendenz begründet liegt, auf die zu Beginn kurz verwiesen wurde, dass die Demokratie mit ihren klassischen Eigenschaften und Forderungen zunehmend in den Hintergrund tritt und Philosophen es teilweise nicht mehr als problematisch erachten, die Idee des »Philosophenkönigs« als mögliche Inkarnation von Gerechtigkeitsprinzipien aufzugreifen.

Der Republikanismus kehrt jedoch heute in revidierten Formen zurück, und es werden auch seine alten Gestalten wiederentdeckt. Die »Gemeinschaft« verliert in gewissem Maß die Bedrohlichkeit, die sie im Zeitalter des Nationalismus erworben hatte, was sich u.a. auch darin äußert, dass eine der populärsten Strömungen der politischen Philosophie in Nordamerika in den letzten Jahren der sogenannte »liberal nationalism« war und weiterhin ist (vgl. Miller 1995; Moore 2001; Tamir 1993). Die Gemeinschaft scheint auf interessante Weise anders zu denken zu sein, als es bislang möglich war. Im Folgenden werden drei der Gestalten des »neuen« Republikanismus kurz dargestellt und mit Blick auf die Fragen analysiert, ob und wenn ja, in welcher Weise es ihnen gelingt, die skizzierten Schwächen der republikanischen Tradition zu überwinden, d.h. Antworten auf die Unklarheit des »Gemeinwohls« sowie auf die Unzulänglichkeit der »Tugend« zu geben. Herauskommen wird am Schluss die Verteidigung eines »kosmopolitischen Republikanismus«, der jedoch noch vor wesentlichen Herausforderungen steht, bevor er eine wirklich überzeugende Option sein kann.

Die Wiederbelebung des Republikanismus I: Kommunitarismus ohne substantielle Kommunität

Bei aller Dominanz des Liberalismus war er doch immer wieder Angriffen und Kritiken ausgesetzt, die die Plausibilität seiner Grundannahmen oder Resultate in Frage gestellt haben. Die bedeutendste Kritik am Liberalismus in jüngerer Zeit wurde ohne Zweifel von den so genannten kommunitaristischen Autoren vorgebracht. Die meisten kommunitaristischen Positionen problematisieren den sozialen Atomismus in den Prämissen liberaler Theorien und stellen demgegenüber die Notwendigkeit

6 Vgl. dazu auch die Kritik des Kontraktualismus insgesamt als zu stark auf Vergleichbarkeit und Gleichheit setzende Theorie bei Nussbaum 2006 oder Silvers/Francis 2005.

sozialer Bindungen von Individuen heraus (vgl. zu dieser Diskussion exemplarisch Honneth 1993). Dabei werden häufig in konservativer oder neo-konservativer Manier konventionalistische oder gar substantialistische Sozialphilosophien verteidigt. Ein Teil der Autoren hat jedoch im Gegensatz dazu eine neue, kommunitaristische Variante des Republikanismus entwickelt, die seitdem gewöhnlich unter dem Titel des »Zivilrepublikanismus« (*Civic Republicanism*) diskutiert wird.

Kern des Zivilrepublikanismus, mit dem am prominentesten wahrscheinlich die Namen David Miller und Michael Walzer verbunden sind, ist die These, dass der Wert von Gütern für Individuen wesentlich dadurch bedingt ist, welche Stellung diese Güter in dem sozialen Kontext haben, in dem sich die Individuen bewegen (vgl. Walzer 1992: 61-64). Individuen bedürfen bestimmter Güter, weil diese für ihr Handeln in entsprechenden Kontexten relevant oder gar erforderlich sind bzw. weil sie in diesen Kontexten sozialisiert wurden, und diese Kontexte bekommen ihre Bedeutung, weil gewöhnlich nur in ihnen entsprechende Güter produziert und erworben werden können. Güter und damit zusammenhängende Verteilungsprinzipien für diese Güter lassen sich also, anders als es etwa Rawls vorschlägt, in der Perspektive des Zivilrepublikanismus nicht unabhängig von jeweils konkreten Kontexten und ihrer Geschichte bzw. den jeweiligen kontingenten Interaktionsbedingungen (*human relationships*) begreifen (vgl. Miller 1999).

Damit reicht es aber nicht hin, wenn eine Gerechtigkeitstheorie auf die Grundstruktur einer Gesellschaft schaut, deren Ziel es sein soll, allgemein und formal beschreibbare Grundgüter in gerechter Weise unter den Individuen zu verteilen. Eine umfassende Gerechtigkeitstheorie muss auch auf die sozialen Praktiken und Verhältnisse schauen, in denen wesentliche Güter bestimmt und erzeugt werden, und vor allem Teilhabeberechtete für die Individuen an diesen Praktiken bzw. den Instanzen fordern, in denen die Praktiken und Verhältnisse entwickelt, kontrolliert und revidiert werden (können). Der Zivilrepublikanismus ist folglich ein Kommunitarismus, in dem die Gemeinschaft, die als Voraussetzung für soziales Handeln, Wertschätzung und die Entwicklung von Persönlichkeiten begriffen wird, selbst Gegenstand einer *politischen* Praxis wird.

Da die Gemeinschaft selbst Gegenstand der politischen Praxis wird oder werden sollte, kann der Zivilrepublikanismus den Vorbehalt gegenüber anderen Varianten des Kommunitarismus zurückweisen, dass unplausiblerweise mit einem substantiellen Konzept der Gemeinschaft operiert wird. Die Substanz der Gemeinschaft ist ihre Praxis und jede Praxis lässt sich revidieren. Entsprechend fordern Autoren wie Miller und Walzer auch ohne Zögern eine demokratische (in Walzers Fall sogar basisdemokratische) Verfassung »gerechter« Gemeinschaften mit Mög-

lichkeiten des Eintritts in sie und Austritts aus ihnen, da nur unter solchen Bedingungen die Teilhabe an der gemeinschaftlichen Praxis sinnvoll zu konzipieren ist (vgl. Miller 2001; Walzer 1992: 429-439). Resultat der Argumentation ist daher ein erweiterter, sozialphilosophischer Demokratiebegriff, in dem die Demokratie weder Ausdruck eines formal-rechtlichen Rahmens individueller Interaktionen ist, noch die Selbstverwirklichung eines besonderen Demos in seiner Partikularität.

Dieser sozialphilosophische Republikanismus klingt in wesentlichen Hinsichten überzeugender als die älteren republikanischen Theorien. Damit bietet er eine interessante Alternative zu liberalen Gerechtigkeits-theorien und kann auf diese Weise die normative Relevanz des Gemeinschaftsbegriffs und einer politischen Transformation der Gemeinschaft unterstreichen. Ihm fehlt jedoch weiterhin ein adäquates Verständnis gravierenden Dissenses, und er vermag jenseits der Tugendhaftigkeit der Akteure nur wenig zur Absicherung der Orientierung an einem inklusiven und gerechten Gemeinschaftsbegriff bzw. Gemeinwohl anzubieten. Dies wird z.T. noch dadurch verschärft, dass etwa Walzer (aber nicht Miller) die rechtliche Dimension von Politik nicht nur nicht erweitern will, sondern sie letztlich zugunsten einer rein sozialen Konzeption von Demokratie zu überwinden trachtet. In dieser Perspektive wird dann auch verständlich, warum die zivilrepublikanischen Positionen große Schwierigkeiten haben, schon die Berechtigung und das legitime Funktionieren größerer politischer Kontexte zu erklären, und warum sie in den meisten Fällen zur globalen Migration und zu anderen globalen Problemen und Themen nicht mehr als den vagen Verweis auf supererogatorische moralische Verpflichtungen vorbringen können bzw. die Berechtigung zum Ausschluss als konstitutives Recht von Gemeinschaft begreifen müssen.⁷

Die Wiederbelebung des Republikanismus II: Politische Gemeinschaft ohne soziale Gemeinschaft

Eine andere Gruppe von Autoren, die z.T. ebenfalls den Ausdruck »Zivilrepublikanismus« für sich reklamiert und an anderen Stellen den Titel »Radikale Demokratie« beansprucht, verzichtet demgegenüber auf die Aufnahme der Ansprüche, die in Gerechtigkeits-theorien diskutiert werden, und plädiert stattdessen für eine Betrachtung des normativen Werts

7 Hinzu kommt der äußerst irritierende Zusammenhang von Zivilrepublikanismus und Theorie des »gerechten Krieges« bei Walzer. Vgl. dazu Walzer 1982 und 2003.

der gemeinschaftlichen Praxis als solcher. Diese Variante des Republikanismus wird von Autoren wie Oliver Marchart, Chantal Mouffe oder Bonnie Honig vertreten, häufig im Anschluss an Hannah Arendt und Ernesto Laclau. Sehr verkürzt dargestellt werden mit Laclau (bzw. genauer Laclau/Mouffe 1985) soziale Verhältnisse so gedeutet, dass in ihnen hegemoniale Organisationen oder Äquivalenzen von Gütern und Handlungspositionen bzw. von deren Bedeutungen gestiftet werden oder existieren.⁸ Diese Hegemonien führen zur Entwicklung von Gegen-Hegemonien, d.h. sie eröffnen notwendigerweise Räume und Optionen für Gegen-Hegemonien, weshalb es letztlich zu politischen Kämpfen kommt, in denen sich verschiedene hegemoniale Ansprüche gegenüberstehen (Marchart 2005: 165-182). Die Demokratie ist eine Variante der Organisation dieser hegemonialen Kämpfe, in der die »Macht als leere Stelle« (Lefort/Gauchet 1990; Lefort 1990) dauerhaft unbesetzt und umstritten bleibt, womit die Gewalt oder die Notwendigkeit von Gewalt zur Durchsetzung einer jeweiligen Hegemonie teilweise zurückgedrängt werden kann, zugleich aber auch Grenzen für das Wirken jeweiliger Hegemonien bestehen.

Gegen die zuvor genannten zivilrepublikanischen Theorien (und auch gegen hegelianische Varianten des Marxismus) wird die Kontingenz jeweiliger Hegemonien betont, so dass es trotz vermeintlicher »Fort-schritte« keine gemeinschaftliche Praxis geben kann, in der »gerecht« über die *Gestalt* und das *Wirken* der Gemeinschaft befunden würde. Mit Carl Schmitt wird das Etablieren von Hegemonien bei allem Universalismus, der Hegemonien notwendig eigen ist, damit sie hegemonial anderes einbeziehen können, dezisionistisch gedeutet. Es gibt folglich ein Moment des Verfügens und Entscheidens, das nicht auf gezielte und rationale Erklärung, Kompromissbildung oder gar das Gemeinwohl zurückgeführt werden kann.⁹

Angeschlossen wird jedoch an den Gedanken, dass die gemeinschaftliche Praxis selbst Ausdruck normativ wünschenswerter Verhältnisse sein könnte: Mit Arendt wird der Mensch als wesentlich politisches Wesen mit dem Vermögen zum »neuen Anfangen« beschrieben. Die politische Praxis ist der Ort der Realisierung und Vervollkommenung dieses Wesens, so dass, unabhängig von der jeweiligen Gestalt einer sozialen Wirklichkeit, die Teilhabe am Prozess der Dezision, d.h. am politischen Kampf, als solche einen Wert hat, der letztlich größer ist als jede konkrete Gestalt, die die soziale Wirklichkeit annimmt. Der Liberalis-

8 Vgl. zu einer solchen Aufnahme der Hegemonietheorie u.a. Marchart 2005: 139-145.

9 Vgl. dazu die Diskussionen über den Zusammenhang von Hegemonie, Kontingenz und Universalität in Butler/Laclau/Žižek 2000.

mus wird daher nicht primär deswegen zurückgewiesen, weil er »schlechte« universalistische Prämissen wählt, sondern weil er meint, aus diesen Prämissen eine »Grundstruktur« ableiten zu können, die selbst (zumindest in ihren Grundprinzipien oder aber in ihren wesentlichen Resultaten) der politischen Praxis enthoben ist. Wenn aber die politische Praxis als solche die Grundlage für den normativ wünschenswerten Zustand ist, muss genau all dasjenige begrüßt werden, was die Praxis offen hält und sie verstetigt. Dies wird aber gerade nicht durch die Festlegung von Verfahren, Grundrechten o. Ä. erreicht und auf keinen Fall durch die Konzentration auf die Resultate einer politischen Ordnung, sondern vor allem durch die Radikalität der Demokratie, d.h. ihre interne permanente Transformation und Revision, die Ermöglichung selbst der beständigen Neufassung dessen, was Demokratie ausmacht.¹⁰

Der Republikanismus der Theorien »radikaler Demokratie« ist ein Republikanismus, der glaubt, auf jeden Begriff von Gemeinwohl verzichten zu können (wobei das »Gemeinwohl« in gewissem Maß durch den Universalismus in der hegemonialen Formation aufgefangen wird). Den Akteuren muss nicht einmal eine basale Tugendhaftigkeit in der Form der Bereitschaft zur Perspektivenübernahme unterstellt werden, sondern es reicht aus, wenn die Akteure ein »Interesse an der Politik« und am Fortgang ihrer radikal-demokratischen Existenzweise haben. Damit kann dieser Variante offensichtlich nicht mehr vorgeworfen werden, mit einer zu schwachen, harmonistischen Vorstellung von politischem Dissens zu operieren. Aber die reine Betonung des Dissenses oder des Austrags des Dissenses als Basis für eine Gemeinschaft ist ebenso wenig adäquat und überzeugend. Denn die Autoren vermögen jenseits der perfektionistischen Annahme, dass Menschen sich in der politischen Existenzform vervollkommen, nicht wirklich zu erklären, warum die Betroffenen sich auf die politische bzw. demokratische Auseinandersetzung einlassen sollten, wenn in keiner Weise klar ist, was sie dabei zu erwarten haben. Die Verlagerung der Bindungswirkung in den universalistischen oder universalisierenden Charakter der Hegemonien ist auf dem Hintergrund der gleichzeitigen Betonung der Kontingenz der jeweiligen hegemonialen Formationen kein hinreichendes Substitut.¹¹

Das gravierendere Problem der Theorien »radikaler Demokratie« ist jedoch die grundsätzliche Zurückweisung der Gerechtigkeitsperspektive: Bei aller Berechtigung der Vorbehalte gegenüber liberalen Gerechtig-

10 Dieser Gedanke bekommt einen klaren Ausdruck in Jacques Rancières Unterscheidung der Aufgaben von »Politik« und »Polizei« in Rancière 2002: 33-54. Vgl. dazu auch Niederberger 2004.

11 Vgl. zu den Schwierigkeiten dieser Gründung der Demokratie/Republik auf Dissens auch Niederberger 2006.

keitstheorien können doch Forderungen nach einer gerechteren Sozialordnung oder nach einem »fairen Wert der Freiheit« nicht einfach unter Verweis auf die Realisierung der höchsten menschlichen Vermögen im politischen Kampf abgewiesen werden – selbst wenn die Beobachtung richtig sein mag, dass wesentliche soziale Errungenschaften selten durch Theorien, sondern zumeist durch konkrete politische Kämpfe erstritten wurden. Insofern muss der Republikanismus der »radikalen Demokratie« weitere Annahmen machen, die plausibilisieren, warum auch die radikal Depravierten bereit sein sollten, sich auf die Kontingenz politischer Kämpfe einzulassen. Alex Demirović hat zu Recht im Vergleich von Arendt und Adorno darauf hingewiesen, dass die »Radikalität« vieler Positionen »radikaler Demokratie« im Anschluss an Arendt dadurch erkauft ist, dass die »soziale Frage« ausgeklammert wird und dementsprechend nicht mehr erörtert werden muss, welche Strukturen letztlich am effizientesten soziale Gerechtigkeit befördern (vgl. Demirović 2003). Ob die Radikalität allerdings dieselbe bleiben kann, wenn die soziale Gerechtigkeit weiterhin das Ziel ist, ist äußerst unklar.

Die Wiederbelebung des Republikanismus III: Selbstregierung ohne Selbst

Die derzeit meistdiskutierte Variante des Republikanismus setzt angesichts dieser fehlenden Überzeugungskraft des Politizismus auf eine andere Art der Reformulierung der Gerechtigkeitstheorie, als sie der Zivilrepublikanismus à la Miller und Walzer offeriert. Ausgangspunkt ist hierbei ein Herausstreichen der Tatsache, dass jeglicher Republikanismus in einer Theorie der Freiheit gründet, woraufhin die Frage aufgeworfen wird, wie die Freiheit genau zu verstehen ist, die in der »Republik« gesichert und realisiert werden sollte. Parallel zu Miller und Walzer wird die liberale Vorstellung von Freiheit als der ungehinderten Nutzung individueller Handlungsspielräume zurückgewiesen. Handeln bedeutet in den meisten Fällen Handeln *mit* anderen und viele Handlungsziele bzw. Interessen und Präferenzen von Handelnden führen, wie zuvor bereits festgehalten wurde, unmittelbar zu Erwartungen an andere bzw. richten sich auf eine Gemeinschaft als Ganze. Die Freiheit einer Person sollte daher, so Philip Pettit in seinem einflussreichen Buch *Republicanism*, in Begriffen der *Nicht-Beherrschung*, der *non-domination* bestimmt werden (vgl. Pettit 1997). Eine Person ist dann frei, d.h. wird dann nicht von anderen Personen oder Institutionen beherrscht, wenn sichergestellt ist, dass die Interferenzen in ihren Handlungsspielraum in ihrem Interesse sind bzw. ihre relevanten Interessen berücksichtigen

(wobei der englische Originalausdruck »tracks the relevant interests« präziser ist, da das deutsche »berücksichtigen« heißen kann, dass man auf etwas nur Rücksicht nimmt, wobei letztlich damit gemeint ist, dass die interferierende Handlung durch die gezielte Aufnahme der Interessen der weiteren Betroffenen generiert worden sein muss) (Petitt 1997: 184).

Pettit offeriert damit offensichtlich nochmals eine Variante der Prozeduralisierung des Gemeinwohls. Mit der liberalen Tradition – und d.h. insbesondere mit Kant – und gegen den Zivilrepublikanismus und die Theorien radikaler Demokratie hält er jedoch fest, dass es zur Sicherung der Freiheit grundsätzlich nicht hinreicht (und nicht nur nicht hinreichend sicher ist), wenn die Akteure wechselseitig auf ihre Tugendhaftigkeit bzw. auf eine gelingende soziale und politische Praxis setzen müssen. Freiheit wird durch die Existenz einer institutionellen Ordnung *konstituiert* (Petitt 1997: 106-109), in der sichergestellt ist, dass die Berücksichtigung der jeweiligen relevanten Interessen von betroffenen Personen notwendig und nicht abhängig ist von den jeweils kontingenten Motivationen derjenigen, die interagieren. Dieser Verweis auf die notwendige Existenz eines institutionellen Gefüges hat wiederum zwei Dimensionen, denn dieses Gefüge erfüllt einerseits die Aufgabe, den Handelnden selbst die Bedingungen ihrer Interaktion in gewissem Maß zu entziehen; es erfüllt diese Aufgabe aber andererseits nur dann legitim-erweise, wenn es in allen Aspekten der Ausführung dieser Aufgabe auch selbst nicht-beherrschend operiert. Ein Gedanke, den zunächst Jürgen Habermas in *Faktizität und Geltung* mit der »Gleichursprünglichkeit« von privater und öffentlicher Autonomie entwickelt hat (Habermas 1992: 135).

Das Interessante an dieser Integration liberaler Motive in die republikanische Theorie ist, dass sie es erlaubt, »liberale« Gerechtigkeitsforderungen (wie Grundrechte allgemeiner, politischer oder sozialer Natur) als ermöglichende und nicht einschränkende Implikationen eines republikanischen, d.h. nicht individualistischen oder gar atomistischen Freiheitsbegriffs zu rekonstruieren, womit das liberale Abwägen bzw. Gegenüberstellen von »rein individuellen« Freiheits- und »allgemeinvertäglichen« Gerechtigkeitsansprüchen zurückgewiesen werden kann. Gemeinschaftliches Deliberieren und Entscheiden über die Zulässigkeit und Wünschbarkeit von Handlungsoptionen und jeweiligen Handlungsräumen ist absolut erforderlich, da nur im Prozess einer kollektiven Selbstregierung kollektive Projekte und Ziele sowie individuelle Vorhaben, die kollektive Anschlusshandlungen erfordern, legitim und d.h. in nicht beherrschender Weise realisiert werden können. Zugleich wird dieser Verweis auf die politische Gemeinschaft jedoch nicht mehr so verstanden, als würde dies einen Raum eröffnen, in dem ein kollektiver

Autor sich konstituieren würde, der legitimerweise über sich selbst in seinen Teilen befinden könnte oder dürfte. Vielmehr wird die Gemeinschaft – in einer interessanten Parallele etwa zu den sozialontologischen Überlegungen von Jean-Luc Nancy (Nancy 1996) – als solche gedacht, die denjenigen notwendigerweise entzogen ist, die sie konstituieren. Es gibt keine Instanz, die für sich beanspruchen könnte, die Gemeinschaft letztgültig zu inkarnieren und folglich autoritativ darüber befinden dürfte, dass bestimmte Handlungen beherrschend sind oder nicht. Und insofern dürfen auch die Teilhabebedingungen bzw. Inklusionsvoraussetzungen im politischen Prozess oder im gemeinschaftlichen Handeln nicht zur Disposition stehen: Freiheit existiert erst im gemeinschaftlich abgestimmten und regulierten Handeln, aber der Modus bzw. die Voraussetzungen der Abstimmung und der Regulation sind der Gemeinschaft entzogen.¹²

Diese Variante des Republikanismus verbindet eine Sozialontologie mit normativen Konsequenzen und sie lässt sich in gewisser Weise als »Selbstregierung ohne Selbst« beschreiben. Das Selbst bleibt unklar und kann auch nur in seiner geschützten Unklarheit eine Voraussetzung für die Legitimität der Selbstregierung sein. Dissens wird somit nicht geleugnet oder einseitig aufgelöst, sondern in die Prämissen des Gemeinschaftsbegriffs verschoben. Die Gemeinschaft ist bei all ihrer Notwendigkeit für die Generierung von Strukturen und Entscheidungen, die legitimerweise Bindungskraft beanspruchen können sollen, unabgeschlossen und unerschließbar und dementsprechend in ihrer dynamischen Gestalt zu sichern. Die Betonung des Entzugs bzw. der notwendigen Entzogenheit der Bedingungen der politischen und gemeinschaftlichen Interaktion hat diesem Modell natürlich den Vorwurf eingebracht, letztlich ein »liberales« Modell zu sein – ein Vorwurf, den Pettit selbst in gewissem Maße befördert, indem er in jüngerer Zeit etwa die »Entpolitisierung der Demokratie« gefordert hat (Pettit 2004). Der Vorbehalt, der in der Kritik steckt, dass dieser »Republikanismus« eigentlich ein Liberalismus sei, ist jedoch nicht stichhaltig, denn wie zuvor angemerkt wurde, sind für den Republikanismus der Nicht-Beherrschung Pluralismus und Dissens weder bloßer Ausdruck möglicherweise illegitimer Partikularinteressen, noch sind sie einfach in einer unbeschränkten politischen Interaktion aufhebbar. Der Politik kommt der Vorrang zu, aber dieser Vorrang kann und darf ihr nur zukommen, wenn niemand auf diese Weise Gefahr läuft, sich der Willkür anderer auszusetzen. Dies ist kein egoistisches Beanspruchen eines individuellen Freiheitsraumes, sondern es ergibt

12 Vgl. zu einem republikanischen Konstitutionalismus, der sich daraus ergibt, auch Niederberger 2008.

sich aus dem Beherrschungspotential, das die Einrichtung einer Republik notwendig mit sich bringt.

Ausblick

Die Betrachtung der »klassischen« Strategien des Republikanismus sowie der Blick auf den kommunitaristischen Zivilrepublikanismus und die Theorien »radikaler Demokratie« haben gezeigt, dass der Republikanismus seine Explikation der Weise, in der die Republik, d.h. die politische Gemeinschaft, *konstitutiv* für Legitimität ist, präzisieren muss, wenn er weiterhin eine überzeugende Option bieten möchte. Es gibt ohne Zweifel sehr gute Gründe, den Liberalismus und andere politische Theorien und Philosophien dafür zu kritisieren, dass sie die Notwendigkeit realer politischer Auseinandersetzung bzw. faktischer kollektiver Einrichtungen leugnen und letztlich glauben, etwa aus einem Begriff der Person oder der Vernunft die Prinzipien oder gar die konkreten Gehalte politischer Maßnahmen ableiten zu können. Sowohl in normativer als auch in praktischer Hinsicht hängt die (legitime) Verbindlichkeit kollektiver Maßnahmen und Regelungen wesentlich von der Existenz politischer Institutionen und Strukturen sowie von der Möglichkeit ab, sich selbst in diesen Institutionen und Strukturen tatsächlich zur Geltung zu bringen.

Alle Versuche, eine politische Gemeinschaft oder eine bestimmte Ordnung derselben als in normativem Sinn alleine hinreichend für die Konstitution von Legitimität darzustellen, müssen jedoch ebenfalls als gescheitert gelten. Es ist unplausibel davon auszugehen, dass es je eine soziale Praxis geben könnte, von der als solcher aussagbar wäre, dass ihre Resultate bzw. Entscheidungen derart legitim und letztgültig seien, dass jede Opposition dagegen ein bloßes und daher berechtigterweise abzulehnendes Partikularinteresse zur Geltung brächte. Es ist nicht *utopisch*, eine solche Praxis zu erwarten, sondern sie lässt sich überhaupt nicht denken, da sie eine Sistierung der Dynamik sozialer Prozesse zugunsten der Überschaubarkeit der Inklusion von Bürgern wäre – eine Kritik, die im Übrigen schon Karl Marx gegen Georg Wilhelm Friedrich Hegel und dessen Vorschlag vorgebracht hat, den *citoyen* vom *bourgeois* zu trennen (Marx 1988). Die Perspektive der Theorien »radikaler Demokratie«, die Schwierigkeit der unabgeschlossenen Konstitution der Republik dadurch zu »lösen«, dass sie nicht gelöst wird, sondern als Charakteristikum der daher »radikalen« Demokratie präsentiert wird, ist möglicherweise utopisch, dann aber eine Utopie, die im wörtlichen Sinn »ortlos« ist. Sie bringt einen Optimismus auf den gelingenden Charakter

absolut offener »demokratischer Interaktionen« zum Ausdruck, der in keiner Weise kritisch gewendet werden kann, da jede kritische Wendung sich auf Ansprüche oder Standards berufen würde, die die Radikalität der »radikalen Demokratie« eigentlich nicht zu formulieren erlaubt. Ein solcher Optimismus mag politisch motivierend sein, normativ ist er unbegründet und in höchstem Maß fragwürdig.

Es ist daher überzeugender, die Unabgeschlossenheit der Konstitution der Republik selbst zu deren Konstitution im engeren Sinn zu machen, d.h. der Republik einzubeschreiben, dass sie durch ein Prinzip begründet ist, nämlich das Prinzip der Nicht-Beherrschung, das auch auf sie selbst Anwendung findet. Republikanische Verhältnisse existieren derart dann, wenn es keine legitime Freiheit vor deren Rückbindung an einen politischen Zusammenhang gibt, dieser politische Zusammenhang aber selbst Grenzen unterworfen ist, die einerseits die Rückbindung des politischen Zusammenhangs an reale Interessen und Präferenzen sicherstellen und andererseits gewährleisten, dass der Zusammenhang selbst bei ausschließlicher »Programmierung« durch einige betroffene Personen nicht andere unrechtmäßig beherrscht oder zur Beherrschung einiger durch andere dient. Diese Forderung nach einem republikanischen Konstitutionalismus ist offensichtlich zunächst selbst eine unterbestimmte Anforderung an politische Zusammenhänge. Sie verschiebt jedoch die Perspektive so, dass die Grundintuition zumindest des »neo-römischen« Republikanismus erhalten bleibt und zugleich die berechtigten Anliegen der Gerechtigkeitstheorie aufgegriffen werden können. Diese Stärke zählt sich besonders dann aus, wenn in der Perspektive eines »kosmopolitanen Republikanismus« nach der Begründung global »besserer« Verhältnisse gefragt wird.¹³ Während die genannten neuen Varianten des Republikanismus wie auch der klassische Republikanismus letztlich das Entstehen überschaubarer Kontexte absolut setzen und nur wenig zum Verhältnis zwischen den Republiken zu sagen haben, erlaubt es der republikanische Konstitutionalismus, eine interessante Theorie transnationaler Demokratie zu entwickeln. Und nur im Rahmen einer solchen Theorie lässt sich die Bestimmung der Bedingungen, unter denen Herrschaft legitim ausgeübt werden kann, abschließen.

13 Vgl. dazu ausführlicher Bohman 2001 und 2007 sowie Niederberger 2007.

Literatur

- Arendt, Hannah (1981): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München: Piper.
- Asmis, Elizabeth (2004): »The State as a Partnership: Cicero's Definition of *res publica* in his Work *On the State*«. In: *History of Political Thought* 25, S. 569-599.
- Bohman, James (2001): »Cosmopolitan Republicanism: Citizenship, Freedom and Global Political Authority«. In: *The Monist* 84, S. 3-21.
- Bohman, James (2007): *Democracy across Borders. From Dêmos to Dêmoi*, Cambridge/Mass.: MIT.
- Butler, Judith/Laclau, Ernesto/Žižek, Slavoj (2000): *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, London/New York: Verso.
- Demirović, Alex (2003): »Revolution und Freiheit. Zum Problem der radikalen Transformation bei Arendt und Adorno«. In: Dirk Auer/Lars Rensmann/Julia Schulze Wessel (Hg.): *Arendt und Adorno*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 260-285.
- Gutmann, Amy/Thompson, Dennis (1996): *Democracy and Disagreement*, Cambridge/Mass./London: Harvard University Press.
- Gutmann, Amy/Thompson, Dennis (2004): *Why Deliberative Democracy?*, Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- Habermas, Jürgen (1992): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2001): »Euroskepsis, Markteuropa oder Europa der (Welt-) Bürger«. In: ders.: *Zeit der Übergänge*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 85-103.
- Hirsch, Joachim (1995): *Der nationale Wettbewerbsstaat. Staat, Demokratie und Politik im globalen Kapitalismus*, Berlin/Amsterdam: ID Archiv.
- Honneth, Axel (Hg.) (1993): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt/M./New York: Campus.
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal (1985): *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, London, New York: Verso.
- Lefort, Claude/Gauchet, Marcel (1990): »Über die Demokratie: Das Politische und die Instituierung des Gesellschaftlichen«. In: Ulrich Rödel (Hg.): *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 89-122.

- Lefort, Claude: »Die Frage der Demokratie«. In: Ulrich Rödel (Hg.): *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 281-297.
- Manent, Pierre (2001): *Cours familial de philosophie politique*, Paris: Fayard.
- Marchart, Oliver (2005): *Neu beginnen. Hannah Arendt, die Revolution und die Globalisierung*, Wien: Turia & Kant.
- Marx, Karl (1988): »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie«. In: ders./Friedrich Engels: *Werke. Band 1 (MEW Band 1)*, Berlin: Dietz, S. 201-333.
- Maus, Ingeborg (1994): *Zur Aufklärung der Demokratietheorie. Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluß an Kant*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Miller, David (1995): *On Nationality*, Oxford: Oxford University Press.
- Miller, David (1999): *Principles of Social Justice*, Cambridge/Mass./London: Harvard University Press, S. 25-41.
- Miller, David (2001): »Nationale Selbstbestimmung und globale Gerechtigkeit«. In: Karl Graf Ballestrem (Hg.): *Internationale Gerechtigkeit*, Opladen: Leske + Budrich, S. 66-90.
- Moore, Margaret (2001): *The Ethics of Nationalism*, Oxford: Oxford University Press.
- Nancy, Jean-Luc (1996): *Être singulier pluriel*, Paris: Galilée.
- Niederberger, Andreas (2004): »Aufteilung(en) unter Gleichen – Zur Theorie der demokratischen Konstitution der Welt bei Jacques Rancière«. In: Oliver Flügel-Reinhard Heil/Andreas Hetzel (Hg.): *Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 129-145.
- Niederberger, Andreas (2006): »Integration und Legitimation durch Konflikt? Demokratietheorie und ihre Grundlegung im Spannungsfeld von Dissens und Konsens«. In: Reinhard Heil/Andreas Hetzel (Hg.): *Die unendliche Aufgabe. Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie*, Bielefeld: Transcript, S. 267-280.
- Niederberger, Andreas (2007): *Demokratie unter Bedingungen der Weltgesellschaft? Normative Grundlagen legitimer Herrschaft in einer globalen politischen Ordnung*, unveröffentlichtes Manuskript.
- Niederberger, Andreas (2008): »Konstitutionalismus und Globale Gerechtigkeit in der Theorie Transnationaler Demokratie«. In: Regina Kreide/Andreas Niederberger (Hg.): *Transnationale Verrechtlichung. Nationale Demokratien im Kontext globaler Politik*, Frankfurt/M./New York: Campus (im Druck).

- Nussbaum, Martha (2006): *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge/Mass.: Harvard University Press, S. 28-34.
- Pettit, Philip (1997): *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford: Oxford University Press, S. 51-79.
- Pettit, Philip (2004): »Depoliticizing Democracy«. In: *Ratio Juris* 17, S. 52-65.
- Rancière, Jacques (2002): *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Rawls, John (1992): *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Richardson, Henry S. (1997): »Democratic Intentions«. In: James Bohman/William Rehg (Hg.): *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, Cambridge/Mass. 1997: MIT, S. 349-382.
- Richardson, Henry S. (2002): *Democratic Autonomy. Public Reasoning About the Ends of Policy*, Oxford: Oxford University Press, S. 162-176.
- Rousseau, Jean-Jacques (1986): *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*, Stuttgart: Reclam.
- Schmitt, Carl (1996): *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. 6. Aufl., Berlin: Duncker & Humblot.
- Silvers, Anita/Francis, Leslie Pickering (2005): »Justice Through Trust: Disability and the ›Outlier Problem‹ in Social Contract Theory«. In: *Ethics* 116, S. 40-76.
- Tamir, Yael (1993): *Liberal Nationalism*, Princeton: Princeton University Press.
- Walzer, Michael (1982): *Gibt es den gerechten Krieg?*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- Walzer, Michael (1992): *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*, Frankfurt/M./New York: Campus.
- Walzer, Michael (2003): *Erklärte Kriege – Kriegserklärungen. Essays*, Hamburg: Europäische Verlagsanstalt.

Eine »undarstellbare« globale Gemeinschaft? Reflexionen über Nancy¹

FRED DALLMAYR

Le rendez-vous du donner et du recevoir
Léopold-Sédar Senghor

Alles ist eine Frage des Blickwinkels. Aus ausreichender Entfernung gesehen – etwa aus der eines Raumschiffs in der Erdumlaufbahn – wirkt die Erde wie eine sanft gewölbte Kugel ohne grobe Kanten oder Risse. Bei näherem Hinsehen geht diese Gleichmäßigkeit jedoch rasch in einen Anblick gewaltiger Unterschiede über: von Bergen und Ebenen, Wäldern und Wüsten, Ozeanen und dem Festland. In ähnlicher Weise scheint die Menschheit – von den Höhen der spekulativen Metaphysik aus betrachtet, eine erfreuliche Einheit darzustellen, die in einer gemeinsamen »menschlichen Natur« verankert sein mag. Allerdings wird auch diese angenehme Perspektive durch die heftigen Auseinandersetzungen und Unruhen der Menschheitsgeschichte gestört. Unlängst hat Samuel Huntington in einem kontrovers diskutierten Aufsatz auf ein neues Stadium politischer Konflikte aufmerksam gemacht, Konflikte, die auf breiter oder globaler Ebene stattfinden: den sich abzeichnenden »Kampf der

1 Übersetzt von Henrike Lichtenberg. Zuerst veröffentlicht unter »An ›inoperative global community? Reflections on Nancy«, in Dallmayr 1997 und 1998. Die Übersetzung von »inoperative« zu »undarstellbar« trägt der deutschen Ausgabe von Jean-Luc Nancys Buch *La communauté désouverée* (Nancy 1985) Rechnung, deutsch: *Die undarstellbare Gemeinschaft* (Nancy 1988), engl.: *The Inoperative Community* (Nancy 1991). Zu den Schwierigkeiten, die sich aus der Übersetzung von *désouverée* ergeben, siehe auch Jean-Luc Nancys Vorwort zur deutschen Ausgabe.

Kulturen«. ² Der Essay war aus mehreren Gründen verblüffend und provokant, ganz besonders aber durch den Zeitpunkt seines Erscheinens gleich nach dem Ende des Kalten Krieges. In einer Zeit, in der die Öffnung des Eisernen Vorhangs Visionen von einer globalen »Weltordnung« (größtenteils unter der Schirmherrschaft einer neuen *pax Americana*) hervorrief, machte Huntington die allgemeine Euphorie zunichte, indem er auf tiefgreifende Brüche hinwies. Laut Huntington haben sich die politischen Fronten im Laufe der letzten Jahrhunderte verschoben. Während man zu Beginn der Moderne (nach dem Westfälischen Frieden) Zeuge von Rivalitäten zwischen Fürstentümern wurde, leitete die Französische Revolution eine neue Phase verschärfter Kämpfe ein, Kämpfe zwischen Nationen oder Nationalstaaten. Nach der Russischen Revolution ging diese Phase ihrerseits in einen ideologischen Wettkampf über – hauptsächlich zwischen liberaler Demokratie und Kommunismus. Dieser Wettstreit war es, der den Kalten Krieg entfacht hatte. Nach dem Ende dieser Ära erscheint, so Huntington, ein völlig neues Konfliktschema am Horizont: An die Stelle ideologischer oder ökonomischer Motive treten nun kulturelle oder »zivilisatorische«. Obwohl die Nationalstaaten weiterhin weltweit ihre Macht ausüben, wird die Weltpolitik vom »Kampf der Kulturen« bestimmt werden: »Die Bruchlinien zwischen den Kulturen werden die Frontlinien der Zukunft sein« (Huntington 1993a: 22f.).

Der von Huntington dargestellte Konflikt mag in seiner scharfen Akzentuierung überzogen wirken. Nichtsdestotrotz verdienen einige seiner Grundzüge erhöhte Aufmerksamkeit. Huntington hat der Weltpolitik bewußt die eurozentrischen (oder west-zentrierten) Scheuklappen abgenommen. Bis zum Ende des Kalten Krieges, schreibt er, wurde die internationale Politik von Konflikten zwischen westlichen Staaten, Nationen oder Ideologien überschattet; insofern waren die internationalen Konflikte im großen und ganzen Konflikte »innerhalb der westlichen Kultur« oder, in gewissem Sinne, »westliche Bürgerkriege«. Im Unterschied dazu bewegt sich die internationale Politik heutzutage zum ersten Mal aus ihrer »westlichen Phase« heraus. Ihr Hauptaugenmerk ist nun das »Wechselspiel von westlichen und nicht-westlichen Kulturen«. Während die nicht-westlichen Völker und Regierungen zuvor stets auf den Status

2 Samuel P. Huntingtons Artikel erschien zuerst in der Zeitschrift *Foreign Affairs* (Huntington 1993a). Auf deutsch wurde nur eine erheblich gekürzte Fassung publiziert, in: *Die Zeit* (Huntington 1993c). In Buchform präsentierte Huntington seine Thesen drei Jahre später (Huntington 2002). Dallmayrs Zitate stammen ausschließlich aus Huntington 1993a und werden, wenn möglich, aus der Buchfassung übernommen, ansonsten aber neu übersetzt [H.L.].

von »Objekten der Geschichte« reduziert wurden, meist dadurch, daß sie Opfer des westlichen Kolonialismus waren, treten sie jetzt selbst als »Gestalter der Geschichte« auf die Weltbühne. Ein damit einhergehendes und eventuell noch wichtigeres Merkmal ist eine weitere Übertretung des herkömmlichen Paradigmas internationaler Politik: Es ist die Verschiebung von der Ebene des Staates oder anderer Gesellschaftsformen als Handlungsträger hin zur Ebene der Kulturen, die als umfassende Bedeutungsmuster verstanden werden, welche das Leben der einfachen Leute (und nicht nur der herrschenden Eliten) in ihrem jeweiligen Kontext bestimmen. Mit einem Auge auf die post-Wittgensteinsche sprachkritische Wende (bzw. auf Sprachspiele als Lebensform) definiert Huntington Kultur als die »höchste kulturelle Gruppierung von Menschen und die allgemeinste Ebene kultureller Identität des Menschen«. Sie definiere sich sowohl durch »gemeinsame objektive Elemente wie Sprache, Geschichte, Religion, Sitten, Institutionen, als auch durch die subjektive Identifikation der Menschen mit ihr«. Wie er feststellt – oder einräumt –, sind solche Kulturen keine festen oder historisch unveränderlichen Einheiten; ganz im Gegenteil: Oft mischen oder überschneiden sie sich, oder sie werden umgestaltet. Trotz solcher fließender Übergänge hält er Kulturen für »sinnvolle Einheiten« im globalen Feld, und, »wenn die Grenzlinien zwischen ihnen auch selten scharf gezogen sind, so sind sie doch vorhanden« (Huntington 1993a: 23f.; vgl. Huntington 2002: 54).

Indem er sich auf kulturelle Bedeutungsmuster konzentriert, verschiebt Huntington den Schwerpunkt von den Strukturen wetteifernder Eliten – der traditionellen zwischenstaatlichen Anarchie – in den Bereich konkreter Erfahrung persönlicher Alltagswelten. Um es in der nützlichen Terminologie Hedley Bulls zu formulieren: Der Schwerpunkt wird von der herkömmlichen internationalen »Staatengemeinschaft« auf die neu entstehende »Weltgemeinschaft« verschoben (siehe Bull 1979 und 1984). Sicherlich kann die Wandlung zur Weltgemeinschaft (bzw. dem, was manchmal »globales Dorf« genannt wird) nicht allein Huntington zugeschrieben werden. Wie ich später zeigen werde, ist der gleiche Wandel auch von anderen beschrieben worden und dies oft überzeugender und umsichtiger. Aber es geht hier nicht um Originalität. Trotz einiger Nachteile denke ich, daß Huntingtons Aufsatz nicht nur wegen seines dramatischen Flairs hervorsteicht, sondern auch wegen des hohen Ansehens, das Huntington im Bereich der Internationalen Beziehungen genießt. Hinter seiner These verbirgt sich allerdings eine Frage, der in der Fachliteratur bisher recht wenig Aufmerksamkeit geschenkt wurde: Es ist die Frage nach der konkreten Gestalt der neuen Weltgemeinschaft oder »Völkerfamilie«.

Insofern man Weltpolitik und Landespolitik miteinander vergleichen kann, treten mehrere Alternativen hervor. Wird die Weltgemeinschaft, könnte man zum Beispiel fragen, aus einer Mischung autonomer Individuen und sozialer Gruppierungen (wie in Tönnies' Modell von *Gesellschaft*) bestehen? Oder wird sich eher eine eng verknüpfte *Gemeinschaft* bilden, die durch gleiche Ansichten und Bräuche zusammengehalten wird? In der westlichen politischen Theorie wurde diese Gegenüberstellung unlängst eingehend – wenn nicht erschöpfend – anhand der Begriffe »Liberalismus« (oder liberaler Universalismus) und »Kommunitarismus« diskutiert (siehe Avineri 1992 und Rasmussen 1990). Ich möchte mich auf eine andere Möglichkeit bzw. ein anderes Konzept des Zusammenlebens konzentrieren, ein Konzept, in dem »Unterschiedlichkeit« [*»difference«*] eine entscheidende Rolle spielt, die Idee einer »undarstellbaren Gemeinschaft« wie Jean-Luc Nancy sie genannt hat. Im folgenden werde ich zunächst Nancys Theorie zusammenfassen, um sie von konkurrierenden, konventionellen Sichtweisen abzusetzen. Anschließend werde ich einige Schlußfolgerungen ziehen, die die Analyse der Weltpolitik betreffen, indem ich mich auf einige neu erscheinende Ansätze aus diesem Bereich berufe. Schließlich werde ich auf einige normative Auswirkungen verweisen, die ein »undarstellbares« oder »nicht-werkendes« Modell globaler transkultureller Begegnungen mit sich bringt.

I

Jean-Luc Nancys *La communauté désœuvrée* erschien 1986 in einem intellektuellen Klima, das unter anderem mit den Theorien von Heidegger, Derrida, Foucault und Bataille gesättigt war. Scharfsinnig erfaßte Nancys Buch alle großen Themenbereiche, die die kontinentale Philosophie beschäftigten und dachte auf neuartige Weise über sie nach: das Ende der traditionellen Metaphysik, die Dezentrierung des Subjekts (oder des *cogito*), die linguistische Wende, die ein gewaltiges Reservoir einzelner Sprechakte hervorrief, und, vor allem, die Vorstellung des menschlichen Daseins als einer »ek-statischen« Seinsform (im Sinne Heideggers: Dasein als selbst-transzendierend). Aus politischer Sicht erschien Nancys Buch in einer Zeit fundamentaler globaler Veränderungen: des allmählichen Zerfalls des »offiziellen« (oder stalinistischen) Kommunismus, das nahende Ende des Kalten Krieges und die weltweite Ausbreitung eines selbstsicheren Neoliberalismus, der darauf erpicht war, das öffentliche Leben mit Marktwirtschaft und privatem Eigeninteresse zu überfluten. Vor diesem Hintergrund erhielt Nancys Buch seinen be-

sonderen und sogar mutigen provokanten Rahmen – einen Rahmen, der sich schon in seinem schwer zu übersetzenden Titel abzeichnete.³ Obwohl Nancy den Konkurs des offiziellen Kommunismus und aller Formen von reglementiertem Kommunitarismus anerkannte, war er nicht dazu bereit, einen radikal aufgemotzten Individualismus zu billigen, der nichts weiter bringen würde, als das alte metaphysische »Subjekt« wiederzubeleben. Indem sich die Analyse auf Heidegger und die poststrukturalistischen Autoren stützte, machte sie erneut den Vorrang des »Politischen« vor dem Wirtschaftlichen (und Technologischen) geltend, d.h. die Überlegenheit einer Gesellschaft, die als Plattform gemeinsamen demokratischen Handelns verstanden wird. In dieser Beziehung hat *La communauté désœuvrée* die Idee der »Gemeinschaft« nochmals bekräftigt. Allerdings handelt es sich um eine Gemeinschaft ohne Substanz – ohne Kommunion oder Kommunismus – und, in diesem Sinne, um eine »nicht-werkende« oder »nicht-operative« Gemeinschaft, die sich instrumenteller Kontrolle entzieht.

Die Hintergründe des globalen Wandels kommen im Eröffnungskapitel von Nancys Buch eingehend und deutlich zur Sprache. Mit Bezug auf den krebsartigen Zerfall, der die Sowjetmacht und ihre Satellitenstaaten befallen hatte, werden in diesem Kapitel die Auswirkungen dieses Zerfalls auf die politische Theorie im allgemeinen und auf das Konzept der Gemeinschaft im besonderen erwogen. Die »bedeutendste und wohl schmerzlichste« Erfahrung unserer Zeit, lesen wir dort, ist »das Zeugnis der Auflösung, des Zerfalls oder der Erschütterung der Gemeinschaft« (Nancy 1988: 11), ein Zerfall, der vom Niedergang des Kommunismus nicht zu trennen ist. In Nancys Darstellung war der Kommunismus bzw. sein Vorhaben nicht einfach mit Korruption gleichzusetzen. Der Begriff deutete eher das Verlangen an, eine Bedeutung von Gemeinschaft wiederzuentdecken, die »jenseits der sozialen Unterschiede, jenseits der Unterjochung unter eine techno-politische Herrschaft« läge, und »folglich auch jenseits der Beschneidung der Freiheit, der Verkümmern der Rede oder dem Schwinden des einfachen Glücks, was eben geschieht, sobald dies alles dem Gesetz der Privatisierung unterworfen wird« (Nancy 1988: 11). Trotz einiger ausgleichender Momente hatte der Kommunismus als politischer Apparat allerdings von Anfang an einen grundlegenden, ja sogar einen metaphysischen Fehler: die Tendenz, alles auf Produktion, Lenkung und effiziente Kontrolle zu reduzieren. Einmal abgesehen von den despotischen oder korrupten Tendenzen sei-

3 Die erste Fassung von *La communauté désœuvrée* erschien 1983 in der Zeitschrift *Aléa* und bildete die unmittelbare Vorlage für Maurice Blanchots *Die uneingestehbare Gemeinschaft* (Blanchot 2007), franz.: *La communauté inavouable* (Blanchot 1983).

ner Führung, schreibt Nancy, war es »die Grundlage des kommunistischen Ideals selbst, [die] letztlich in äußerst problematischem Licht erscheint«, nämlich »der als Produzent definierte Mensch« und vor allem der Mensch, »der grundsätzlich als Produzent seines eigenen Wesens in Gestalt seiner Arbeit oder seiner Werke verstanden wird« (Nancy 1988: 13). Im Namen von Produktion und operativer Kontrolle wurde die Gemeinschaft selbst als ein konstruiertes oder operatives Ziel verstanden, ein Ziel, das dadurch erreicht wurde, daß die Menschen »wesensmäßig ihre eigene Wesenheit als ihr Werk herstellen und darüber hinaus genau diese Wesenheit *als Gemeinschaft* herstellen« (Nancy 1988: 13f.). Was diese Betonung auf Lenkung oder Management umging oder ignorierte, war der Aspekt der exzessiven oder ekstatischen Selbstüberschreitung – eine Unterlassung, die den »totalitären« oder zwingend »immanentistischen« Charakter des Kommunismus weitgehend erklärt:

»Nun bildet aber gerade die Immanenz im Verhältnis des Menschen zum Menschen oder anders gesagt, gerade *der Mensch* überhaupt als das immanente Wesen par excellence, den Stein des Anstoßes für ein Denken der Gemeinschaft. [...] 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 [der Gemeinschaft] oder vielmehr bieten sie es dar, exponieren und realisieren es. Hier wird es ins Werk gesetzt; hier ist es Ergebnis seines eigenen Wirkens geworden. Genau dies haben wir »Totalitarismus« genannt, vielleicht spräche man besser von »Immanentismus«« (Nancy 1988: 14f.).⁴

Dieser dem Kommunismus innewohnende Fehler taucht auch bei anderen, weniger radikalen Formen »kommunitaristischer« Politik auf, so in den unorthodoxen links-gerichteten Varianten des hegelianischen Marxismus. Gleich ihrem sowjetischen Pendant sind auch diese Formen »überholt«. Was die Lücke, die der Kommunismus/Kommunitarismus hinterlassen hat, nun füllt, ist ein neoliberaler Individualismus, ein veraltetes Erzeugnis der modernen westlichen Politik. Nancy verurteilt diesen Glauben an den Individualismus auf das Schärfste: »Manche sehen in der Erfindung und der Kultivierung der Idee des Individuums, ja in seinem Kult, jenes unübertreffliche Privileg, dank dessen Europa der Welt doch schon den einzig möglichen Weg aus der Tyrannei gewiesen und die Norm gesetzt habe, an der alle kollektiven oder gemeinschaftlichen Unternehmungen zu messen wären« (Nancy 1988: 15). Für Nancy dagegen ist das Individuum nur ein »Rückstand« oder »Überbleibsel« der

4 Eine durchaus vergleichbare Analyse hat Claude Lefort vorgelegt (Lefort 1988). Vgl. auch Arendt 1995.

aufgelösten Gemeinschaft; in seiner atomistischen »Unteilbarkeit« erweist es sich nur als »das abstrakte Ergebnis einer Zerlegung«. Viel entscheidender ist jedoch, daß das Individuum so, wie die totalisierende Gemeinschaft, »immanentistische« Züge aufweist. Nun ist es das unabhängige und »absolut losgelöste« Subjekt, das als »Ursprung und Gewißheit« betrachtet wird (Nancy 1988: 15). Was vom atomistischen Individualismus nicht abgeleitet oder extrapoliert werden kann, ist die Idee einer sozialen Welt, also jeglicher Sinn eines »Clinamen«, d.h. »einer Neigung oder einer Zuneigung des einen für den anderen, [einer Anziehung des einen durch den anderen, eines gegenseitigen Hingezogen-seins].« Dieses Manko ist das traditionelle Defizit moderner Individualismus-Theorien, und es führt sich in neuerer, existentialistischer und neo-liberalistischer Gestalt fort. Wie Nancy spitz bemerkt: »Der »Personalismus«, oder auch Sartre, haben nichts anderes zustandegebracht, als das allerklassischste Individuum-Subjekt in eine moralische oder soziologische Hülle zu stecken«; obwohl sie ausgiebig über die Situation des Subjekts gesprochen haben, »haben [sie] die Beugung des Individuums, außerhalb seiner selbst, an jenem Rand, der die Grenze des Gemeinsam-Seins darstellt, unterlassen« (Nancy 1988: 16).

Wie jede andere Art des Immanentismus ist der autonome Individualismus nicht nur erdrückend, er ist auch paradox und widerspricht sich letztendlich selbst: Denn um sich als Individuum erkennen zu können, bedarf es der Abgrenzung vom anderen. »Um absolut allein zu sein, genügt es nicht, daß ich es bin«, bemerkt Nancy, »es ist vielmehr darüber hinaus notwendig, daß allein ich allein bin. Genau dies ist aber widersprüchlich« (Nancy 1988: 17). Daher bricht und untergräbt die Logik der absoluten Autarkie/Autonomie diese Bastion dadurch, daß sie es in eine Beziehung setzt, die sie selbst ablehnt und »sprengt« und sie zugleich »von Innen und Außen« zerreißt (Nancy 1988: 17). Die absolute Eigenständigkeit der Individuen ist also zugunsten einer Beziehung gebrochen (die selbst nicht verabsolutiert werden kann): Diese Beziehung ist »nichts anderes als das, was die Autarkie der absoluten Immanenz in ihrem Prinzip – und am Ort ihrer Eingrenzung oder an ihrer Grenze – auflöst« (Nancy 1988: 17). Auf philosophisch bahnbrechende Art hatte schon Heideggers Begriff des »In-der-Welt-Seins« auf solch eine (nicht-absolute und nicht-dialektische) Beziehung hingewiesen, und auch sein Entwurf des Daseins als »ekstatische« Überschreitung zum »Sein« und zu(m) Anderen. Wie Nancy scharfsinnig bemerkt, war das Sein für Heidegger weder ein Ding noch ein Begriff noch ein totalisierendes Wesen, sondern eher das Sinnbild einer differenzierenden Beziehung, die jede Art von Abkapselung sprengt. Genau genommen, führt Nancy aus, »gelangt das Sein »selbst« schließlich dazu, sich als Bezie-

hung zu bestimmen, als Nicht-Absolutheit, und wenn man so will – zumindest versuche ich dies zu sagen – als Gemeinschaft« (Nancy 1988: 20). Ab diesem Punkt sollte klar sein, daß der Gemeinschaftsbegriff von Nancy weit entfernt ist von einer kompakten oder totalitären Variante des Kommunismus/Kommunitarismus; ganz im Gegenteil basiert seine relationale Eigenschaft gerade auf dem Aufbrechen oder dem ekstatischen Überschreiten der Kompaktheit. In seinen eigenen Worten ist Ekstase »die ›absolute‹ Unmöglichkeit der vollendeten Immanenz« und folglich »die Unmöglichkeit einer Individualität im strengen Sinn wie auch die einer reinen kollektiven Totalität« (Nancy 1988: 20). Die Herausforderung, die diese Aussicht stellt, ist die schwierige Aufgabe, Gemeinschaft und Ekstase als untrennbar miteinander verbunden zu verstehen – auf eine Weise, die die operative Lenkung einer Gemeinschaft sprengt. Auf einen Nenner gebracht kann Gemeinschaft hier beschrieben werden als »das Ekstatisch-Sein des Seins selbst« (Nancy 1988: 21).⁵

In Nancys Darstellung bedeutet Gemeinschaft nicht einfach eine empirische Gegebenheit oder etwas Vorhandenes. Sie ist eher ein Beginn oder eine Berufung oder etwas zu Erwartendes. Vor allen Dingen ist sie nicht das Sinnbild einer primitiven Vergangenheit oder eines goldenen Zeitalters, das es wiederzugewinnen gilt – so wie es sich einige kommunitaristische Visionäre vorstellen. Nancy urteilt streng über Sehnsüchte nach einer verlorenen Unschuld. Nach seiner Darstellung war einer der bedeutendsten modernen Fürsprecher solcher Sehnsüchte Rousseau, der vielleicht stärker als andere, die moderne Gesellschaft als ein Ergebnis vom »Verlust oder als Verfall einer gemeinschaftlichen (und kommunikativen) Vertrautheit« wahrnahm (Nancy 1988: 26). Allerdings waren rückblickende Träume schon immer ein wesentlicher Bestandteil des westlichen Selbstverständnisses oder des historischen Bewußtseins. »In jedem einzelnen Augenblick seiner Geschichte«, lesen wir, hat sich

5 Weite Teile des Kapitels bilden eine Art kritischen Kommentar zu Georges Bataille, dessen Position, wie Nancy zeigt, präzise zwischen den Polen Ekstase und Gemeinschaft verläuft. Nancy vermerkt: »Gleichwohl blieb Bataille selbst zwischen den beiden Polen von Ekstase und Gemeinschaft sozusagen in der Schwebe«. Während die Ekstase »mit dem faschistischen Orgasmus« verbunden blieb, war Gemeinschaft »für ihn aufs engste mit der Idee des Kommunismus verknüpft.« Ergebnis dieses Konflikts war, daß »die Gemeinschaft [...] sich also der Ekstase« verweigert; »die Ekstase zieht sich aus der Gemeinschaft zurück«. Letztlich war Bataille allein in der Lage, »dem ›unermesslichen Scheitern‹ der militärischen, religiösen und politischen Geschichte nur eine subjektive Souveränität der Liebenden und des Künstlers entgegenzusetzen – das heißt eben: nur die besonderen ›heterogenen‹ Zustände von Verückung, die der ›homogenen‹ Ordnung der Gesellschaft lediglich abgezwungen werden und nicht mit ihnen kommunizieren« (Nancy 1988 47ff.).

der Westen »schon immer der Sehnsucht nach einer noch archaischeren, einer verschollenen Gemeinschaft hingegeben und den Verlust von familiärer Vertrautheit und Brüderlichkeit, des Zusammenlebens überhaupt, beklagt« (Nancy 1988: 28). Unabhängig vom konkreten Charakter dieses Traumes: »Die verlorene oder zerbrochene Gemeinschaft kann auf verschiedenste Weise, mit allen möglichen Paradigmen illustriert werden: die natürliche Familie, die attische Polis, die römische Republik, die urchristliche Gemeinde, Korporationen, Gemeinden oder Bruderschaften – immer geht es«, so Nancy,

»um ein verlorenes Zeitalter, in dem die Gemeinschaft sich noch aus engen, harmonischen und unzerreißbaren Banden knüpfte und in dem sie in ihren Institutionen, Riten und Symbolen vor allem sich selbst das Schauspiel, ja sogar die lebendige Darbietung ihrer eigenen Einheit, der ihr immanenten Vertrautheit und Autonomie offenbarte. Im Unterschied zur Gesellschaft (die einfach ein Zusammenschluß oder eine Verteilung von Kräften und Bedürfnissen ist) [...], ist die Gemeinschaft nicht allein das vertraute Kommunizieren und die enge Verbindung ihrer Mitglieder untereinander, sondern auch das organische Einswerden ihrer selbst mit ihrem Wesen« (Nancy 1988: 27).

An dieser Stelle korrigiert Nancy den Entwicklungsverlauf von Gemeinschaft und Gesellschaft, wie ihn Tönnies und andere beschreiben. »Die *Gesellschaft*«, behauptet Nancy mit Nachdruck, »und mit ihr Staat, Industrie und Kapital tauchten nicht auf, um eine bereits bestehende *Gemeinschaft* aufzulösen« (Nancy 1988: 30). Was das Entwicklungsschemata dieser Art erklärt, oder erklären könnte, ist das (strategische) Verlangen heutiger Generationen, ihre eigenen Sehnsüchte der Vergangenheit überzustülpen (obwohl sie widerspenstig bleibt). In dieser Hinsicht könnte der moderne Kommunitarismus vielleicht tatsächlich »nichts anderes als eine späte Erfindung« sein. Im Gegensatz dazu ist die Gemeinschaft, so Nancy, keinesfalls das, »was die Gesellschaft zerbrochen oder verloren hätte«, sondern sie ist das, »was uns zustößt [...], was uns also von der Gesellschaft *ausgehend* zustößt« (Nancy 1988: 31).⁶

- 6 In Nancys Perspektive stellen vergangene Gesellschaften ein Gefüge dar, das viel zu komplex und verschieden ist, als daß es durch den Begriff der Gemeinschaft erfaßt werden könnte. »Sicherlich wäre es genauer und würde mit jenem Hin-und-Her der ethnologischen Interpretationen, all diesen Ursprungsphantasien oder Trugbildern eines verlorenen ›Einst‹ aufräumen; zu behaupten, daß die Gesellschaft – die ›Sozietät‹, der trennende Zusammenschluß von Kräften, Bedürfnissen und Zeichen – an die Stelle von etwas getreten ist, wofür wir weder einen Namen noch einen Begriff haben; dieses etwas ging aus einer viel weitreichenderen Kommunikation (aus einer Verbindung zu den Göttern, dem Kosmos, den Tieren, den Toten, den unbekannten Wesen) hervor, als sie im Rahmen des sozialen

Das »Zustoßen«, auf das sich Nancy hier beruft, gleicht nicht etwa einem externen Geschick oder unabänderlichen Schicksal; stattdessen erfordert es ein korrektes menschliches Entgegenkommen oder Verantwortungsbewußtsein: vornehmlich die Bereitschaft, die Bedeutung der Gemeinschaft neu zu überdenken und ihre »drängende und vielleicht noch immer *unerhörte* Forderung« im Blick zu behalten (Nancy 1988: 52). Überdenken bedeutet hier Neuland zu betreten und die gewohnten Schemata von Kommunismus/Kommunitarismus und Individualismus außen zu lassen. Besonders dringlich ist die Ablösung der völlig eigenständigen Individualität durch den Begriff der »Singularität« oder des einzigartigen Menschen. Für Nancy steht Singularität im Gegensatz »zur Struktur der Individualität«: Sie »ereignet sich nicht in der Ordnung der Atome, diesen identifizierbaren, wenn nicht sogar identischen Identitäten, sondern auf der Ebene des *clinamen*, das selbst nicht identifiziert werden kann. Sie ist mit der Ekstase im Bunde« (Nancy 1988: 21f.). Der einzelne Mensch ist in Nancys Darstellung ein endliches Wesen, das in seiner Begrenztheit der Sterblichkeit sowie dem überschreitenden Eingriff des anderen ausgesetzt ist. »Ganz offensichtlich vermochte die Thematik der Individuation«, stellt Nancy fest, »wie sie von einer bestimmten Richtung der Romantik aus bei Schopenhauer und Nietzsche rezipiert wurde, die Singularität nicht in den Blick zu bekommen, obwohl sie jener doch nicht so fern stand.« Während die Individuation in sich geschlossene Entitäten aus einem formlosen Hintergrund herauslöst, geht die Singularität »aus nichts *hervor*«, da sie »kein Werk, das Ergebnis eines Wirkens« ist (das »Singularisierung« genannt werden könnte). In seiner Endlichkeit erhebt sich »ein singuläres Seiendes [...] nicht und erichtet sich nicht auf dem Grund einer wirren, chaotischen Identität der Wesen, noch auf dem Grund ihrer einheitsstiftenden Auferstehung, auch nicht auf dem Grund eines Werdens oder eines Willens« (Nancy 1988: 61f.). Statt dessen treten singuläre Seiende von Anfang an gemeinsam auf; so daß sie in ihrer Endlichkeit »zusammen-erscheinen«. ⁷ In Nancys Worten:

Bandes möglich wäre, und beruhte gleichzeitig auf einer noch weitaus radikaleren und vielfältigeren Gliederung eben dieser Beziehung, was häufig viel gravierendere Auswirkungen [...] hatte, als wir es von einem Minimum an Gemeinschaftlichkeit im Rahmen des sozialen Bandes erwarten würden. Die Gesellschaft ist nicht aus dem Zusammenbruch einer Gemeinschaft entstanden« (Nancy 1988: 30f.).

- 7 »daß die Endlichkeit zusammen-erscheint und nur zusammen-erscheinen kann« (Nancy 1988: 64). »comparaitre« wird hier als »zusammen-erscheinen« übersetzt, »comparution« mit »Komparenz«.

»Ein singuläres Wesen *erscheint* als die Endlichkeit selbst: nämlich am Ende (oder am Anfang), im Berühren der Haut (oder der Seele) eines anderen singulären Wesens, an den äußersten Grenzen *derselben* Singularität, die als solche stets eine *andere*, stets mit-geteilt, stets exponiert ist. [...] Gemeinschaft bedeutet folglich, daß es kein singuläres Wesen ohne ein anderes singuläres Wesen gibt, daß also etwas existiert, was man mit einem etwas unglücklich gewählten Ausdruck als ursprüngliche oder ontologische »Sozialität« bezeichnen könnte, eine Sozialität also, die ihrem Wesen nach weit über die Idee eines Gesellschaftlich-Sein des Menschen hinausreicht (das *zoon politikon* erscheint in Bezug auf diese Gemeinschaft als sekundär)« (Nancy 1988: 62f.).

Bei dieser originären Sozialität handelt es sich weder um Zusammen-schlüsse noch um Ausgrenzungen, sondern um eine Art von »Kommunikation«, die sich stark vom reinen Informations- oder Mitteilungsaustausch unterscheidet. Im Gegensatz zu technischen Informationstheorien und Theorien über kommunikative Interaktion verortet Nancy Kommunikation auf einer ursprünglicheren Ebene, auf der eine Verschiebung, ein »Auseinander« stattfindet. »Die Kommunikation besteht zuallererst in dieser Mit-Teilung und dieser Komparenz der Endlichkeit: das heißt in diesem Auseinander und diesem gegenseitigen Anrufen, die sich so als konstitutiv für das Gemeinsam-Sein erweisen – und zwar insofern als dieses kein gemeinsames Sein ist« (Nancy 1988: 64). An diesem Punkt wendet sich Nancy wieder dem Thema der »nicht-werkenden« oder nicht-operativen Gemeinschaft zu, um diesen Begriff deutlicher zu umfassen. Wenn sie als »Komparenz« oder gemeinsamer Raum verstanden wird, ist Gemeinschaft weder »gesetzt« oder konstruiert, noch entsteht sie aus »intersubjektiven« (vertraglichen, oder anders gearteten) Banden: »Sie konstituiert sich nicht, bildet sich nicht, noch erscheint sie zwischen bereits gegebenen Subjekten (Objekten)« (Nancy 1988: 65). Indem sie eher eine Gemeinsamkeit oder ein gegenseitiges Überschreiten ohne Verschmelzung widerspiegelt, markiert die Gemeinschaft den Ort »des *Zwischen* als solchem«, d.h. einen Strich oder Schnitt: »du *und* ich (das Zwischen-uns); in dieser Formulierung hat das *und* nicht die Funktion des Nebeneinandersetzens, sondern die des Aussetzens« oder Ausgesetzt-Seins (Nancy 1988: 65). Nancy formt das berühmte Cartesiansche Sprichwort über das *Cogito* um und ersetzt es durch die Wendung »*ego sum expositus*«, will sagen: »daß *ich* zunächst dem anderen und dem Ausgesetzt-Sein des anderen ausgesetzt bin« – eine Formulierung, die die Umrisse der Gemeinsamkeit markiert – »von der Descartes so wenig oder gar nichts zu wissen scheint« (Nancy 1988: 68f.). In den Zwischenräumen gegenseitigen Ausgesetztseins verortet, im Zwischen-Raum der Komparenz, ist die Gemeinschaft weder produzierbar noch

»werkbar«, sondern eher durch ein grundlegendes Fehlen oder eine Abwesenheit gekennzeichnet: das Fehlen einer Substanz oder stabilen Identität, die ein für alle Mal festgesetzt werden könnte. Was die Gemeinschaft ausmacht, spitzt Nancy zu, ist Endlichkeit, oder genauer gesagt »der unendliche Mangel unendlicher Identität (so wir denn eine solche Formulierung riskieren können)«. Anders gesagt bildet sich Gemeinschaft durch den Rückzug oder den Abzug von Etwas: und dieses Etwas, das die erfüllte unendliche Identität der Gemeinschaft sein wird, nenne ich ihre Arbeit (oder ihr Werk, also *communauté désœuvrée*).⁸

Aus diesem nicht-werkenden Blickwinkel eröffnet sich eine neue Aussicht auf das politische Leben oder zumindest auf einen öffentlichen/gemeinschaftlichen Raum, in dem Politik und politische Auseinandersetzungen stattfinden können. Nancy nimmt hier eine Unterscheidung auf, die derzeit in der kontinentalen Philosophie gebräuchlich ist: die Unterscheidung zwischen »Politik« und »dem Politischen«, wobei erstere Parteistrategien und konkrete institutionelle Einrichtungen beinhaltet und letztere den Austragungsort oder die »mise en scène«, die für diese Strategien vorgesehen ist. Indem er diese Unterscheidung durchdenkt, schlägt Nancy vor, daß der Begriff des Politischen »nicht die Organisation der Gesellschaft, sondern die Anordnung der Gemeinschaft als solche« bezeichne; so lange das Gesellschaftsleben sich nicht ganz »in der sozio-technischen Komponente von Kräften und Bedürfnissen auflöst«, könne dieser Begriff synonym mit der »Mit-Teilung der Gemeinschaft« verwendet werden. Nancy vertieft diesen Aspekt, indem er die Unterscheidung zwischen »werkend« und »nicht-werkend« ins Feld führt:

»Politisch« würde bedeuten, daß eine Gemeinschaft sich auf die Entwerkung ihrer Kommunikation hin ausrichtet oder zu dieser Entwerkung bestimmt ist: eine Gemeinschaft also, die ganz bewußt die Erfahrung ihrer Mit-Teilung macht. Ob man zu einer solchen Bedeutung des »Politischen« gelangt, hängt nicht, jedenfalls nicht allein, von dem ab, was man gemeinhin »politischen Willen« nennt. Es impliziert, daß man bereits auf die Gemeinschaft verpflichtet ist, das heißt, daß man sie in irgendeiner Weise als Kommunikation erfährt« (Nancy 1988: 87).

Die Betonung auf dem Gemeinsamen oder dem gemeinsamen Raum braucht, und sollte, tatsächlich keine Vernachlässigung konkreter politischer Auseinandersetzungen mit sich bringen. Nancy spürt das vorherrschende Machtgefälle und die hegemonialen Ungleichgewichte auf staatlicher wie auf globaler Ebene sehr deutlich. Obwohl das Politische

8 Dallmayr zitiert hier aus dem Vorwort der englischsprachigen Ausgabe (Nancy 1991: xxxviii-xxxix) [H.L.].

nicht auf Macht (oder einen instrumentellen ›Willen zur Macht‹) reduziert werden kann, bemerkt er, daß man dem Wirkungskreis der Machtverhältnisse nicht entkommen kann: »Denn wir hören nie damit auf, bereits auf die Gemeinschaft verpflichtet« zu sein (Nancy 1988: 87). Um unterdrückenden und ausbeutenden Machtverhältnissen Abhilfe zu verschaffen, müssen Gegenkräfte mobilisiert und, in gewissem Sinne, zu »Werk« gebracht werden. Dennoch sollte man beim Streben nach strategischen Zielen und Gegenzielen Vorsicht walten lassen, damit sie nicht »totalisierend« und wiederum unterdrückend werden. Daher müssen strategische Auseinandersetzungen gegenüber einem ungesesehenen, nicht-werkenden Bereich aufmerksam bleiben: dem Bereich eines gemeinsamen gemeinschaftlichen Raumes, der seinen Sinn und sein Ausmaß der Politik zuweist (Nancy 1991: xxxviii).⁹

II

Nachdem ich die wesentlichen Argumentationsschritte von Nancy wiedergegeben habe, möchte ich nun zum eingangs thematisierten globalen Kontext zurückkehren, insbesondere zu dem von Huntington heraufbeschworenen »Kampf der Kulturen«. Im Licht von Nancys Konzept einer inoperativen globalen Gemeinschaft kommen nicht nur die Vorzüge, sondern auch die Mängel von Huntingtons Aufsatz zu Tage. Wie schon zuvor angedeutet, liegt dessen größter Vorteil in der Verlagerung der internationalen zwischenstaatlichen Anarchie auf die Ebene kultureller Überzeugungen und Praktiken, d.h. von staatlich organisierten Elitestrukturen zur Lebenswelt gewöhnlicher Menschen. Diese Verlagerung ist eng mit der Beachtung von religiösen Bräuchen und Traditionen verknüpft – ein Schritt, der den Beginn eines Abstandnehmens von homogenisierenden Formen des Säkularismus (sowie vom gesellschaftswissenschaftlichen Kanon der Wertfreiheit) ankündigt. Ansätze dieser Art tragen einige Nachteile und Fehler in sich, von denen ich hier zwei nennen möchte. Huntington versteht Kulturen oder Zivilisationen im Wesentlichen als Machtzusammenhänge, die sich nun, nach dem Ende des Kalten Krieges, auf globaler Ebene gegenüber stehen. Insofern wird das traditionelle Schema internationaler Politik modifiziert, jedoch nicht

9 Auf die Unterscheidung zwischen »Politik« und »das Politische« beziehe ich mich insbesondere in meinen Kapiteln »Rethinking the political: some Heideggerian contribution« und »Post-metaphysical politics: Heidegger and democracy?«, in *The other Heidegger* (Dallmayr 1993), insbesondere S. 50f. und 87f. Die Formulierung »mise en scène« habe ich von Claude Lefort übernommen (Lefort 1988: 10f.).

grundlegend verändert: Der »Kampf der Kulturen« nimmt schlichtweg den Platz der Auseinandersetzungen zwischen Supermächten und den unvermeidlichen Konflikten zwischen Nationalstaaten ein. Obwohl Huntington kulturellen Identitäten gewisse Fluktuationen oder »Unschärfen« zugesteht, geht er von einer relativen Kompaktheit der Kulturen als »sinnvolle Einheiten« aus – eine Behauptung, die ihn zu Recht, wie abzusehen war, mit dem Vorwurf des Essentialismus und der Umgehung innerer Risse sowie transkultureller Überlappungen konfrontierte. In Nancys Begrifflichkeit ausgedrückt werden Kulturen oder Zivilisationen als abgetrennte »Individuen« oder totalisierende Einheiten dargestellt, auf Kosten ihrer flexiblen »Singularität« und »Komparenz«. Eine Begleiterscheinung dieser individualisierenden Sichtweise ist die Reduktion des westlichen Kulturkreises auf eines von mehreren Machtgefügen (oder kulturellen Handlungsgefügen). Sogar dort, wo ihre besondere Rolle in der Weltpolitik anerkannt wird, nimmt diese Anerkennung die Form binärer Gegensätze (vom Typ »*the West against the Rest*«) an.¹⁰

Nach Huntington werden die Kulturen in unserem Zeitalter notgedrungen aufeinanderprallen, und zwar entlang ihrer »kulturellen Bruchlinien«. Dies wird aus vielerlei Gründen geschehen, von denen die Folgenden wesentlich sind: Unterschiede zwischen den Kulturen werden zunächst auf einer zugrundeliegenden Erfahrungsebene angesiedelt, die sich von Geschichte, Sprache, Literatur und Religion nährt. In dieser Hinsicht sind sie »weit fundamentaler als etwaige Unterschiede zwischen politischen Überzeugungen und Regimen«. Des weiteren wird unsere Welt »kleiner«, indem die gegenseitige kulturelle Beeinflussung stetig zunimmt – was wiederum zu einem stärkeren »kulturellen Bewußtsein« oder einer verstärkten Wahrnehmung kultureller Identität führt. Außerdem werden die traditionellen Kulturen und Religionen durch die Abschwächung der ideologischen Bindungen am Ende des Kalten Krieges dazu veranlaßt, »diese Lücke zu füllen«. Letztendlich sind kulturelle Eigenschaften und Unterschiede aus Huntingtons Sicht

10 Vgl. auch Huntington 2002: 192ff. Der Vorwurf, Huntington verfolge einen Essentialismus, wurde insbesondere von Fouad Ajami vorgetragen, in seiner in *Foreign Affairs* veröffentlichten Antwort »The summoning« (Ajami 1993). Unglücklicherweise verfangen sich Ajami und seine Mitstreiter in den Fallstricken ihrer eigenen Argumentation, d.h. entweder die Rückkehr zur Anarchie der Staaten implizierte oder die Inkaufnahme der Rückseite des Essentialismus: Assimilationismus oder melting-pot-Ideologie der Globalisierung (unter Herrschaft des Westens). In seiner unmittelbar folgenden Replik bezeichnete Huntington diese zwei Möglichkeiten richtigerweise als »pseudo-alternativ« (das dirigistische Paradigma) und »wirklichkeitsferne Alternative« (das Eine-Welt-Paradigma), siehe Huntington 1993b: 191, vgl. auch Huntington 2002: 29ff.

»weniger variabel« und deshalb »weniger leicht beizulegen und aufzulösen« als politische oder ökonomische Zerwürfnisse zwischen Nationalstaaten oder Klassen – eine Tatsache, die zu Genüge durch den weltweiten Anstieg ethnischer und religiöser Konflikte veranschaulicht wird. Während diese und andere Konflikte unserer Zeit die interkulturellen Gräben weiter aufreißen und vertiefen, begünstigen dieselben Ursachen eine Sammlungsbewegung innerhalb spezifischer Kulturkreise, d.h. eine Festigung intrakulturellen Zusammenhalts. Indem er sich auf diese »Sammlung« bezieht, behauptet Huntington, daß der Begriff »kulturelles Miteinander« – also das, was andere das »Bruderländer-Syndrom« genannt haben (vgl. auch Huntington 2002: 24) – dabei ist, »die als Basis von Kooperation und Koalition fungierende politische Ideologie und das traditionell ausbalancierte Machtgefüge zu ersetzen«. Bisweilen kann dieser Prozeß über die sich verengenden kulturellen Grenzen hinweg geschehen, wie es zum Beispiel an der aufkommenden »Konfuzianisch-Islamischen Verbindung« zu sehen ist. All diese Entwicklungen werfen Probleme für unsere globale Zukunft voraus.

»Die Geschichte ist nicht zu Ende und die Welt nicht eins geworden. Kulturen vereinen und trennen die Menschheit. [...] Was letztendlich für die Menschen zählt, sind weder politische Überzeugungen noch ökonomischen Interessen. Vertrauen und Familie, Blut und Glauben sind es, mit denen sich die Menschen identifizieren und wofür sie kämpfen und sterben werden.«¹¹

Die kulturelle Kluft betrifft, bedingt durch auswärtige Beziehungen, auch den westlichen Kulturkreis. Huntington ist sich der distinkten, hegemonialen Stellung der westlichen Kultur selbstverständlich bewußt, einer Stellung, die sich durch die enge Verbindung von Modernisierung und Verwestlichung erklärt. In seiner Schilderung der Ursachen der gegenwärtigen Konflikte verweist Huntington explizit auf die »doppelte Rolle« des Westens, als hegemoniale Kultur oder »Musterkultur« und zugleich als Gegner oder Angriffsziel. Allerdings geht diese Dualität schnell über in eine grob kontrastierende und totalisierend ausgrenzende Darstellung. In Anlehnung an einen Begriff von Kishore Mahbubani stellt sein Aufsatz den Westen als eine globale Machtkonstellation »gegen den Rest« der Welt dar. Andererseits, so lesen wir, steht der Westen zur Zeit an der Spitze der globalen Pyramide. Allerdings tritt gleichzeitig, und vielleicht gerade aus diesem Grunde, unter den nicht-westlichen Kulturen ein »zurück-zu-den-Wurzeln Phänomen« auf. Die heutige westliche Kultur steht daher »am Scheitelpunkt ihrer Macht – insbesondere

11 Siehe Huntington 1993a: 25-27, 35, 45 und 1993b: 194. Der letzte Abschnitt bezieht sich kritisch auf Fukuyama 1992.

im Verhältnis zu anderen Kulturen – und sieht sich all denjenigen nicht-westlichen Kulturen gegenüber, die den zunehmenden Wunsch und auch die Ressourcen haben, die Welt auf ihre Weise zu formen.« In der für ihn üblichen unverblühten Ausdrucksweise durchbricht Huntingtons Abhandlung den rhetorischen Schleier, der die westliche Hegemonie in einen Mantel nach dem Strickmuster »Eine-Welt« oder »Weltordnung« hüllen soll (vgl. auch Huntington 2002: 33ff.). Selbst der Ausdruck »Weltgemeinschaft« ist, wie er mit verblüffender Freimütigkeit bemerkt, zu einem Euphemismus geworden, der dazu dient, die Interessen der Vereinigten Staaten und der anderen westlichen Mächte unter dem Deckmantel des Globalen zu legitimieren (und durchzusetzen). Im Namen internationaler Vermittler, fügt er hinzu, werden die Probleme der globalen Politik und Sicherheit »unter den Vereinigten Staaten, Großbritannien und Frankreich ausgemacht«, während weltwirtschaftliche Fragen gemeinschaftlich von den Vereinigten Staaten, Deutschland und Japan verhandelt werden. Der Westen »benutzt« die internationalen Einrichtungen, um »die westliche Vorherrschaft aufrechtzuerhalten, ihre Interessen zu sichern und die westlichen politischen und ökonomischen Werte zu verbreiten«. Während hier vieles von der Sichtweise abhängt und Klagen über die globale Vorherrschaft hauptsächlich von nicht-westlichen Gesellschaften ausgehen, trägt diese Sicht doch immerhin »ein Körnchen Wahrheit in sich« (Huntington 1993a: 26, 39f. vgl. auch Mahbubani 1992 und 1993).

Huntingtons Schonungslosigkeit geht über die Machtpolitik hinaus und auf weltweite kulturelle Bestrebungen über, vor allem auf die Vision einer »Kosmopolis« oder einer universellen menschlichen Kultur. Solche Visionen werden oftmals von den Gewinnern der westlichen Kultur unterstützt, also auch von den Intellektuellen der Mittelschicht und von Fachleuten aus nicht-westlichen Ländern, die die »Kosmopolis« schlichtweg als eine globalisierte Ausweitung westlicher Standards und Lebensweisen verstehen. Solch ein Globalisierungsprozeß findet heute tatsächlich statt, und Huntington räumt bereitwillig ein, daß »oberflächlich betrachtet« viele Bestandteile der westlichen Kultur die restliche Welt durchdrungen haben. Dennoch trägt der Schein hier, denn grundlegender betrachtet werden westliche Standards und Meinungen als »grundverschieden« zu denen anderer Kulturen angesehen. Dieser Gegensatz betrifft und gefährdet die Vorstellung der Kosmopolis selbst. Denn, wie Huntington darlegt, »die Vorstellung, daß es eine universale Kultur geben könne, ist eine Idee des Westens«, eine Vorstellung, die frontal auf den »Partikularismus der meisten asiatischen Gesellschaften« stößt, und auf deren Gewichtung dessen, was Menschen voneinander unterscheidet. Der Gegensatz erstreckt sich bis hin zur Ebene grundlegen-

der politischer Überzeugungen und Handlungsweisen, einer Ebene, die mit westlichen Dogmen, wie dem Individualismus, dem Liberalismus, den Menschenrechten, der Demokratie und der Trennung von Kirche und Staat durchsetzt ist. Da sie auf fremdem Boden wenig Resonanz finden, stoßen westliche Versuche, diese Überzeugungen zu verbreiten und einzuführen, oftmals auf den Vorwurf der unverförmten Einmischung und sogar des Menschenrechts-Imperialismus. Die Ursachen für diese Beschuldigungen sind angesichts der langen Geschichte des westlichen Expansionismus leicht zu finden. Die dem Westen entsprungene moderne demokratische Regierung, bemerkt Huntington, ist in nicht-westlichen Gesellschaften typischerweise als Ergebnis von Ausbeutung und westlichem Kolonialismus in Erscheinung getreten. Dies hat mit der Auflösung der kolonialen Reiche nicht aufgehört – was für die Zukunft Schlechtes verheißt. Im großen und ganzen bleibt Huntingtons Studie an die West/Rest-Trennung gebunden. So sieht sie nur »operative« bzw. andere Formen des Managements der Weltgemeinschaft vor, die wenig oder gar keinen Platz für Alternativen lassen.¹²

Um die Nachteile von Huntingtons Herangehensweise deutlicher hervorzuheben, möchte ich seine Erörterung nun der Position eines anderen angesehenen Experten aus dem Bereich der internationalen Politik gegenüber stellen: der Immanuel Wallersteins, einem der bekanntesten Fürsprecher der sogenannten »Weltsystem«-Theorie. Im Gegensatz zum vorherrschenden Modell zwischenstaatlicher Anarchie hat Wallerstein seine Aufmerksamkeit seit geraumer Zeit auf die Entstehung eines »Weltsystems« oder einer globalen grenzüberschreitenden Zivilgesellschaft gerichtet. In einer Reihe von Publikationen haben Wallerstein und seine Mitarbeiter über die vergangenen Jahrzehnte die Merkmale einer kapitalistischen Weltwirtschaft beschrieben, die sie als treibende Kraft hinter den sozialen und politischen Entwicklungen auf globaler Ebene verstehen. Trotz dieses Durchbruchs zur sozialen Ebene ist es allerdings angebracht zu erwähnen, daß die Konzentration der Analyse des Weltsystems bisher immer auf wirtschaftlichen Größen lag, in der Hauptsache auf den strukturellen Determinanten kapitalistischer Märkte und ökonomischen

12 Huntington 1993a, S. 40f. Von den radikalen kulturellen Brüchen abgesehen, die er stets herausstellt, entwirft Huntington auch drei mögliche Antworten nicht-westlicher Kulturen auf die westliche Macht und ihre Werte: eine isolationistische Strategie, eine rapider Verwestlichung und zuletzt eine, die versucht, einen Mittelweg und eine »Balance« zum Westen zu finden, durch Entwicklung ökonomischer und militärischer Macht, durch Kooperation mit anderen nicht-westlichen Gesellschaften gegen den Westen, unter Beibehaltung eigener Werte und Institutionen, kurz: durch Modernisierung, aber nicht durch Verwestlichung«.

mischer »Zentrum-Peripherie«-Beziehungen.¹³ Vor kurzem wurde dieser Bereich allerdings deutlich über die Grenzen der traditionellen politischen Ökonomie hinaus ausgeweitet; dieser Wandel wird besonders sichtbar in Wallersteins bahnbrechender Analyse *Geopolitics and Geoculture*, in der globale Fragen kultureller Art zumindest auf einer Ebene mit geopolitischen oder eher geo-ökonomischen Erörterungen behandelt werden. Wie Huntingtons Abhandlung hat Wallersteins Analyse, nur einige Jahre früher, vor dem heraufziehenden »Kampf der Kulturen« gewarnt. Wallerstein hat dort insbesondere auf die Rolle der Kulturen als »geistige Schlachtfelder« im gegenwärtigen »Weltsystem« aufmerksam gemacht. Wiederum wie bei Huntington wurde diese kulturelle Gegenüberstellung als letzte Stufe einer weit zurückreichenden Reihe globaler Konstellationen dargestellt. (Die Abfolge beginnt hier mit »multiplen Kleinstsystemen« und reicht über »Weltreiche« bis hin zur modernen kapitalistischen »Weltökonomie«). Die Innovation und Herausforderung von Wallersteins Ansatz ist jedoch sein Schritt über individualisierende oder »essentialisierende« Formen der Konzeptualisierung hinaus, in Richtung einer eher nuancierten und quasi-dialektischen Darstellung. Aus dieser Perspektive gesehen sind Kulturen fließende, offene Bedeutungsmuster, während das »West-versus-the-Rest«-Syndrom als eine komplexe, differentiale Verflechtung erscheint.¹⁴

Eins der zentralen Themen in Wallersteins Analyse ist genau dieses Syndrom, beziehungsweise das Verhältnis zwischen indigenen (hauptsächlich nicht-westlichen) Kulturkreisen einerseits, und der vorherrschenden globalen Ordnung oder Weltwirtschaft andererseits. Wie er anmerkt, wird dieses Verhältnis oftmals als Gegensatz zwischen Universalismus und Partikularismus dargestellt, zwischen globaler Kultur (im

13 Kulturelle Aspekte werden zwar nicht vollständig ignoriert, der ökonomischen Analyse aber weitgehend untergeordnet (im Sinne einer quasi-marxistischen Linie). Wie Wallerstein und Terence Hopkins 1982 vermerken, gibt es neben der spezifisch ökonomischen und politischen Dimension (sprich Arbeitsteilung und Formation des Staates) einen »unumgänglich ›kulturellen‹ Aspekt, auf den hingewiesen werden muß«. Aber »über diesen integralen Aspekt der welthistorischen Entwicklung weiß man systematisch nur wenig«, darum »mangelt es auch an Aufmerksamkeit«, weil noch »so viel an vorbereitender begrifflicher Arbeit geleistet werden müßte« (Hopkins/Wallerstein 1982: 43).

14 Siehe Wallerstein 1991. Eines der Kapitel heißt »Kultur als ideologischer Kampfplatz des modernen Weltsystems« [»Culture as the ideological battleground of the modern world-system«], die durchlaufende Kopfzeile aber titelt »Kultur als intellektueller Kampfplatz« [»Culture as the intellectual battleground«], Wallerstein 1991: 158-183. Zur historischen Evolution der Weltpolitik siehe auch Wallersteins Kapitel über »das moderne Weltsystem als Kultur« [»The modern world-system as a civilization«], insbesondere S. 222f.

Singular) und regionalen Kulturkreisen (im Plural), wobei das wertende Gewicht unmittelbar auf dem ersten Teil des (Begriffs-)Paares liegt. In ihrer Striktheit ist diese Unterscheidung eine bloße metaphysische Platitude, und zwar eine, um deren Ausräumung und Überwindung Wallerstein sehr bemüht ist. Eine Ursache für ihren trügerischen Charakter ist das seit langem bestehende »Einverständnis« des Universalismus mit konkreten Machtkonstellationen – wie es am Beispiel der französischen »mission civilisatrice« zu sehen ist, die als Stütze des Kolonialismus eingesetzt wurde. Indem er auf die Hinterlassenschaften der Aufklärung und der Französischen Revolution aufmerksam macht, erinnert Wallerstein seine Leser gezielt an den engen Zusammenhang zwischen dem Ideengut der Französischen Revolution und der Überflutung ganz Europas durch die napoleonischen Armeen während der Eroberungskriege. Diese Armeen wurden von vielen Europäern einerseits als Überbringer einer universellen und emanzipatorischen Botschaft begrüßt, der Botschaft einer liberalen »Kultur«. Andererseits reagierten dieselben Europäer »sehr bald nationalistisch« auf den französischen »Imperialismus«. Sicherlich reicht die Verlockung dieser Botschaft weiter und hinter Napoleon zurück. Nach Wallerstein ist der Universalismus »dem westlichen Herzen lieb und teuer«, liegen seine Wurzeln doch in der monotheistischen Religion und im modernen »Bacon-Newtonschen-Paradigma« mit seiner Bindung an universelle Verhaltensmaßstäbe. Während des neunzehnten Jahrhunderts erhielt die Verlockung neuen Auftrieb durch den »Fortschrittsglauben« evolutionärer Theorien zur gesellschaftlichen Entwicklung. Gemäß einer solchen Theorie hat das menschliche Leben auf der Erde schon immer ein »Streben nach einer (gemeinsamen) Welt« dargeboten. Während der Erdball ursprünglich eine Vielzahl verschiedenartiger Gruppierungen beherbergt habe, hat der Verlauf der Geschichte diese Gruppen nach und nach miteinander verschmelzen lassen, so daß »wir Stück für Stück und mit Hilfe der Wissenschaft und Technologie die eine Welt erreichen«, eine vereinheitlichte Kosmopolis. Einer anderen Darstellung zufolge (der »Stufentheorie« der menschlichen Entwicklung) sind die Unterschiede zwischen den Kulturen struktureller Art, jedoch sind sie alle teil einer vorgegebenen Sequenz. Da hiernach alle Gruppen vergleichbare Etappen durchlaufen (wenngleich in unterschiedlicher Geschwindigkeit), »kommt es letztendlich« wiederum »zu einer einzigen menschlichen Gesellschaft und damit notwendigerweise zu einer Weltkultur« (Wallerstein 1991: 186f., 217, 233).

Hinsichtlich politischer Programme oder Ideologien ist der Universalismus seit jeher das Rückgrat des modernen Liberalismus und seiner globalen Auswirkungen gewesen, insbesondere durch den Modernisierungsprozeß mit seiner engen Verbindung zur Verwestlichung. Mit Wal-

lerstein ausgedrückt war es stets der »liberale Traum« – als Resultat der »bewußt ideologischen *Weltanschauung*« der modernen Welt-Wirtschaft verstanden – »daß der Universalismus über Rassismus und Sexismus triumphieren würde«. Dieser Traum, oder dieser Plan, wurde wiederum in »zwei strategisch einzusetzende Maßnahmen« übertragen: nämlich »die Verbreitung der »Wissenschaft« in der Ökonomie und die Verbreitung der »Anpassung« auf politischer Ebene. Als Auswuchs einer bestimmten sozio-ökonomischen Ausrichtung war es für oppositionelle (etwa marxistische) Bewegungen mit dem Standpunkt, daß die herrschenden Ideen die Ideen der herrschenden Klasse sind, leicht, diese Forderungen als (rein) ideologisch zu kritisieren oder zu entlarven. Allerdings blieben, wie Wallerstein zeigt, auch diese oppositionellen oder »antisystemischen« Bewegungen lange Zeit derselben liberalen Vision auf eine Art und Weise verpflichtet, die deren Lösungsvorschläge beeinflusst: Angesichts der bestehenden Ungerechtigkeiten und sozialen Zwänge forderten sie die Beseitigung dieser Hindernisse durch mehr, und nicht weniger, Vertrauen in die »Wissenschaft«, und durch eine immer tiefer greifende »Angleichung« aller Gruppierungen innerhalb des bestehenden sozialen Gefüges. Wallersteins Formulierung ist hier sehr aufschlußreich und verdient eine genauere Betrachtung:

»Das Grundproblem wurde auf politischer Ebene als ›Ausgrenzung‹ verstanden. [...] Die Besitzlosen wurden ausgeschlossen. Bezieht sie mit ein! Die Minderheiten wurden ausgeschlossen. Bezieht sie mit ein! Die Frauen wurden ausgeschlossen. Bezieht sie mit ein! Gleichheit für alle. Die herrschenden Schichten hatten mehr als andere. Gleicht es aus! Wenn wir aber Herrschende und Beherrschte einander angleichen, warum dann nicht auch Minderheiten und Mehrheiten, Frauen und Männer! Angleichen bedeutete praktisch die Schwächeren dem Vorbild der Stärkeren anzupassen. [...] Dieses Streben nach Wissenschaft und Anpassung, was ich den ›liberalen Traum‹ genannt habe, war tief im Bewußtsein und in den Handlungen der antisystemischen Bewegungen der Welt verwurzelt, von ihrem Aufkommen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts (mindestens) bis hin zum 2. Weltkrieg« (Wallerstein 1991: 181f.).

Mittlerweile hat sich die Lage so geändert, daß politische Bemühungen komplexer und vielschichtiger, also weniger einheitlich handhabbar geworden sind. Während der letzten Jahrzehnte haben, laut Wallerstein, mehrere Oppositionsbewegungen angefangen, ihre Zweifel gegenüber »dem Nutzen, der Sinnhaftigkeit von ›Wissenschaft‹ und ›Anpassung‹ als soziales Ziel« auszudrücken. So haben ökologische oder »grüne« Bewegungen den schädlichen und manchmal sogar unproduktiven »Produktivismus« der dem neunzehnten Jahrhundert innewohnenden Ver-

knüpfung von Wissenschaft und Fortschritt in Frage gestellt. Gleichzeitig haben feministische Gruppierungen und ethnische Minderheiten auf die Forderung nach Assimilation »mit Spott reagiert« und sich statt dessen für mehr Respekt gegenüber dem anderen ausgesprochen. Dennoch, so Wallersteins Warnung, handelt es sich hierbei nicht einfach um eine Verschiebung der Prioritäten, d.h. des Vorzugs des Partikularismus vor dem Universalismus, also von Kulturen (im Plural) gegenüber einer (Welt-)Kultur. Ganz gleich wie ansprechend oder verlockend solch eine Strategie sein mag, sie muß scheitern oder sogar nach hinten losgehen, wenn den Fürsprechern einer Weltordnung bzw. der vorherrschenden Welt-Wirtschaft »kulturelle Überlegenheit« zugestanden wird. Dadurch, daß sie ihre Gegenspieler mit rückwärts gewandtem Provinzialismus gleichsetzen, können sich diese Fürsprecher leicht als »Hohepriester« der Weltkultur hinstellen. Für Wallerstein ist der entscheidende Schritt, der jetzt zu tun ist, der Versuch, von den altbekannten Dichotomien und Rangordnungen Abstand zu nehmen, anstatt sich weiter an die Paarung aus Universalismus und Provinzialismus binden zu lassen. Auf jeden Fall rät seine Studie eindringlich davon ab, einem geistlosen Kulturpluralismus zu verfallen, der die herkömmliche zwischenstaatliche Anarchie einfach nur durch den Atomismus (inkommensurabler) Kulturen ersetzen würde. Ernst stellt er fest: »Ich bezweifle, daß wir mit unserer Suche nach einer bereinigten Weltkultur auf dem richtigen Weg sind«. Aber: »Ich bezweifle ebenso, daß ein Festhalten an nationalen, ethnischen oder anderen Formen partikularistischer Kultur mehr sein kann als eine Stütze« – zumindest solange Partikularismus als Abgrenzung verstanden wird (Wallerstein 1991: 182, 198, 235).¹⁵

Diese Überlegungen zeigen, daß es einer entschiedenen Herangehensweise bedarf, die von einer globalen Synthese und deren Verweigerung absieht. Das heißt, es bedarf einer Art Doppelschrittes oder einer doppelten Geste, die sich behutsam im Zwischenraum von Affirmation und Negation bewegt. Aus diesem Blickwinkel gesehen dürfen der Universalismus oder die »Weltkultur« weder gänzlich angenommen noch zurückgewiesen werden, wenn eine totalisierende Abgrenzung vermieden werden soll. Obwohl der Universalismus, durch seine Verknüpfung mit der vorherrschenden Weltwirtschaftsordnung, leicht als heuchlerisch

15 In Wallersteins Perspektive wird der heutige Universalismus nicht nur durch antisystemische Bewegungen herausgefordert, sondern auch »innerhalb der Wissenschaft und auf wissenschaftlicher Grundlage«. Denn während die klassische Mechanik auf der Berechnung »linearer Flugbahnen« basierte, die als »gesetzmäßig, festgelegt und umkehrbar« verstanden wurden, geht die heutige Wissenschaft von einer »intrinsischen Zufälligkeit und intrinsischen Unumkehrbarkeit« als »Grundlage der physikalischen Ordnung« aus (Wallerstein 1991: 233).

abgetan werden kann, ist dies eine einseitige Darstellung. Angesichts der vorherrschenden hegemonialen Struktur und der ungleichmäßigen Machtverteilung dient das Konzept des Universalismus nach wie vor als Zufluchtstätte und Ausgleichsmittel. Während er einerseits als reine Beschönigung oder »Täuschung« dienen kann, hat er andererseits auch die Funktion eines politischen Gegengewichts, das die Schwachen gegen die Starken verwenden können, was sie auch tun. Das Problem ist also, merkt Wallerstein an, nicht rein ideologischer Art, sondern ein (welt-)umfassendes, strukturelles. Sollte der Universalismus nur ein Deckmantel oder ein Vorwand für Pläne zur Unterdrückung sein, müssten wir ihn heute nicht diskutieren. Unter den jetzigen Umständen ist der Universalismus jedoch ein »Geschenk« der Mächtigen an die »Schwachen«, das Letztere in eine »Zwickmühle« treibt: »Dieses Geschenk abzulehnen heißt: verlieren; es anzunehmen auch.« Daher sei die einzige vernünftige Reaktion der Schwachen (Minderheiten und Kulturen der Dritten Welt) die, »weder abzulehnen noch anzunehmen, oder beides zu tun«. Dies beinhaltet einen Zickzackkurs, der kulturelle Unterschiede und unterschiedliche Gruppierungen sowohl erhält, als auch ihnen erlaubt, in einem globalen Kontext zu wachsen und auszureifen. Wallerstein beschreibt diese komplexe doppelte Geste (sowie die »Dialektik der Aufklärung«) in der folgenden Passage:

»Die Möglichkeit, den Niedergang von Freiheit und Gerechtigkeit aufzuhalten, läge im Erschaffen und Umgestalten partikularistischer kultureller Einheiten – Künste, Wissenschaften, Identitäten, die stets neu sind, sich aber oft als alt verstehen –, das wäre sozial (nicht individuell), das wären Partikularismen, deren Ziel (ob erklärt oder nicht) die Erneuerung der universellen Wirklichkeit von Freiheit und Gleichheit wäre« (Wallerstein 1991: 171, 199, 217).

III

Obschon Wallersteins Ansatz durch seine bemerkenswerte Klarheit und seine konzeptionelle Sorgfalt besticht, steht er nicht allein im Forschungsbereich Internationale Politik oder Weltpolitik. Seinem nuancierten, quasi-dialektischen Vorgehen wird von etlichen Praktikern beipflichtet – zuweilen auch in radikalisierte Form –, die darauf aus sind, die hermeneutischen Versprechen interkultureller Beziehungen und das politische Fundament kultureller Identitätsbildung auszubauen. Von der neuen »poststrukturalistischen« Lebensform inspiriert neigen diese Autoren dazu, die Durchlässigkeit kultureller Grenzen sowie die nicht-antithetische »Differenz« von Universalismus und Lokalismus in den

Mittelpunkt zu stellen (vgl. Der Derian/Shapiro 1989 und Connolly 1991). Anstatt diese Linie zu verfolgen, möchte ich zu meinem Ausgangsthema zurückkehren: der Beschaffenheit unseres »globalen Dorfes« bzw. der entstehenden Weltgemeinschaft/globalen Gemeinschaft, wobei ich mich mit diesem Begriff auf die komplexe (und nicht-kommunitaristische) Verwendung durch Nancy beziehe. Welche Folgen, und vor Allem, welche politischen und moralischen Implikationen bringt eine »inoperative« respektive »nicht-werkende Gemeinschaft« inmitten unserer »kämpfenden Kulturen« mit sich? Es ist offenkundig, daß Nancys Arbeit nicht nur eine Beschreibung darstellt. Denn, abgesehen von ihren ontologischen Anklängen, die zum Teil von Heidegger abgeleitet sind, hat ihr Konzept auch eine tiefgreifende normative Bedeutung, eine Bedeutung, die sich hauptsächlich durch Nancys ausgeprägt »anti-totalitäre« oder »anti-systemische« Haltung begründet. Politik und »das Politische« können nicht sauber voneinander getrennt werden. Die *Abwesenheit einer kommunitaristischen Substanz* bedeutet nicht gleich einen Mangel an Bindung. Genauso wenig bringt die Betonung auf »nicht-werkend« ein Abgleiten in apathische Untätigkeit mit sich. Es ist gerade dieses Aufbrechen, oder diese »Unterbrechung« totaler Strukturen, die ein politisches und moralisches Moment in sich trägt. Nancy schreibt in seinem Kapitel »Der unterbrochene Mythos«:

»In der Abwesenheit der Gemeinschaft vollendet sich das Werk der Gemeinschaft – die Gemeinschaft als Werk, der Kommunismus – nicht, vielmehr überträgt sich die ihrer Werke enthobene Leidenschaft für die Gemeinschaft, und sie fordert, ja schreit sogar danach, jede Grenze, jede Vollendung zu überschreiten, die zur Gestalt eines Individuums führt. Dies ist also keine Abwesenheit, sondern eine Bewegung; es ist die Entwerkung in ihrer singulären ›Aktivität‹, etwas breitet sich aus: es ist die Verbreitung, die Übertragung, ja sogar die Kommunikation der Gemeinschaft selbst, die sich durch *ihre Unterbrechung* selbst verbreitet oder ihre Übertragung mitteilt« (Nancy 1988: 128f.).

Nancys Erörterung ist nicht mit der Verteidigung vorherrschender Machtstrukturen vereinbar, (obwohl sie deren »operatives« Vorhandensein anerkennt). Insofern kollidiert ihr Blickwinkel mit dem grundsätzlichen Tenor von Huntingtons Artikel. Als strategisch denkender Analytiker der Politik betrachtet er die Auseinandersetzungen zwischen Kulturkreisen vornehmlich im Hinblick auf deren Auswirkungen auf die außenpolitischen Ziele der Vereinigten Staaten (und des Westens). Was strategische Ratschläge betrifft, so ist sein Artikel genauso unverblümt wie seine Beurteilung der globalen Machtverhältnisse. Auf kurze Sicht, behauptet er, »wird es im Interesse des Westens liegen«, die »Einheit

der eigenen Kultur zu stärken« und »jene osteuropäischen und latein-amerikanischen Gesellschaften einzubinden«, deren Kulturen verwandtschaftliche Züge aufweisen. Entscheidend sei jedoch das Bestreben,

»die militärische Expansion der konfuzianischen und islamischen Staaten zu begrenzen, den Abbau der westlichen militärischen Kapazitäten maßvoll zu betreiben und die militärische Übermacht im östlichen wie südwestlichen Asien aufrecht zu erhalten, die Differenzen und Konflikte unter den konfuzianischen und islamischen Staaten zu nutzen, in anderen Kulturen jene Gruppen zu unterstützen, die mit westlichen Werten und Interessen sympathisieren, [und] die internationalen Institutionen zu stärken, welche die westlichen Werte und Interessen wiedergeben und legitimieren« (Huntington 1993a: 48f.).

Langfristig gesehen werden die absehbaren Fortschritte der nicht-westlichen Gesellschaften sowohl im wirtschaftlichen als auch im militärischen Bereich nach einer umfassenden Sicherheitsstrategie verlangen (die der Eindämmung des Kommunismus nicht unähnlich ist), da der Westen darauf angewiesen ist, die »ökonomische und militärische Macht zu erhalten, die notwendig ist, um die eigenen Interessen im Verhältnis zu diesen Kulturen zu schützen«. Natürlich ist Huntingtons Betrachtung kulturellen Aufeinanderstoßens nicht ausschließlich auf Konflikte bezogen. Wie er eingesteht, wird der Westen in Zukunft auch »ein tieferes Verständnis der religiösen und philosophischen Grundlagen entwickeln [müssen], die anderen Kulturen zu Grunde liegen, und für die Art und Weise, auf die die Menschen dieser Kulturen ihre Interessen sehen«. Jedoch scheint »Verständnis« auch hier hauptsächlich einem strategischen Ziel zu dienen: dem Ziel andere Kulturen wirksamer einzudämmen oder zu unterwerfen (Huntington: 48f.) – so wie es Tzvetan Todorov in Bezug auf die europäische »Eroberung Amerikas« dargestellt hat (Todorov 1984: 247f.).

Wie im Falle des globalen Befundes, stellt Wallersteins Arbeit auch hier eine aufschlußreiche Gegenüberstellung oder Richtigstellung dar. Ungeachtet seiner Konzentration auf die Makro-Ebene des »Welt-Systems« oder der Welt-Wirtschaft, haben Wallersteins normative oder strategische Präferenzen einen deutlich anti-systemischen Ansatz. Gerade in ihrer Betrachtung der Konsolidierung der wirtschaftlichen und militärischen Hegemonie hebt *Geopolitics and Geoculture* die Bedeutung des »kulturellen Widerstands« und weltweiter anti-systemischer Bewegungen hervor – und reproduziert darin auf kultureller Ebene die »Bevorzugung der Armen« (wie sie die Befreiungstheologie gefordert hatte). Er merkt an, daß heute eins der erstaunlichsten Merkmale der Welt-politik die anhaltenden und sich verschärfenden Widerstandsbewegun-

gen sind, ständig bereit, die hegemonialen Privilegien zu bekämpfen (als Teil der Unterscheidung »Kultur/Kulturen« [civilization/civilizations]). Dennoch – und hierin liegt der wesentliche Unterschied – beschränkt Wallerstein diese Herausforderungen nicht auf die Ebene der Machtkämpfe, d.h. Kämpfe um globale Führung und Kontrolle. »Der soziale Wandel war bis zum Abwinken geplant worden«, schreibt er, »von Jeremy Bentham bis zu den Bolschewiki. Doch die Ergebnisse stimmen wenig erfreulich«. Der soziale Wandel hat hauptsächlich die »Rationalisierung« – sowohl im Sinne von Weber als auch von Freud – vorangetrieben, und was folgte ist ein »Worst-Case Scenario«: »Stahlhartes Gehäuse und Selbst-Betrug«. An dieser Stelle macht Wallerstein Aussagen über die Zukunft der Weltpolitik, die auf mehreren Ebenen Nancys nicht- oder anti-herrschaftlichen Blick anklängen lassen.

»Wir sollten [die Systeme] dekonstruieren, ohne dabei dekonstruktive Strukturen aufzubauen, die das Alte nur in einem neuen Gewand erscheinen lassen. Vielleicht brauchen wir Bewegungen, die mobilisieren und experimentieren, anstelle von Bewegungen, die sich der Machtstrukturen eines Weltsystems bedienen, das sie auflösen wollen. Vielleicht sollten wir uns der ungewissen Zukunft auf Zehenspitzen nähern und nur versuchen, die Richtung beizubehalten.«

Auf diesem Weg haben die traditionellen Kulturen die wichtige Aufgabe, sowohl die globalen als auch die transkulturellen Unterschiede aufrecht zu erhalten (Wallerstein 1991: 199, 229f.).¹⁶ Um diese Unterschiede aufrecht zu erhalten, tragen kulturelle Bewegungen eine größere politische Bedeutung mit sich, da sie die Monopolisierung des »Politischen«, im Sinne eines globalen, gemeinschaftlichen Raumes, verhindern. Diese Monopolisierung ist ohne Frage eines der Hauptanliegen von Nancy. Angesichts der vorherrschenden ökonomischen, militärischen und technologischen Machtkonzentration stehen die Chancen für eine weltweite politische Demokratie auf dem Spiel. Obwohl sie im gewissen Maße fortschrittlich ist, stellt die einseitige Liberalisierung der Märkte an sich noch keinen Ersatz für politische Selbstbestimmung dar. Nancy bemerkt düster: »Demokratie« dient immer öfter ausschließlich der Sicherung eines Spiels ökonomischer und technischer Kräfte, für die die Politik heutzutage kein anderes Ziel hat, als ihre eigene Expansion«. Und ein Großteil der Menschheit »zahlt den Preis dafür«. Die Vorstel-

16 Nicht-westliche Kulturen oder Zivilisationen, so Wallerstein, stehen »im Mittelpunkt der wichtigsten anti-systemischen Bewegungen. Ihnen folgend könnten wir rascher dekonstruieren als ohne sie. Können wir überhaupt ohne sie dekonstruieren? Wohl kaum« (Wallerstein 1991: 230).

lung einer »inoperativen Gemeinschaft« soll als Bollwerk dienen, sowohl gegen einen totalisierenden (von hegemonialen Mächten beherrschten) Globalismus, als auch gegen die Aufgabe der Politik zu Gunsten eines schonungslosen Eigeninteresses einzelner Handlungsträger (ob dies nun Staaten, Unternehmen oder Privatmenschen sind). Nancy schließt das Vorwort seines Buches mit den folgenden bewegenden und beunruhigenden Worten:

»Wenn wir uns diesen Fragen nicht stellen, wird uns das Politische bald vollständig verlassen, sofern dies nicht ohnehin längst der Fall ist. Es wird uns den politischen wie technologischen Ökonomien überlassen, wenn das nicht ohnehin schon längst der Fall ist. [...] Das Gemeinsam-Sein wird dennoch niemals aufhören Widerstand zu leisten. Allerdings wird dieser Widerstand zu einer völlig anderen Welt gehören. Unsere Welt wird, was Politik betrifft, eine Wüste sein, und wir werden vergehen, ohne Grab – das heißt, ohne Gemeinschaft, unseres endlichen Daseins beraubt« (Nancy 1991: xxxvii, xli).

Literatur

- Ajami, Fouad (1993): »The summoning«. *Foreign Affairs* 72, S. 2-9.
- Arendt, Hannah (1995): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München: Piper.
- Avineri, Shlomo/de-Shalit, Avner (Hg.) (1992): *Communitarism and Individualism*, New York: Oxford University Press.
- Blanchot, Maurice (1983): *La communauté inavouable*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- Blanchot, Maurice (2007): *Die uneingestehbare Gemeinschaft*, übersetzt von Gerd Bergfleth, Berlin: Matthes & Seitz.
- Bull, Hedley (1979): »Human Rights and World Politics«. In: *Moral Claims in World Affairs*, hg. von Ralph Pettmann, New York: St. Martin's Press, S. 79-91.
- Bull, Hedley/Watson, Adam (Hg.) (1984): *The Expansion of International Society*, Oxford: Clarendon.
- Connolly, William E. (1991): »Global Political Discourse«. In: ders.: *Identify/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*, Ithaca/NY: Cornell University Press, S. 36-63.
- Dallmayr, Fred (1993): *The other Heidegger*, Ithaca: Cornell University Press.
- Dallmayr, Fred (1997): »An »inoperative« global community? Reflections on Nancy«. In: Darren Sheppard/Simon Sparks/Colin Thomas

- (Hg.): On Jean-Luc Nancy. The sense of Philosophy, London/New York: Routledge, S. 174-196.
- Dallmayr, Fred (1998): *Alternative Visions. Paths in the Global Village*, Lanham [u.a.] Rowman & Littlefield, S. 277-297.
- Der Derian, James/Shapiro, Michael J. (Hg.) (1989): *International/Intertextual Relations: Postmodern Readings of World Politics*, Lexington Ky.: Lexington Books.
- Hopkins, Terence K./Wallerstein, Immanuel (Hg.) (1982): *World-System Analysis: Theory and Methodology*, Beverly Hills: Sage.
- Huntington, Samuel P. (1993a): »The Clash of Civilizations?«. *Foreign Affairs* 72, S. 22-49.
- Huntington, Samuel P. (1993b): »Response: if not civilizations, what?« *Foreign Affairs* 72, S. 191
- Huntington, Samuel P. (1993c): »Im Kampf der Kulturen«. *Die Zeit* 33, S. 3.
- Huntington, Samuel P. (2002): *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München/Wien: Goldmann.
- Fukuyama, Francis (1992): *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?* München: Kindler.
- Lefort, Claude (1986): *Essais sur le politique (XIXe-XXe siècles)*, Paris: Édition du Seuil.
- Lefort, Claude (1988): *Democracy and Political Theory*, übersetzt von David Macey, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mahbubani, Kishore (1992): »The West and the Rest«. *The National Interest* 28, S. 3-13.
- Mahbubani, Kishore (1993): »The dangers of decadence: what the Rest can teach the West«. *Foreign Affairs* 72, S. 10-14.
- Nancy, Jean-Luc (1985): *La communauté désouevrée*, Paris: Christian Bourgois.
- Nancy, Jean-Luc (1988): *Die undarstellbare Gemeinschaft*, übersetzt von Gisela Febel und Jutta Legeuil, Stuttgart: Edition Patricia Schwarz.
- Nancy, Jean-Luc (1991): *The Inoperative Community*, hg. von Peter Connor [u.a.], Minneapolis/Oxford: University of Minnesota Press.
- Rasmussen, David (Hg.) (1990): *Universalism vs. Communitarism*, Cambridge Mass.: MIT Press.
- Todorov, Tzvetan (1984): *The Conquest of America. The Question of the Other*, New York: Harper.
- Wallerstein, Immanuel (1991): *Geopolitics and Geoculture: Essays on the Changing World-System*, Cambridge: Cambridge University Press.

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 foundationalistischen 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 wesenhaft *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 *Grundes* 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 Verstreuerung 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.

»Praktische Negation« und »Kontingenz mit Wurzeln«. Gemeinschaft bei John Holloway und Zygmunt Bauman: Die globalisierungskritische Bewegung als Wir und Neotribe

JENS KASTNER

»Den ganzen Weg über scherzte Vater und sprudelte vor Witzen und Wortspielen. Verwies auf die chassidischen Ursprünge des Wortes ›Kibbuz‹ und auf die interessante Parallele zwischen dem Kibbuzideal und dem Gedanken der *koinonia*, Gemeinschaft, einem Begriff, der aus dem antiken Griechenland stamme und auf *koinos* zurückgehe, was ›allgemein‹ bedeute. Und übrigens, davon, von *koinonia*, ist das Wort *knunia* für ›Verschwörung‹ zu uns ins Hebräische gekommen, und vielleicht besteht da auch eine Verbindung zum Begriff ›Kanon‹.«
Amos Oz: Eine Geschichte von Liebe und Finsternis

Als Reaktion auf die politischen und gesellschaftlichen Prozesse, die heute unter der Chiffre der Globalisierung subsumiert werden, kommt es zu einem Erstarben von Gemeinschaft: Theoretisch erfährt der Begriff ein ungeahntes Comeback und zeitdiagnostisch scheint er sich in besonderer Weise anzubieten, u. a. um die aktuelle Praxis sozialer Bewegungen zu beschreiben. Dabei wird Gemeinschaft einerseits als paradoxe

Form gefasst – als »Kontingenz mit Wurzeln« (Zygmunt Bauman) – und als Organisations- oder Handlungsformation abgelehnt, andererseits emphatisch aufgegriffen: Wenn es um die Veränderung der Welt geht, so John Holloway (2003), sei das »Wir« »die zentrale Kategorie«. Während Holloway die immanenten Differenz- und Ausschlussmechanismen vernachlässigt, nimmt Bauman sie zum Anlass, Gemeinschaften insgesamt zu diskreditieren. Beide Ansätze nehmen dabei Entkontextualisierungen vor, die im Folgenden vor dem Hintergrund des zapatistischen Aufstands und der globalisierungskritischen Bewegungen diskutiert werden sollen. Denn sowohl bei Holloway als auch bei Bauman finden sich mögliche Anknüpfungspunkte für eine antiessentialistische Politik der Gemeinschaft.

Vom Nein zu anderen Beziehungen? Das »Wir« bei John Holloway

John Holloway gehört zu denjenigen Intellektuellen, für die der zapatistische Aufstand in Chiapas/Mexiko zu einem der inspirierendsten Ereignisse der letzten Jahre zählt. In einer wohl einzigartigen Ausführlichkeit hat Holloway seine theoretischen Schriften seit Mitte der 1990er Jahre an die Theorie und Praxis der Zapatistas angelehnt. Sein 2002 erschienenes Buch *Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen* nimmt zentrale Begriffe des zapatistischen Diskurses zum Anlass für eine Erneuerung marxistischer Theorie. Er greift dabei auf anarchistische, rätekommunistische und eigene staats-theoretische Arbeiten aus den 1970er Jahren zurück, die im Kontext des so genannten »Open Marxism« entstanden sind.¹ In diesen Schriften und Debatten sind bereits die Grundaussagen angelegt, die den in Irland geborenen und heute im mexikanischen Puebla lehrenden Holloway zu einem der wichtigsten Theoretiker des zapatistischen Aufstands und der altermondialistischen Bewegungen machen.

In dem gemeinsam mit Sol Picciotto verfassten Aufsatz »Capital, Crisis and the State« (1977) bestimmt Holloway den Staat als Verhältnis. Der Staat sei, ähnlich wie auch Nicos Poulantzas (2002) in gramscianischer Tradition formuliert hatte, nicht als Instrument oder Subjekt zu begreifen. Er sei vielmehr als Relation von Klassenverhältnissen zu denken, von denen theoretisch nicht abstrahiert werden dürfe. Aber nicht nur die Staatsform müsse als durch Klassenverhältnisse bestimmte be-

1 Zu den anarchistischen Einflüssen in der Theorie Holloways vgl. Kastner 2006.

griffen werden. Auch staatliche Herrschaft in ihren spezifischen Momenten sei als Klassenkampf von oben aufzufassen und den Erfordernissen der Kapitalakkumulation gemäß zu verstehen. Daraus folgt, die Kapitalbewegungen in letzter Instanz als abhängig von den Bewegungen der ArbeiterInnenklasse bzw. als »Reaktion auf vergangene Klassenkämpfe« (Birkner/Foltin 2006: 80) zu interpretieren. Mit dieser Betonung gesellschaftlicher Kämpfe kommt Holloway (post-)operaistischen Ansätzen sehr nahe.² Konsequenter schließt er daraus in einem neueren Text, der wie sein Buch »Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen« betitelt ist, dass der Kapitalismus nicht etwa existiere, weil wir ihn im 18. oder 19. Jahrhundert geschaffen hätten. Er funktioniere gegenwärtig nur, »weil wir ihn heute immer wieder neu erschaffen« (Holloway 2005: 38). »Wenn wir ihn morgen nicht mehr erhalten«, schlussfolgert er, »wird er nicht existieren« (ebd.).³ Holloway gehört damit zu jenen MarxistInnen, die den relationalen Charakter von Kapital und Staat, also den schon von Marx ausgeführten Gedanken, dass das Kapital ein Verhältnis sei, betonen. Hinsichtlich der Analyse der realen Verhältnisse, die die Marxsche Gesellschaftsanalyse neben einer kritischen Theorie der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft immer zu sein bzw. zu unternehmen beansprucht (vgl. Kößler/Wienold 2001: 61), liegt es für Holloway also nahe, nach Praktiken von Verweigerung zu suchen: Wenn der Kapitalismus täglich gemacht wird, kann man sich auch weigern, ihn bzw. dabei mitzumachen. Als ein solches Aufhören, den Kapitalismus zu machen, interpretiert Holloway das »Ya Basta! Es reicht!«, mit dem der zapatistische Aufstand 1994 begann. Das »Ya Basta!« ist aber nicht nur Verneinung. Es ist die Negation einer Negation, nämlich jener Verneinung menschlicher Würde, die der Kapitalismus (laut Holloway) bedeutet. Als Negation der Negation enthält der zapatistische Kampf auch erneuernde, positive Aspekte.

Holloway kann zu Gute gehalten werden, dass er die Zapatistas nicht in erster Linie als Träger einer indigenen Revolte betrachtet, als die sie in weiten Teilen der Lateinamerikaforschung und auch in manchen Teilen der Solidaritätsbewegung in romantizistischer Art und Weise rezipiert werden. Er wirft den Blick auf die universalen Aspekte, aus denen er die entscheidende, für das Thema Gemeinschaft relevante Frage aufwirft: Die Frage nach dem »Wir«. Holloway selbst thematisiert diese Frage des »Wir« zu Beginn seines Buches *Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen* (vgl. Holloway 2002: 13), stellt dann aber katego-

2 Zur Einordnung Holloways in den Kontext postoperaistischer Theorie vgl. Birkner/Foltin 2006: 80 und 108ff.

3 Dieser Gedanke wird ausgeführt in Holloway 2004.

risch fest, dass es für die kritische Reflexion⁴ ebenso wie für politisch emanzipatorisches Handeln überhaupt keinen anderen Ausgangspunkt geben könne: »Wir können nirgendwo anders als bei unseren eigenen Gedanken und unseren eigenen Reaktionen anfangen. Die Tatsache, dass ›wir‹ und unsere Vorstellungen von ›wir‹ Ergebnis einer ganzen Geschichte der Unterdrückung des Subjektes sind, ändert nichts daran.« »Wir können nur davon ausgehen«, heißt es weiter, »wo wir sind, von dem, wo wir sind, aber nicht sein möchten, von wo aus wir schreien« (Holloway 2002: 14). »Wo wir nicht sein möchten« ist keine topografische, sondern eine inhaltliche Spezifizierung. Es ist die einzige, aber universelle Einschränkung, die Holloway hinsichtlich der Kategorie »Wir« macht. Es ist die Gemeinschaft derer, die mit ihm von der »Grauenhaftigkeit des Kapitalismus« (Holloway 2002: 19) überzeugt sind und darin übereinstimmen, dass »der Kapitalismus ein Desaster ist« (Holloway 2003: 6).⁵

Neben dieser ideellen Übereinstimmung gibt es aber noch eine andere, eine materielle. Die »materielle Konstitution des ›Wir‹« (Holloway 2002: 40) ist das Tun. Das Tun ist erstens »praktische Negation« (Holloway 2002: 35), weil es einen bestehenden Zustand verneint und verändert. Es ist selbstbestimmtes, kreatives Handeln, das im Kapitalismus in Arbeit verwandelt wird, »die uns auferlegt wird« (Holloway 2007: 8). Zweitens ist das Tun immer ein kollektives, da selbst individuelles Handeln auf dem Tun anderer basiert und aufbaut (vgl. Holloway 2002: 39). Holloway spricht vom (gesellschaftlichen) Tun als materieller Grundlage der »Wir«-Formierung oder der Identifizierung, um sie von ontologischen, also auf das Sein rekurrierenden Prozessen abzugrenzen. Denn im Gegensatz zu einer Begriffsbildung (oder auch Gemeinschaftsbildung) auf der Grundlage eines Seins, ist die auf das Tun zurückgehende als »antagonistische Bewegung von Identität und Nicht-Identität« zu verstehen. »Der Tuende ist und ist nicht, genau so, wie das Getane ist und nicht ist, flüchtig objektiviert und dann wieder in den gesellschaftlichen Fluss des Tuns integriert. Auf der Basis des Seins zu denken heißt zu identifizieren« (Holloway 2002: 123).

Holloway reagiert mit dieser offenen Gemeinschaftskonzeption u. a. auf seine Analyse des Staates, den er als »erstarrte oder fetischisierte Form gesellschaftlicher Verhältnisse« (Holloway 2002: 112) begreift

4 »Der Ausgangspunkt theoretischer Reflexion ist Opposition, Negativität, Kampf« (Holloway 2002: 10).

5 »Dies ist das Kapital: die Geltendmachung von Herrschaft über andere auf der Grundlage von ›Besitz‹ des Getanen und damit der Mittel des Tuns als Vorbedingung für das Tun jener anderen, die befehligt werden« (Holloway 2002: 44).

und dessen zentrales Moment die Identifizierung und Kategorisierung ist. Damit versucht er die Fallstricke jeder Identitätspolitik zu vermeiden – Homogenisierung und Exklusion –, betreibt damit aber eine Entkontextualisierung, die differente Existenzweisen (als Ausgangspunkt politischen Handelns) aus den Augen verliert.⁶ Denn die Tatsache, dass die ideelle Übereinstimmung zwar potenziell von allen, aber aktuell (zumindest in den westlichen Gegenwartsgesellschaften) nur von den wenigsten geteilt wird, erscheint ihm unproblematisch. Schuld daran ist lediglich die laut Holloway repressive Verfasstheit der Gesellschaft, die den eigentlichen, eben essenziellen Impuls der Widerständigkeit überdeckt und unterdrückt: »Woher wissen wir, dass das ¡Ya Basta! Es reicht! existiert? Wir wissen, dass es in *uns allen* existiert, möglicherweise ziemlich verdrängt, immer in widersprüchlicher Form, aber immer vorhanden, nicht nur aus Erfahrung, sondern ganz einfach weil es ein untrennbarer Teil des Lebens in einer unterdrückerischen Gesellschaft ist« (Holloway 2006: 50). Ganz im Sinne dessen, was Michel Foucault die »Repressionshypothese« genannt hat, formuliert Holloway hier eine Zeitdiagnose, die das wesentliche Element sozialer Integration in Unterdrückung ausmacht. Es ist demnach nur eine Frage der Zeit und der Intensität der Aufklärungsbemühungen, bis die Menschen ihre Fesseln erkennen und zur befreienden, kollektiven Tat schreiten. Problematisch an diesem zeitdiagnostischen Befund ist zum einen, dass auf seiner Grundlage gezielte Teilhabe an Privilegien, bewusstes Einverständnis mit den Verhältnissen oder auch nur das bequeme, habituelle Einrichten in einen »Notwendigkeitsgeschmack« (Bourdieu) nicht zu denken sind. Die »Wir«-Formation basiert auf einer für universell gehaltenen, bloß gegenwärtig unterdrückten widerständigen Haltung.⁷ Problematisch ist zum

- 6 Das Konzept der Existenzweise wird hier im Anschluss an Louis Althusser Überlegungen zur Materialität von Ideologie verwendet (vgl. Althusser 1977: 136ff.). Es soll auf der einen Seite ermöglichen, Subjektivierungsweisen, auch kollektive, als konkrete materielle Effekte zu beschreiben, die existieren, ohne dabei auf der anderen Seite essenzialistische Alltagsvorstellungen zu perpetuieren. Diese kollektiven Subjektivierungsweisen sind zudem – trotz aller sonstiger, auch fundamentaler Unterschiede in den theoretischen Ansätzen, ähnlich wie bei Michel Foucault oder Pierre Bourdieu – nicht allein auf Repression (Her- und Zurichtung), auch nicht auf Bewusstsein, Übereinkunft oder Vertrag gegründet, sondern – je nach Ansatz – auf präreflexive Übereinstimmungen, strukturierte und strukturierende Gewohnheiten, diskursbestimmte Episteme.
- 7 Es komme, schreibt Holloway (2007: 9), in den letzten zwanzig bis dreißig Jahren zu einem »Anwachsen des Kampfes des Tuns gegen die Arbeit«. Warum dann aber beispielsweise in Frankreich 2007 ein Kandidat die Präsidentschaftswahlen mit einer deutlichen und Milieu übergreifenden Mehrheit gewinnen kann, der mit dem Motto »Mehr Arbeiten, um

anderen, dass sich mit dieser Konzeption andere als anti-kapitalistische Gemeinschaften kaum denken lassen. Dies geht nicht nur aus Holloways Bestimmung der ideellen, sondern auch aus jenen der materiellen Grundlagen des »Wir« hervor: Der Fluss des Tuns und damit das kollektive »Wir«, das aus ihm hervorgeht, wird laut Holloway durch den Kapitalismus unterbrochen (vgl. Holloway 2002: 47). Der Kapitalismus teilt Menschen in Besitzer von Mitteln des Tuns, also von Produktionsmitteln, und Mittellose und erzeugt objektivierte Subjekte. Sie verlieren laut Holloway ihre Kollektivität, ihr aus dem »Fluss des Tuns« gespeistes »Wir-Sein«. Die kollektive kreative Macht, etwas zu tun (power to do), wird dadurch zerbrochen und »in ihr Gegenteil verkehrt, in instrumentelle Macht« (Holloway 2002: 41).

Die Kämpfe um die »Bekräftigung des gesellschaftlichen Flusses des Tuns, gegen dessen Fragmentierung und Negation« (Holloway 2002: 51) sind also zugleich die Kämpfe um die Befreiung der Subjektivität von ihrer Objektivierung oder auch die Befreiung des Tuns von der Arbeit. Paradigmatisch verwirklicht sieht Holloway diese Art von Kämpfen im zapatistischen Aufstand und den daran anschließenden sozialen Kämpfen innerhalb und außerhalb Mexikos. Das »Wir« aus dem »Wir sagen [...] nein zum Kapital« (Holloway 2006: 92) ist dabei nicht näher bestimmt, es umfasst alle: Da wir (alle) in einer Gesellschaft leben, »die unsere Menschlichkeit negiert« (Holloway 2007: 16), sind wir im Grunde auch alle potenzielle Rebellinnen und Rebellen. Dabei wendet sich das von Subcomandante Marcos übernommene Motto »Ganz normale Leute, Rebellinnen und Rebellen« (Holloway 2006: 75) in der Interpretation Holloways zunächst gegen leninistische Avantgardekonzeptionen, also gegen ein hierarchisches und autoritäres Politikmodell sowie gegen eine teleologische, stufenförmige Revolutionsvorstellung, wird dann aber normativ gewendet. Was also bei Marcos noch als Beschreibung dient, um gegen das propagandistische Vorurteil zu argumentieren, nur geschulte und vom Ausland eingeschleuste Kader könnten eine Rebellion beginnen, andere potenziell Aufständische ermutigen und mitziehen, wird bei Holloway entkontextualisiert und zu einer allgemeinen Tatsache umgeschrieben.

»Das Nein«, so der wohl entscheidende Auslöser für Holloways normative Wendung, »ist der Anfangspunkt aller Hoffnung« (Holloway 2006: 92). Den von diesem Nein ausgehenden Aufbau »anderer sozialer Beziehungen« (Holloway 2006: 93) sieht er in Ansätzen im zapatistischen Aufstand und allen von diesem inspirierten Bewegungen verwirk-

mehr zu verdienen« angetreten war, lässt sich mit Holloways These nicht erklären.

licht. Vom Nein ausgehend, findet hier ein Kampf um Würde statt, »Würde und Kapital sind inkompatibel« (Holloway 2006: 97). Wir, befindet Holloway in Anlehnung an die zapatistische Parole *preguntando caminamos* (»fragend schreiten wir voran«) – ohne zu klären, von wem er da spricht –, »wir schreiten mit Wut und fragen mit Leidenschaft« (Holloway 2006: 99).

Von der postulierten zur planetarischen Gemeinschaft? Die Neotribes bei Zygmunt Bauman

Diesem emphatischen Verständnis des »Wir« bei Holloway steht ein skeptisches bis ablehnendes bei Zygmunt Bauman gegenüber. Der britisch-polnische Soziologe beschreibt denselben Gegenstand, die globalisierungskritische Bewegung, als eine gegenwärtige »Wir«-Formation, als »ein schwächliches Pendant zur konzentrierten Macht der multinationalen Konzerne« (Höller/Bauman 2003: 22). Aber es ist nicht nur diese Schwäche, von der Baumans Skepsis herrührt.

Bauman beschreibt in mehreren seiner Bücher das Aufkommen so genannter Neotribes, imaginärer Gemeinschaften, als Reaktion auf den Bedeutungsverlust des modernen Nationalstaates.⁸ Dieser hatte auf der Ebene kultureller Werte den Individuen u. a. als Garant für Sicherheit und Kontinuität gedient. Postmoderne Lebensformen hingegen – später spricht Bauman (2003) nur noch von »flüchtiger Moderne« statt von Postmoderne – zeichnen sich durch gesteigerte Kontingenz aus, die zu einer durch Ängste und Schutzbedürfnisse motivierten, ausgedehnten, »obsessive(n) Suche nach Gemeinschaft« führt (Bauman 1995a: 303). Denn insgeheim angestrebt sei vor allem die »Freude, ›im Recht‹ zu sein« (Bauman 1995a: 302). Was bei dieser Suche gefunden wird, sind mehr und mehr postmoderne Gemeinschaften oder Neotribes und immer

8 Indem Bauman diesen Begriff von Benedict Anderson übernimmt, um eine dem Nationalstaatsprinzip zuwider laufende Erscheinung zu bezeichnen, kündigt sich bereits eine gewisse Widersprüchlichkeit an. Denn bei Anderson ist der Prototyp »vorgestellter Gemeinschaften« nicht der Neostamm, sondern: die moderne Nation. Der vorgestellten fehlt es im Gegensatz zur »klassischen« Gemeinschaft an der Einzigartigkeit der Sprache als ihr zentrales und Einheit stiftendes Medium. Die Nation entsteht historisch laut Anderson u. a. erst dann und da, wo die Vorstellung einer besonderen, außerhalb der Welt liegenden, heiligen Schriftsprache als privilegierter Zugang zu einer ontologischen Wahrheit ihren axiomatischen Zugriff auf das Denken der Menschen einbüßt (Anderson 1997: 35 und 57), zu Bauman allgemein vgl. Kastner 2000.

weniger der Nationalstaat. Dieser zeitdiagnostische Status von Nationalstaat und Neotribe, ihre tendenzielle Abfolge, verliert für Bauman in den letzten Jahren zunehmend an Bedeutung: Zum einen betont er in seiner Beschreibung des gegenwärtigen Nationalstaates, hier in Form des schwedischen Sozialstaatsmodells, es handele sich keineswegs um »ein Überbleibsel aus vergangenen Zeiten, kein Denkmal für vergebliche Hoffnungen und veraltete Visionen« (Bauman 2007: 141). Zum anderen revidiert er auch konzeptionell den Zusammenhang von Gemeinschaft und Neotribe in der Gegenwart. Der Sozialstaat sei, so Bauman, »die moderne Verkörperung der Idee der Gemeinschaft, ihre institutionelle Verwirklichung in der modernen Form eines abstrakten Kollektivs« (Bauman 2007: 139). Und zwar für die feste, industrielle wie für die flüchtige, konsumbasierte Moderne gleichermaßen. Die »Bedeutung des Sozialstaats liegt in der Konsumgesellschaft genau wie in der Industriegesellschaft darin, die Gesellschaft vor ›Kollateralschäden‹ zu schützen, die das dominierende Prinzip des sozialen Lebens ohne sozialstaatliche Überwachung, Eindämmung und Lenkung verursachen würde« (Bauman 2007: 141). Es lässt sich also trefflich darüber streiten, ob Bauman eine in sich widersprüchliche Konzeption von Gemeinschaft oder vielmehr drei verschiedene vertritt: Neotribe, Nationalstaat und planetarische Gemeinschaft – wobei dann über deren Verhältnis, konzeptionell und zeitdiagnostisch, gestritten werden müsste.

Im Folgenden geht es vor allem um die beiden, im Kontext von Baumans Moderne-Kritik entwickelten Gemeinschaftskonzepte: Die postmoderne, neotribale Gemeinschaft und die planetarische Gemeinschaft. Bauman beschreibt die Gemeinschaft in der Postmoderne so:

»Die Gemeinschaft – ethnisch, religiös, politisch oder sonstwie – wird als unheimliche Mischung aus Differenz und Kumpanei gedacht, als eine Einmaligkeit, für die man nicht mit Einsamkeit zahlen muß, als eine Kontingenz mit Wurzeln, als Freiheit mit Sicherheit; ihr Bild, ihre Verlockung sind ebenso widersinnig wie jene Welt der universalen Ambivalenz, aus der sie – hofft man – eine Zuflucht bietet« (Bauman 1995a: 301).

Die Neostämme als imaginierte und postulierte Gemeinschaften übernahmen jeweils die Hoffnungen darauf, die einzelnen gemeinschaftlichen und verschiedenen lokalen Wahrheiten und Gewissheiten zu universeller Blüte zu führen, also die Aufgabe der Zivilisierung zu übernehmen. Gegenüber früheren Gemeinschaften zeichneten sich Gemeinschaften in der Postmoderne bzw. in der »flüchtigen Moderne« durch ih-

re Kurzlebigkeit und Inkohärenz aus.⁹ Dabei seien sie geprägt von einer »militanten Intoleranz« (Bauman 1995c: 76), die letztlich aus diesen Konstitutionsbedingungen entstände. Es gebe für sie keine Grenze an Grausamkeit und Unterdrückung. Vor allem zwei Zusammenhänge koppeln die Neostämme an Gewalt. Erstens mache der kulturelle Kontext der Postmoderne öffentliche Aufmerksamkeit zur umkämpften Ressource, was wiederum zur Reformulierung des kartesischen Cogito in ein »Ich werde wahrgenommen, also bin ich« (Bauman 1996b: 59) münde. Im Kampf um Aufmerksamkeit sei jedes Mittel Recht, je lauter und brutaler, desto Erfolg versprechender. Zweitens sind die Neostämme laut Bauman im Gegensatz zu ihren traditionellen Vorbildern durch die Art und Weise ihrer Existenz schon gewaltanfällig. Allein durch ihren bloß postulierten Status seien sie darauf angewiesen, empfindlich auf Infragestellungen oder Angriffe von Außen zu reagieren und ihre potentiellen Mitglieder gefügig zu machen.¹⁰

Nicht nur, dass Bauman offen lässt, wie sonst, außer »postuliert«, eine Gemeinschaft denkbar ist, er setzt die Neostämme bezüglich ihrer Innenwirkung mit Sekten und hinsichtlich ihrer Außenwirkung mit Nazis gleich (vgl. Bauman 1996b: 60) – und das, obwohl er zuvor einräumt, soziale Bewegungen hätten mit Kraftfahrzeugen gemeinsam, dass die Art des antreibenden Kraftstoffes nichts mit der Richtung zu tun ha-

9 »Gemeinschaften gibt es in allen Formen und Farben, aber wenn man sie entlang der Weberschen Achse zwischen ›leichten Mantel‹ und ›eisernen Käfig‹ anordnet, dann landen alle bemerkenswert nahe am ersten Pol« (Bauman 2003: 199).

10 Die automatische Verknüpfung von Neostämmen und gewaltsamem Handeln ist in sich widersprüchlich – aber kennzeichnend für die allgemeine Verwendung der Begriffe bei Bauman wie auch für das Verhältnis zwischen Moderne und Postmoderne: Einerseits gelten die Neostämme als postmoderne Träger eines aus der Moderne tradierten Phänomens (Gewalt). Als Träger lösen sie den Staat ab. Andererseits wird das Phänomen selber als grundsätzlich verändert, als gebrochen und eben postmodern beschrieben. Als Phänomen ist Gewalt nicht mehr an den ›Staat-als-Träger‹ gebunden. Indem aber Bauman in seiner Beschreibung Neostämme an Gewalt bindet, vernachlässigt er immer entweder den Bruch oder die Tradition. Den Bruch zu vernachlässigen, heißt z. B., zu übersehen, dass sektenähnliche Gemeinschaften weder auf die vernünftige Übereinkunft bauen, wenn sie gewalttätig agieren, noch über die Ressourcen und Macht verfügen, die sie mit den Nazis vergleichbar macht. Den Bruch zu vernachlässigen heißt aber auch, zu übergehen, dass Aufmerksamkeit auch anders als über Gewalt erlangt werden kann. Die Tradition zu vernachlässigen, heißt, die aktuelle Wirkung des staatlichen Gewaltmonopols zu verharmlosen, indem es mit den Artikulationsformen von Gruppen gleichgesetzt wird.

be, in die der Wagen rollt (vgl. Bauman 1996b: 59).¹¹ Auch mit der Behauptung, die »schonungsloseste und mörderischste Unterdrückung individueller Autonomie [werde ...] heutzutage im Namen der Menschenrechte begangen, enteignet und kollektiviert als ›Minderheitenrechte‹« (Bauman 1995c: 76), reiht sich Bauman in die Positionen der Neuen Rechten ein. Denn dies ist eindeutig eine in der konservativen europäischen Publizistik verbreitete Denkfigur: Die Minderheiten missbrauchten die Güte des zivilisatorischen Universalismus und sein Gastrecht, bedrohten kulturelle Werte und zersplitterten Kulturgüter und Gesellschaften.¹² Etwas vorsichtiger formuliert es Bauman in seiner (abgren-

- 11 Auch Birgit Rommelspacher macht darauf aufmerksam, dass Bauman an dieser Stelle nichts Geringeres tut »als die Ideologien der verschiedensten sozialen und politischen Bewegungen mit den Nazis gleichzusetzen« (Rommelspacher 1997: 261). Zu einer solchen Position könne er nur gelangen, so Rommelspacher, indem Bauman die ganze Diskussion um das Problem der Verabsolutierung von Differenz ignoriere. Das ist umso erstaunlicher, als Bauman sich selbst inmitten dieses Problemfeldes bewegt. Denn neben der pauschalen Ablehnung differenzpolitischer Ansätze macht er sich an anderer Stelle selbst zum Verteidiger der (kulturellen) Differenz, indem er die homogenisierenden Praxen des modernen Nationalstaats kritisiert (Bauman 1995a: 133ff.).
- 12 Dies ist durchaus nicht die einzige Stelle, an der Bauman sich in Antifeminismus übt. Auch in seiner Besprechung von Foucaults *Sexualität und Wahrheit I* vertritt er Positionen, die sich in solche des antifeministischen Backlashs problemlos eingliedern lassen. Bauman interpretiert die – von ihm mit Anführungszeichen versehenen – Kampagnen gegen »Vergewaltigung in der Ehe« und gegen »sexuellen Mißbrauch von Kindern« als (postmoderne) Form der Kontrolle und der Organisation des sozialen Raumes, die Foucaults (moderne) Ordnungsfabriken abgelöst hätten (vgl. Bauman 1999: 261ff.). Durch die feministischen Kampagnen würde ein soziales Klima geschaffen, das durch Misstrauen und Verdächtigungen der Schwächung menschlicher Bindung diene. Damit übernimmt Bauman die Stellungnahmen konservativer FamilienpolitikerInnen, die »Bindung« als mit *family values* positiv auffüllbare, neutrale Kategorie fassen, statt als soziale Machtbeziehung. »Bindung« als solche positiv zu werten bedeutet gerade in Bezug auf die Geschlechterverhältnisse ein Ausklammern sozialer Ungleichheiten. Bauman beteiligt sich an dieser Ausklammerung, indem er in bester Altherrenmanier gegen feministische Politik polemisiert: »Komplimente über Schönheit und Charme einer Arbeitskollegin zu machen wird heute in der Regel als sexuelle Provokation gebilligt, und das Angebot einer Tasse Kaffee gilt bereits als sexuelle Belästigung. [...] Die Folge von alledem ist die rasche Auszehrung zwischenmenschlicher Beziehungen, die aller Intimität und Emotionalität entkleidet werden, und das Dahinwelken des Wunsches, überhaupt noch Beziehungen einzugehen und zu pflegen« (Bauman 1999: 262). Der Gipfel des Baumanschen Antifeminismus ist aber wohl Baumans Einschätzung im Kontext postmoderner Gewaltverhältnisse, das Eigentum der Frau an ihrem Körper diene dazu, einem anderen menschlichen Wesen das Recht auf Leben zu verweigern,

zenden) Auseinandersetzung mit dem Kommunitarismus, »*möglicherweise* [Hervorh. J. K.] wird Gewalt nur »dereguliert«, sickert von der Höhe des Staates hinab auf die Ebene der (neotribalen) Gemeinschaft« (Bauman 2003: 226).¹³

Insgesamt formuliert Bauman eine deutlich negative Wertung von Gemeinschaft bzw. Neotribes, die er als »Produkt und Bedingung zugleich« (Bauman 1996a: 658) der Globalisierung der Märkte und der Privatisierungsoffensiven beschreibt. Die Beurteilung wiederum hängt oft davon ab, was genau er unter Neotribe versteht, eine Bestimmung, die von der feministischen oder der »Bewegung der Schwarzen« (Bauman 1995b: 233) bis hin zu »schwache(n) Staaten« (Bauman 1996a: 657)¹⁴ reicht. Gemeinsam ist diesen Neotribes allerdings, dass sie letztlich ein Dilemma der Moderne reproduzieren: Obgleich ein postmodernes Phänomen, führe die Suche nach Gemeinschaft – analog zur modernen Suche nach Universalität – nur zum Gegenteil dessen, was intendiert war (Zersplitterung statt Zusammenhalt, Angst statt Sicherheit etc.).¹⁵

weshalb Abtreibung als Teil eines »Holocaust neuen Stils« (Bauman 1996b: 63) zu werten sei.

- 13 Zeitdiagnostisch wäre hier auch die nach wie vor wirkmächtige Identifizierungspolitik des Nationalstaates einzuwenden (vgl. auch Kastner 2005). Schließlich sind es beispielsweise nicht Gemeinschafts-, sondern immer noch Staatsgrenzen, an deren Übertretung Menschen massenhaft und gewaltsam gehindert werden. Während Bauman, anders als in seinen früheren Schriften, die Migrationspolitiken nicht mehr als Indiz dafür auffasst, dass der Nationalstaat seine wesentlichen Funktionen nicht eingebüßt hat (vgl. Bauman/Kastner 2006: 533), bleibt Holloway diesbezüglich eindeutig: »In den letzten sechs Monaten wurden 856.000 Mexikaner an der Grenze zu den Vereinigten Staaten verhaftet. Das ist Identifikation, Definition, Klassifikation im großen Stil« (Holloway 2002: 91)
- 14 Zwar unterscheidet er an einer Stelle zwischen Gemeinschaft als Konzept einerseits und als »integrierte soziale Körperschaft« (Bauman 1995a: 303) andererseits. Diese Unterscheidung bleibt allerdings ohne empirischen oder theoretischen Belang. Zeitdiagnostisch heißt es im Hinblick auf Gemeinschaften in der »flüchtigen Moderne« später allerdings: »Alle diese Gemeinschaften sind weniger reale als postulierte Gemeinschaften, weniger Realität als Projekt« (Bauman 2003: 199).
- 15 Im Gegensatz zu antiken Stämmen ist aufgrund der eher konzeptuellen als real-körperschaftlichen Struktur eine Umwandlung von Schicksalsgemeinschaft in Gemeinschaft des Geschicks zwar möglich, dennoch verwandelt sich letztlich, so Bauman, »die Suche nach Gemeinschaft [...] in ein umfassendes Hindernis für ihre Entstehung« (Bauman 1995a: 306). Die »Gemeinschaft der Herausgeputzten« (Bauman 2003: 233ff.), die sich bloß zu einem Anlass eines Codes bediene wie die BesucherInnen einer Theatervorstellung ihrer Kleidung, »hat ferner den Effekt, die Entstehung »wirklicher« (d. h. umfassender und dauerhafter) Gemeinschaften zu verhindern« (Bauman 2003: 235). Hier wendet Bauman, ohne auf den Zusammenhang hinzuweisen, speziell feministische Erkenntnisse ins Allgemeine. So ver-

Trotz seiner Kritik am modernen Nationalstaat warnt Bauman vor der Gemeinschaft als politische Alternative. In *Flaneure, Spieler und Touristen* (1997) beschreibt er die wesentlichen Züge postmoderner Beziehungen als durch »ihre Bruchstückhaftigkeit und Diskontinuität, die Enge ihres Blickwinkels und ihrer Ziele, die seichte Oberflächlichkeit des Kontakts« (Bauman 1997: 168) gekennzeichnet. Als Strategie zur Überwindung dieser von Bauman durchweg negativ bewerteten Beziehungsattribute seien die Neostämme nur scheinbar geeignet (vgl. Bauman 1997: 124). Der als abgewirtschaftet analysierte Nationalstaat, der in der Postmoderne seine wesentlichen Aufgabe der Ordnungsstiftung verliert, wird damit, wie schon in *Postmoderne Ethik* (1995c), immer noch den kommunalen oder transnationalen, möglicherweise an Identitäten entlang organisierten Gemeinschaften normativ vorgezogen.

Im Gegensatz zu seiner pauschalen Verurteilung jeglichen Gemeinschaftskonzeptes unterscheidet er in *Unbehagen in der Postmoderne* (1999) scharf zwischen religiöser und politischer Gemeinschaft. Dabei wird einerseits mit der Beschreibung von »religiösem Fundamentalismus« als eine Form des Phänomens Neotribalismus diesem eine dritte konkretere Bedeutung gegeben (Bauman 1999: 323ff.) – neben den »schwachen Staaten« und den sozialen Bewegungen. Andererseits macht Bauman sich für die politische Gemeinschaft stark. Weil individuelle Freiheit nicht durch individuelle Anstrengung zu erlangen ist, so Bauman, muss deren Möglichkeit als gemeinschaftliche Aufgabe betrachtet werden. Diese Aufgabe wiederum können freie Individuen »nur gemeinschaftlich und über ihre gemeinsamen Errungenschaften angehen [...]« (Bauman 1999: 367). Die politische Gemeinschaft sei dann, und in Anlehnung an Chantal Mouffe, nicht als empirische Bezugsgröße zu verstehen, sondern als diskursive Oberfläche, die nie zu verwirklichen, aber immer als Handlungsmatrix zur Stelle ist.

Einen positiv besetzten, transnationalen Begriff von Gemeinschaft entwickelt Bauman schließlich im Kontext seiner Auseinandersetzung mit globaler sozialer Ungleichheit.¹⁶ Dabei entwirft er eine geradezu

trat bereits Judith Butler in diesem Kontext die These, »daß jeder Versuch, der der Kategorie ›Frauen‹ einen universellen oder spezifischen Gehalt zuweist und dabei voraussetzt, daß eine solche vorgängige Garantie der Solidarität erforderlich ist, zwangsläufig eine Zersplitterung hervorrufen wird. Die ›Identität‹ als Ausgangspunkt kann niemals den festigenden Grund einer politischen feministischen Bewegung abgeben« (Butler 1993: 49).

- 16 Im Interview mit Christian Höller beklagt Bauman die Unverhältnismäßigkeit der Mittel, die für humanitäre Hilfe und jener, die für Waffen aufgebracht werden, am Beispiel des Irak-Krieges und bilanziert dann allgemein: »Zwanzig Prozent der Menschheit besitzt heute 86 Prozent der globalen Reichtümer (vor zwanzig Jahren waren es »bloß« 76 Prozent), was

überraschende Perspektive: »Allen gegenwärtigen und zukünftigen Anstrengungen muss die Aussicht einer ›globalen Gemeinschaft‹ als verbindlicher Horizont dienen, nach dem sich die Richtigkeit jedes einzelnen Schrittes bemisst« (Höller/Bauman 2003: 23). Er kommt dem Hollowayschen »Wir« sehr nahe, indem er betont:

»Die zentrale Frage ist, um wie viel wir damit einer adäquaten Reaktion auf die Tatsache näher kommen, dass wir voneinander abhängig und daher auch füreinander verantwortlich sind. Ohne die Praxis der Solidarität wird dies nicht gehen, schließlich bemisst sich auch die Tragfähigkeit einer Brücke nach der Stärke ihres schwächsten Pfeilers (und nicht nach dem statistischen Durchschnitt aller Brückenpfeiler). Entsprechend sollte auch die Solidarität einer Gemeinschaft am Wohlergehen und an der Würde ihrer schwächsten Mitglieder gemessen werden« (ebd.).

Nehme man diesen Anspruch als Maßstab, konstatiert Bauman, »so sind wir erschreckend weit vom Horizont einer planetarischen Gemeinschaft entfernt« (ebd.). Auch wenn die globale Protestbewegung gegen den Angriff der USA auf den Irak 2003 ein »planetarisches Gemeinschaftsgefühl« (ebd.) kurzzeitig aufblitzen ließ.

Gemeinschaft gegen Klassifikation

Wenn die Ansätze Holloways und Baumans auch nicht allzu viele Gemeinsamkeiten aufweisen, so fußt beider Argumentation doch auf einem verbindenden Aspekt: Der am Denken Theodor W. Adornos geschulten Kritik an der Klassifikation. Dieses anti-klassifikatorische Denken äußert sich zum einen in den angeführten Beispielen, zum anderen in der Bewertung von Gemeinschaftskonzeptionen, in der sie allerdings zu konträren Schlüssen gelangen. »Der Klassenkampf« stelle für Holloway,

den ärmsten zwanzig Prozent ganze 1,3 Prozent des Reichtums übrig lässt« (Höller/Bauman 2003: 23). Angesichts fortdauernder sozialer Ungleichheit und wachsender Verteilungskonflikte unter postmodernen Bedingungen hatte er auch vorher schon positivere Töne hinsichtlich der Gemeinschaft angeschlagen: »Die Umverteilungsforderungen unserer Zeit sind am häufigsten darauf gerichtet, Menschenrechte zu gewinnen (ein Deckname für die Autonomie des Subjekts, für die Wahlfreiheit, die das Subjekt im postmodernen Lebensraum konstituiert) und werden von Bevölkerungsgruppen gestellt, denen sie bislang verweigert worden sind« (Bauman 1995b: 233). Hier nennt er dann konkret die, denen er an anderer Stelle ohne Eingehen auf materielle Lebensbedingungen »militante Intoleranz« vorwirft: Emanzipationsbewegungen unterdrückter Minderheiten und die feministischen Bewegungen.

so Martin Birkner und Robert Foltin (2006: 117), den »Kampf um das und gegen das Klassifiziertwerden« dar. Holloway selbst führt aus:

»Identifikation, Definition, Klassifikation sind sowohl körperliche als auch geistige Prozesse. Die in den Konzentrationslagern identifizierten, klassifizierten und nummerierten Juden waren nicht bloß Objekte einer Denkübung. Identifikation, Definition und Klassifikation ist die Grundlage für die physische, räumliche und zeitliche Organisation von Armeen, Krankenhäusern, Schulen und anderen Institutionen, auf deren Kern sich die von Foucault gewählten Begriffe Disziplin, die Mikrophysik der Macht, die politische Ökonomie des Details beziehen« (Holloway 2002: 91).

Auch Bauman sieht in der Klassifikation ein wesentliches Moment der Geschichte der Moderne. Die zentrale Aufgabe, die die Moderne sich gestellt habe, sei die Herstellung von Ordnung. Unter Ordnung versteht Bauman Klassifizierung, die entworfene und ausgeführte, also künstliche Ein- und Ausschließung. Klassifizieren heiße, »der Welt eine Struktur zu geben« (Bauman 1995a: 14). Die »Ordnung« bilde daher den Archetyp für sämtliche Aufgaben, die die Moderne sich gestellt hat, weil sie die »am wenigsten mögliche unter den unmöglichen und die am wenigsten entbehrliche unter den unentbehrlichen« (Bauman 1995a: 16) ist. Gerade dadurch aber werde sie konstituierend, also zur Aufgabe, um die sich alles dreht. Bauman beschreibt den Kampf gegen jede Form der Ambivalenz folglich als selbstzerstörerisch und selbsterzeugend zugleich. Die Moderne »ermöglicht sich dadurch selbst, daß sie sich eine unmögliche Aufgabe stellt« (Bauman 1995a: 23). Wie Holloway bezieht auch Bauman sich in dieser Hinsicht auf den Nationalsozialismus und beschreibt den Holocaust als »einzigartigen, aber signifikanten und zuverlässigen Test des latenten Potentials der modernen Gesellschaft« (Bauman 1994: 25).¹⁷

Die von beiden geteilte Ablehnung der Identifizierung führt aber zu konträren Konsequenzen im Hinblick auf Gemeinschaften. Wie Bauman die Neotribes, hält Holloway das von ihm beschriebene »Wir« für lediglich »flüchtig integriert« (Holloway 2002: 123). Während er darin die positive Verwirklichung anti-klassifikatorischen Denkens und Handelns erkennt, lauert für Bauman gerade darin die Gefahr und damit die Ursache seiner ablehnenden Haltung. Gerade in der Flüchtigkeit sieht Bauman die Schwäche und nicht zuletzt die Anfälligkeit von postnationalen

17 Die Herstellung von Ordnung ist nach Bauman aber auch zentrales Merkmal von »Kultur« und wird von Bauman in dieser Hinsicht durchaus positiv bewertet, wie Melanie Reddig und Thomas Kron (2007: 402f.) herausstellen.

Gemeinschaften für besondere Grausamkeit (nach außen wie innen) begründet. Ohne solche Prozesse genauer zu beschreiben, legt Bauman nahe, gerade die offene, nicht eingebettete, bloß postulierte Struktur von Gemeinschaften verleite zu besonderen Vereinheitlichungen nach innen und Ausschlüssen gegenüber anderen. Holloway hingegen schließt Exklusionen im Grunde theoretisch aus, weil die offene Struktur des »Wir« bei ihm prinzipiell alle umfasst. Die Bewertung der Außenwirkungen der Gemeinschaft hängt bei beiden direkt mit der Beschreibung der jeweiligen Konstitutionsbedingungen zusammen. Beide trauen der Gemeinschaft letztlich alles zu, allerdings in unterschiedlicher Richtung: Bauman eine nazimäßige, grenzenlose Grausamkeit – weil die Gemeinschaft postuliert und konstruiert sei; Holloway die Fähigkeit, das Grauen des Kapitalismus zu beenden – weil die Gemeinschaft nicht postuliert, sondern selbstverständlich sei.

Sie vertrauen dabei letztlich auf Gemeinschaftskonzepte, die von sozialen, kulturellen und politischen Kontexten absehen und konkrete Existenzweisen ausklammern: Zwar betont Holloway (2002: 123f.), die Identifizierung des »Wir« beruhe nicht auf einem Sein, sondern auf dem Tun. Dieses Tun allerdings ist nicht anders als kollektiv, gut und antikapitalistisch vorzustellen, bevor es dann vom Kapitalismus in seinem Fluss unterbrochen wird. Dies äußert sich auch in der Vorstellung, die Rebellion sei einfach da, verborgen und verdrängt von den Verhältnissen, aber zu befreien. Bauman stellt der postulierten immer die »wirkliche« Gemeinschaft entgegen, die er zwar in Anführungszeichen, auf die er aber auch seine (sehr verhaltene) politische Hoffnung setzt.¹⁸ Holloway setzt seine Hoffnungen in das Konzept des »urbanen Zapatismus« (Holloway 2006: 56ff.). Dieses hatte er im Anschluss an die vielen zivilgesellschaftlichen Initiativen der Zapatistas entworfen, ohne es allerdings näher auszuführen. Der »urbane Zapatismus« greift im Wesentlichen jene Abkehr vom

18 In *Leben in der Flüchtigen Moderne* ist der Träger dieser Hoffnung kurioserweise ausgerechnet der Staat. Hatte Bauman den modernen Nationalstaat in den 1990er Jahren noch als selektierenden Gärtner gebrandmarkt, hält er ihn nun nicht nur – wie andere TheoretikerInnen angesichts der Bedrohungen durch den neoliberalen Kapitalismus – für den Bewahrer emanzipatorischer Errungenschaften. Er macht den Staat nun gar zur »Quelle der Solidarität« (Bauman 2007: 138). Bauman betont zwar an anderer Stelle (Bauman/Kastner 2006: 530f.), der Nationalstaat der stabilen und jener der flüchtigen Moderne seien zwei verschiedene, letzterer habe eine erhebliche Schwächung der »totalitären Neigung« erfahren. Dennoch bezieht er sich mit seiner Rede von der »Quelle der Solidarität« auf die Funktion der Sicherheit, die zu spenden dem modernen Staat prinzipiell zukomme und die er, in der neuen Lesart, in seiner stabilen Verfassung eben nur übertrieben habe, während er sie jetzt mit Mühe gegen den neoliberalen Kapitalismus aufrecht erhalten könne.

alten, wegen seines Paternalismus häufig kritisierten Verständnis der Solidaritätsarbeit auf, die die Zapatistas formuliert haben. Es geht Holloway also vor allem darum, den Zapatismus als Herausforderung für soziale Kämpfe an anderen Orten zu begreifen.¹⁹ Als wenn es nicht schon in den beispielgebenden globalisierungskritischen Bewegungen enorme Differenzen gäbe, meint Holloway, dieses »Wir« ließe sich auch noch verallgemeinern. Holloway sind also die Schwächen des Konzeptes des »urbanen Zapatismus« vor Augen zu halten, der eben nicht von selbst die Widersprüche und Differenzen zwischen so unterschiedlichen Ausgangspunkten, Interessen und Forderungen wie jenen von keynesianistischen Staatsbefürwortern und libertären StaatsfeindInnen, zwischen nationalen Gewerkschaften und MigrantInnen-Organisationen, zwischen klassenorientierten und kulturspezifischen Kämpfen, zwischen Männern und Frauen etc. überwinden wird. Dass dazu Auseinandersetzungen, Kämpfe und vielleicht sogar Homogenisierungen nötig sind, hält Bauman wiederum für dermaßen verallgemeinerbar, dass er sich von dem Phänomen gleich normativ abwendet. Ihm ist die Stärke des »urbanen Zapatismus« vorzuhalten, die gerade in der postulierten, diversifizierten und auf die verschiedenen lokalen Situationen zugeschnittenen Form besteht. Entscheidend hierbei ist aber der globale Horizont, den Bauman selbst angesichts der globalen Protestbewegung gegen den Krieg der USA im Irak 2003 hat aufblitzen sehen. Dort habe es eine »schlagartige Entdeckung« gegeben, »dass die Menschen ähnliche Hoffnungen und Ängste teilen« (Höller/Bauman 2003: 23). Allerdings wendet er gleich anschließend ein, auch bei dieser im globalisierungskritischen Kontext zu verortenden Bewegung habe es sich um eine Art Karneval gehandelt, und »wenn der Karneval vorbei ist, gehen die Leute nach Hause und kümmern sich um ihre Alltagsgeschäfte« (Höller/Bauman 2003: 23). Als »Karnevalsgemeinschaften« (Bauman 2003: 235) bezeichnet Bauman jene kurzweiligen, auf einen Anlass bezogenen »Gemeinschaften der Herausgeputzten« oder Neotribes.

Mit seinen Ausführungen zu einer globalen Gemeinschaft, deren Solidarität »am Wohlergehen und an der Würde ihrer schwächsten Mitglieder gemessen werden« soll, formuliert er eine Ethik bzw. Moral²⁰, die den sozialdarwinistischen Inhalten der neoliberalen Ideologie diametral entgegensteht. Bauman aktualisiert vielmehr implizit das zapa-

19 Das Konzept des »urbanen Zapatismus« bleibt recht vage. Holloway hält es da implizit mit Subcomandante Marcos: »Das einzige, was wir vorschlugen, war, die Welt zu verändern; alles andere war Improvisation« (zitiert nach Holloway 2000: 112).

20 Zur Auseinandersetzung um den Gegensatz von Ethik und Moral bei Bauman vgl. Kastner 2000, Kron 2001, Bauman/Kastner 2006.

tistische Motto »al paso del más lento« (vgl. Esteva 2005: 25ff.), sich also nach dem oder der Langsamsten zu richten. Auch das Aufgreifen des Begriffes und Maßstabes der Würde sind als Parallele zu Holloway und als Bezugnahme auf den Zapatismus zu werten. Als »postmoderne Guerilla« war die zapatistische Befreiungsbewegung nicht nur deshalb bezeichnet worden, weil sie in postmodernen Zeiten den Aufstand begonnen hatte, sondern auch, weil sie inhaltlich von essenzialistischen Konzepten abwich. Der gegen den Neoliberalismus, die rassistische Ausgrenzung und die Armut der ländlichen Bevölkerung gerichtete Aufstand formulierte von Beginn an – vermittelt über die Begriffe Würde, Gerechtigkeit, Freiheit, Demokratie – einen gesamtgesellschaftlichen Anspruch. Damit zielten die Zapatistas in ihrem Verständnis von Gemeinschaft u. a. auch gegen modernistische Konzepte: Erstens durchkreuzten sie die soziologischen Vorstellungen von Gemeinschaft als Vorstufe zu Gesellschaft wie auch die Hierarchie zwischen »rückständigem Land« und »fortschrittlicher Stadt«. Zweitens ließen sie sich in ihren Selbstdarstellungen weder auf eine Guerilla guevaristischen Typs mit avantgardistischem Anspruch, noch auf einen an ethnischen Kriterien entlang organisierten Indianeraufstand reduzieren. Trotz gelegentlicher Fokussierung ihrer Kämpfe auf indigene Rechte und Kultur haben die Zapatistas auf verschiedenen Ebenen deutlich gemacht, dass ihr Kampf nicht nur um die Integration der als Indigen ausgegrenzten geführt wird, sondern alle Marginalisierten und solche umfasst, die sich ihnen zugehörig fühlen.²¹ Im diesem Kontext ist schließlich auch das Konzept des »urbanen Zapatismus« entstanden (vgl. Holloway 2006: 56ff.)

Da sich das »Wir« nicht aus nachlassender Repression oder rein verstandesmäßiger Einsicht in die Produktionsbedingungen ergibt oder anderswo »wirklich« vorhanden ist oder war, sondern immer postuliert, konstruiert, hergestellt werden muss, ist schließlich, so das Fazit dieser Ausführungen, gar nichts anderes wünschenswert als jenes schlagartige Aufblitzen, das Bauman angesichts der Antikriegs-Proteste gesehen hatte. Und sofern es sich tatsächlich gegen soziale Ungleichheit und kulturelle Exklusionen richtet, kann es gar nicht häufig genug auftreten. Denn zum einen wäre jeder Versuch der Proklamation oder Herstellung einer dauerhaften, stabilen, kohärenten Gemeinschaft kaum ohne Homogenisierungen und Vernichtung des Differenten zu denken. Und zum anderen scheint es angesichts universeller Kontingenz auch niederschmetterndere Perspektiven zu geben als die einer »Freundschaft als Alterna-

21 Zum Zapatismus allgemein vgl. Kerkeling 2006, zur Bedeutung der gegenseitigen Bezugnahmen vgl. in diskurstheoretischer Hinsicht Hufschmid 2004, im Hinblick auf soziale Bewegungsforschung Kastner 2004.

tive zur Irrenanstalt« (Bauman 1995a: 300) mit globalem Solidaritätsanspruch.

Literatur

- Althusser, Louis (1977): »Ideologie und ideologische Staatsapparate«. In: ders.: Ideologie und ideologische Staatsapparate, Hamburg/Westberlin: VSA, S. 108-153.
- Anderson, Benedict (1997): »Kulturelle Wurzeln«. In: Elisabeth Bronfen/Benjamin Marius /Thesere Steffen (Hg.): Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte, Zürich: Stauffenburg, S. 31-58.
- Bauman, Zygmunt (1994): Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust. 2. Aufl., Hamburg: Europäische Verlagsanstalt.
- Bauman, Zygmunt (1995a): Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit, Frankfurt/M.: Fischer.
- Bauman, Zygmunt (1995b): Ansichten der Postmoderne, Hamburg/Berlin: Argument.
- Bauman, Zygmunt (1995c): Postmoderne Ethik, Hamburg: Hamburger Edition.
- Bauman, Zygmunt (1996a): »Glokalisierung oder Was für die einen Globalisierung, ist für die anderen Lokalisierung«. Das Argument 217, S. 653-664.
- Bauman, Zygmunt (1996b): »Gewalt – modern und postmodern«. In: Max Miller/Hans-Georg Soeffner (Hg.): Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 36-67.
- Bauman, Zygmunt (1997): Flaneure, Spieler und Touristen. Essays zu postmodernen Lebensformen, Hamburg: Hamburger Edition.
- Bauman, Zygmunt (1999): Unbehagen in der Postmoderne, Hamburg: Hamburger Edition.
- Bauman, Zygmunt (2003): Flüchtige Moderne, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Bauman, Zygmunt (2006): »Staat, Markt und ›life politics‹ im Zeitalter der Globalisierung«. Gespräch mit Jens Kastner. Das Argument 267, S. 530-535.
- Bauman, Zygmunt (2007): Leben in der Flüchtigen Moderne, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Butler, Judith (1993): »Kontingente Grundlagen. Der Feminismus und die Frage der ›Postmoderne‹«. In: Seyla Benhabib [u. a.] (Hg.): Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart, Frankfurt/M.: Fischer, S. 31-59.

- Birkner, Martin/Foltin, Robert (2006): (Post-)Operaismus. Von der Arbeiterautonomie zur Multitude. Geschichte und Gegenwart, Theorie und Praxis. Eine Einführung, Stuttgart: Schmetterling.
- Esteva, Gustavo (2005): *Celebración del Zapatismo*, Oaxaca: Ediciones Basta.
- Höller, Christian (2003): »Globaler Porzellanladen. Interview mit dem Soziologen Zygmunt Bauman über gesellschaftliche und kulturelle Umbrüche im Zuge verstärkter Globalisierungsprozesse«. *Springerin. Hefte für Gegenwartskunst* 2, S. 18-23.
- Holloway, John (2000): »Der Aufstand der Würde. Zum Revolutionsverständnis der Zapatistas«. In: Ulrich Brand/Ana Esther Ceceña (Hg.): *Reflexionen einer Rebellion. »Chiapas« und ein anderes Politikverständnis*, Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 110-135.
- Holloway, John (2002): *Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen*, Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Holloway, John (2003): »Die Welt verändern, ohne die Macht zu erobern.« Ein Interview mit John Holloway, von Edo Schmidt. *graswurzelrevolution* 283, S. 1 und S. 6.
- Holloway, John (2004): »Aufhören, den Kapitalismus zu machen«. *grundrisse* 11, S. 6-11.
- Holloway, John (2005): »Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen«. *Kurswechsel* 1, S. 35-38.
- Holloway, John (2006): *Die Zwei Zeiten der Revolution. Würde, Macht und die Politik der Zapatistas*, Wien: Turia + Kant.
- Holloway, John (2007): »Thompson und die Zersetzung der abstrakten Zeit«. In: ders./Edward P. Thompson: *Blauer Montag. Über Zeit und Arbeitsdisziplin*, Hamburg: Edition Nautilus, S. 5-17.
- Huffscheid, Anne (2004): *Diskursguerilla: Wortergreifung und Widersinn. Die Zapatistas im Spiegel der mexikanischen und internationalen Öffentlichkeit*, Heidelberg: Synchron Wissenschaftsverlag.
- Kastner, Jens (2000): *Politik und Postmoderne. Libertäre Aspekte in der Soziologie Zygmunt Baumans*, Münster: Unrast.
- Kastner, Jens (2004): »Zapatismus und Transnationalisierung. Anmerkungen zur Relevanz zapatistischer Politik für die Bewegungsforschung«. In: Olaf Kaltmeier/Jens Kastner/Elisabeth Tuijter (Hg.): *Neoliberalismus – Autonomie – Widerstand. Soziale Bewegungen in Lateinamerika*, Münster: Westfälisches Dampfboot, S. 251-275.
- Kastner, Jens (2005): »Staat und kulturelle Produktion. Ethnizität als symbolische Klassifikation und gewaltgenerierte Existenzweise«. In: Michael Schultze/Jörg Meyer/Britta Krause/Dietmar Fricke (Hg.): *Diskurse der Gewalt – Gewalt der Diskurse*, Frankfurt/M./New York [u.a.]: Peter Lang, S. 113-126.

- Kastner, Jens (2006): »Rebellion, Revolte und Revolution überdenken. Kritische Einleitung in die zapatistisch inspirierte Theorie John Holloways«. In: Holloway 2006, S. 7-35.
- Kerkeling, Luz (2006): *La Lucha Sigue! Der Kampf geht weiter! EZLN – Ursachen und Entwicklungen des zapatistischen Aufstands*. 2. erw. Aufl, Münster: Unrast.
- Kößler, Reinhart/Wienold, Hanns (2001): *Gesellschaft bei Marx*, Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Kron, Thomas (2001): *Moralische Individualität. Eine Kritik der postmodernen Ethik von Zygmunt Bauman und ihrer soziologischen Implikationen für eine soziale Ordnung durch Individualisierung*, Opladen: Leske + Budrich.
- Poulantzas, Nicos (2002): *Staatstheorie. Politischer Überbau, Ideologie, Autoritärer Etatismus*, Hamburg: VSA.
- Reddig, Melanie/Kron, Thomas (2007): »Die Kultur der Gegenwart bei Zygmunt Bauman«. In: Matthias Junge/Thomas Kron (Hg.): *Zygmunt Bauman. Soziologie zwischen Postmoderne, Ethik und Gegenwartsdiagnose*. 2. erw. Aufl., Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, S. 401-425.
- Rommelspacher, Birgit (1997): »Die postmoderne Fassung einer anti-modernen Ethik«. *Soziologische Revue*, 20 (3), S. 259-264.

Deutschlandbilder

NIELS WEBER

Gesellschaft, Staat, Gemeinschaft. Drei Beispiele

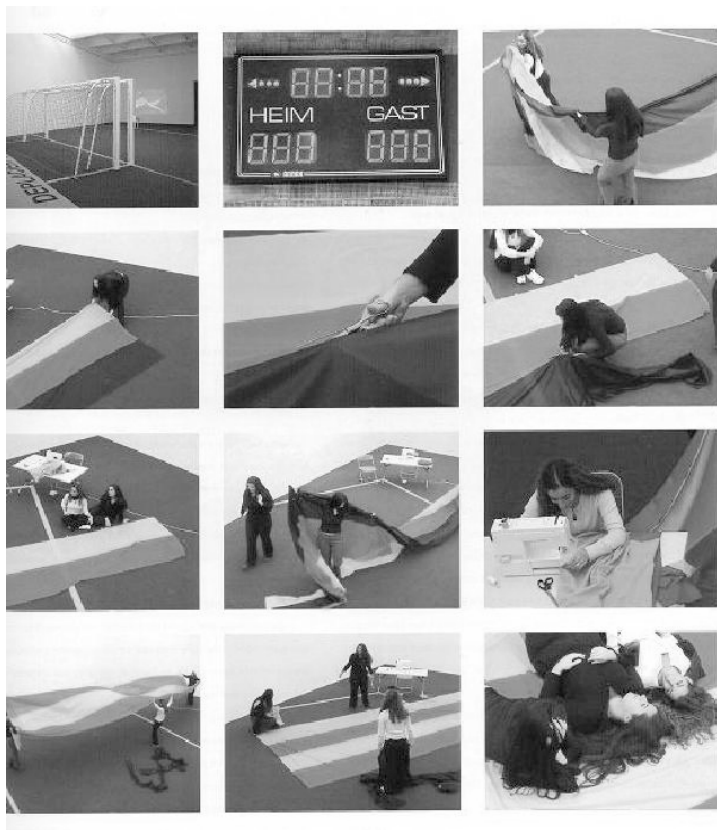
»Ich halte nicht viel von der Diskussion über die ›deutsche Identität‹. Das ist eine Modesache«, schreibt Golo Mann am 25. 11. 1986 an Joachim Fest. Ständig die Frage nach der »nationalen Identität« zu stellen, meint Mann auf dem Höhepunkt des Historikerstreits, sei penetrant, »alles was recht ist«.¹

1990 wurde die wiedervereinigte Nationalmannschaft Weltmeister. In »ANSTOSS«, der von André Heller herausgegebenen »Zeitschrift des Kunst- und Kulturprogramms zur FIFA WM 2006«, liest man, die Kunst im Weltmeisterschaftsland habe sich der Frage nach der »neu herzustellenden Identität Deutschlands nach der Wiedervereinigung« anzunehmen, und zwar gerade auch mit Blick darauf, welche sozialen und ethnischen Gruppen überhaupt »als konstituierende gesellschaftliche Elemente teilhaben wollen«. Diese Frage ist nach einer Folge wunderbarer Siege der deutschen Fußballnationalmannschaft, nur einer unglücklichen Niederlage und ihrer triumphalen Feier mit einem Meer nationaler Symbole in jedem Feuilleton der Republik gestellt worden, aber die gerade zitierte Aussage bezieht sich auf eine Performance der Künstlerin Esra Ersen (Istanbul), die auf einem Fußballfeld mehrere Deutschlandflaggen zerschneiden und neu, ohne schwarze Streifen, zusammennähen läßt. Aus dem Schwarz-Rot-Gold wird das Gelb-Rot von Galatasaray Istanbul, dann erneuern die schwarzen Haare der türkischen Frauen die »Dreifarbigkeit der deutschen Fahne«. »Dieses Bild«, schreibt »AN-

1 Der Brief ist im Wortlaut abgedruckt: FAZ, 6. 6. 2006, S. 41.

STOSS«, stehe für die neue komplexe »nationale Identität« von Migranten und für die »Identität Deutschlands«, es handelt sich um ein Deutschlandbild. Ob es so konsensfähig ist wie das Schwarz-Rot-Gold der Trainer, des medizinischen Teams und der Ersatzspieler, wird zur Disposition gestellt: Die Arbeit heißt »Im Strafraum«.

Esra Ersen: Im Strafraum (2001)



Welche »nationale Identität?« lautet eine Frage. Das »Nationale« repräsentiert etwas Idealtypisches, und es wird oft von außen zugewiesen, schreibt Berthold Franke in einem *Merkur*-Essay über das *Nationalgefühl* (Franke 2006: 637), gut, aber was wird wie repräsentiert? Wofür steht ein »schwarzrotgoldener Fahnenrausch«, über den Köhler und Künstler sich gleichermaßen freuen (FAZ 2006: 1)? Es gibt zahlreiche Deutschlandbilder, die in irgendeiner Form Deutschland zu repräsentieren suchen, und ich möchte in meinem Beitrag drei Varianten unter-

scheiden, je nachdem, wie sie das Deutschlandbild auf den Staat, die Gesellschaft oder die Gemeinschaft beziehen. Für brennende Fragen der »Leitkultur«, der »Integration« oder der »Parallelgesellschaft« wird es sich als entscheidend erweisen, welches dieser Bilder die Perspektive auf diese Probleme prägt. Ich möchte die drei genannten exemplarischen Typen von Deutschlandbildern kurz an aktuellen Medien-Kampagnen vorstellen – womit wir wieder beim Fußball sind:

Die zur Weltmeisterschaft passenden Stimmungslagen wurden schon vorab eintrainiert. Die Deutsche Telekom hat in zahllosen Spots und Anzeigen über Monate hinweg an jeden Einzelnen appelliert, sich der Gemeinschaft der Nationalmannschaft »symbolisch« anzuschließen und so das größte Nationalteam aller Zeiten zu bilden. »Männer und Frauen, jung und alt, Menschen wie Du und ich«, alle also, reihen sich ein und fügen aus Teilen ein Ganzes, das größer und bedeutender ist als jedes seiner Teile. Jedes »Du«, das bei der großen Kollektivierungsaktion mitgemacht hat, hat mit dem weiß-schwarzen DFB-»Welcome-Trikot« eine »Registrierungsnummer« erhalten, so daß die uniformierten, auf den Generalnenner eines Trikots gebrachten Individuen zumindest verwaltungstechnisch noch einzeln und zurechenbar zu erfassen sind. Wir alle sind die Nationalmannschaft, Unterschiede werden jedem »ich« von einem Computerprogramm zugewiesen. Das Konzept der Individualität, das in diesem Deutschlandbild der nationalen Fußballschaftsgemeinschaft aufgehoben ist, zeugt von allergrößter Modernität, denn es benötigt keine metaphysische Subjekthilosophie, keine romantische Emphase oder philosophischen Idealismus, sondern Medien und Technologien, um Einzelne in einer Menge zu unterscheiden und zu erfassen (vgl. Rieger 2001). Ähnlich wie Fingerabdrücke oder ein Gentest genügend Individualität generieren, um Personen zu identifizieren, zu verurteilen, auszuweisen etc., so produziert die »Registrierungsnummer« Unterscheidbarkeiten in der Unübersichtlichkeit der gleich gekleideten, und, wie es im Text zum Spot heißt, »unendlich« aufgereihten »größten Nationalmannschaft« aller Zeiten. Millionen haben mitgemacht – angetrieben von nichts anderem als den Wunsch, sich, ich zitiere wieder aus der Telekom-Werbung, »Fan um Fan einzureihen in eine gigantische Parade«, um, so heißt es weiter, »ein eindrucksvolles Zeichen« zu setzen, »symbolisch«. Aber was wird eigentlich bezeichnet, wofür steht das Symbol? Es steht für sich selbst; das größte Nationalteam aller Zeiten repräsentiert nichts anderes als seine eigene gigantische, unendliche Präsenz. Das Team der Millionen ist das Zeichen, das für Milliarden gesetzt wird, indem jeder sich einreicht; und das Symbol ist dieses Team, deshalb wird es auch, so wird uns versprochen, in allen Medien, ja »überall« reproduziert. Die »gigantische Parade« demonstriert ihre eigene Größe, die alle

Teile »unendlich« übersteigt, aber zugleich alle Teile an der kollektiven Größe teilhaben läßt. Deutschland, so könnte man angesichts dieser Werbekampagne sagen, ist eine Nationalmannschaft, ein Ganzes von Teamspielern, die sich für das Ganze opfern und dem Ganzen unterordnen und dafür am sonst unerreichbar Unendlichen und Gigantischen partizipieren. All dies weiß man auch aus jenem Adidas-Spot »10 +«, in dem Trainer und Spieler bekunden, der einzelne zähle nichts, die Mannschaft sei alles.

Kommen wir vom Bild der Gemeinschaft zu dem des Staates. Der Staat repräsentiert Deutschland, vertreten durch den Bundespräsidenten oder das Bundeswappen. Es sind durchaus nicht nur Konservative, die Deutschland essentiell mit dem Staat identifizieren. Die von der Image-Kampagne »Du bist Deutschland« ausgelöste Plakat-Aktion »Deutschland raus aus den Köpfen« zeigt ausschließlich Motive, die Deutschland mit den Organen des staatlichen Gewaltmonopols verbinden. Dies ist deshalb bemerkenswert, weil die Tradition von Theoretikern des Politischen wie Carl Schmitt offenbar so stark ist, daß selbst sogenannte »Antifaschisten« in Deutschland nichts anderes als einen Staat sehen können, der in seinem Inneren für »Ruhe, Sicherheit und Ordnung« sorgt oder diesen Zustand durch seine Exekutive, und sei es mit außerordentlichen Maßnahmen, wieder herstellt. Hinter den extremistischen Parolen »Deutschland verrecke!« und »Deutschland erwache!« steckt derselbe radikale Glaube an die Repräsentation der Nation durch den Staat. Schmitts berühmte Souveränitätslehre, die von einer starken, entscheidungsfähigen Instanz aus gedacht ist, die Konflikten mit Gewalt ein Ende bereitet, den Staatsfeind erkennt, verfolgt und unschädlich macht, wird von Gruppen geteilt, die der äußersten Linken nahestehen. Der Staat, das ist Deutschland, nicht »wir«, sondern »ihr seid Deutschland«, wobei in den Plakaten vor allem Bundes- und Bereitschaftspolizei inszeniert werden, welche gerade das deutsche Volk von der Bevölkerung trennen wie Spreu vom Weizen. Diesem Deutschlandbild wird positiv ein Konzept radikaler Individualität entgegengestellt, das Udo di Fabio in seinem Buch über *Die Kultur der Freiheit* als einen bindingslosen Hedonismus kritisiert hat, dem Gemeinschaft nichts und persönliches Glückstreben alles bedeutet. »Mein Skateboard ist wichtiger als Deutschland«, heißt es auf einem der Plakatomotive der Aktion, die sich damit unversehens in eine enge Allianz mit ultraliberalen Kapitalisten und Globalisierungsfans begibt, die sich solche Konsumenten nur wünschen können, denen eine Ware mehr wert ist als jede »irrationale« Bindung, die womöglich Kaufhemmungen auslösen könnte

Deutschland raus aus den Köpfen



Daß es in Deutschland um mehr gehe als um Skateboards, behauptet die Kampagne »Die Gesellschafter« der *Aktion Mensch*, die ich als drittes Beispiel kurz vorstellen möchte. In Deutschland wird weder der Staat, noch eine Gemeinschaft gesehen, sondern eine Gesellschaft. Der Unterschied liegt in der Differenzierungsform, die für die Einbindung des Einzelnen in das Gemeinwesen in Anschlag gebracht wird: Die Nationalgemeinschaft der Telekom-Werbung ist ein hierarchisch strukturiertes Ganzes aus Teilen. Die Fassung Deutschlands als Staat in der Antifa-Kampagne setzt den Akzent auf Entscheidungsspitze und Machtapparat; der Staat als exklusive Organisation politischer Macht und exekutiver Gewalt wird der individualistisch-subversiven Bevölkerung entgegengesetzt. Das Modell Deutschlands als Gesellschaft basiert auf der Unterscheidung von Gesellschaft und Rolle. Weder wird der Mensch als Ganzes, als »Ich« oder »Du«, als Teil in die Gemeinschaft integriert noch als selbstbestimmtes, skateboardfahrendes Individuum emphatisch dem Staat und seinen Repräsentanten entgegengesetzt, er gilt vielmehr als Inhaber einer Vielzahl von Rollen. Das Manifest, aus dem ich kurz zitiere, klingt geradezu soziologisch:

»Ob als Wähler, Steuerzahler oder Konsumenten, als Europäer, Eltern, Leistungsberechtigte, Ehrenamtliche oder Visionäre – die Rollen, in denen Menschen Gesellschaft bilden und Gesellschaft gestalten, sind vielfältig. Das Gesellschaftler-Projekt fordert dazu auf, sich dabei als aktiver »Gesellschaftler« zu verstehen, der mit seinen Wünschen, Kompetenzen und Ideen aus all diesen und anderen Rollen am gemeinsamen Prozess der Gestaltung unserer Gesellschaft teilnimmt.«

Die Gesellschaftler



Auf Plakaten wird die Frage gestellt: »In was für einer Gesellschaft wollen wir leben?« Wie diese Gesellschaft aussehen kann, hängt nicht vom Bild der Gemeinschaft ab, in das sich der Einzelne restlos integriert, und auch nicht von einem Staat, der die Strukturen dafür vorgibt. Ihre Form ist vielmehr ein emergenter Effekt eines Plurals von Rollen einer Vielzahl von Menschen. Deutschland wäre in diesem Modell nur ein Raum mittlerer Reichweite zwischen Nachbarschaft und Weltgesellschaft, in dem Rollenhandeln – etwa als Wähler oder Steuerzahler – Wirkungen zeitigt. Dieses Deutschlandbild ist hochinklusiv, weil jeder, der in diesem Raum überhaupt lebt und handelt, dies in Form von Rollen tut, sei es als Arbeitgeber, der aber auch Patient oder Kunstliebhaber ist, sei es als »Leistungsberechtigter«, der zugleich auch Konsument und Wähler ist oder als Migrant, der zugleich auch Schüler oder Gemeindemitglied und Steuerzahler sein kann. Auf die intensive Kohäsion einer Gemein-

schaft wird hier verzichtet, und auch der Staat ist in diesem Modell nur eine von vielen Organisationen, die Rollen zuteilt, etwa die des Beamten, Wählers oder Steuerzahlers.

Repräsentation und Selbstbeschreibung – Fiktion und Fassade

In welcher Gesellschaft wir leben, hängt davon ab, welche Beschreibung von ihr als passend gilt. Deutschlandbilder sind Selbstbeschreibungsformeln. Beschreibungen der Gesellschaft können aber nur innerhalb der Gesellschaft angefertigt werden. Es gibt keine Außenperspektive. Deshalb handelt es sich bei solchen Formeln um Selbstbeschreibungen. Sie werden in der Gesellschaft für die Gesellschaft verfertigt, um etwas, was sowieso passiert, als typisch auszuweisen und alles andere als anders zu markieren. Wenn ein Kommunikationssystem sich als Differenz von Gesellschaft und Person, als integrale Gemeinschaft der Teile im Ganzen oder als Differenz von Staat und Bevölkerung versteht, dann statet es sich so mit Identität aus, mit deren Hilfe es dirigiert, was es als Abweichung von diesen Beschreibungen oder als interne Inkonsistenz bemerkt, um diese Irritationen gegebenenfalls in Strukturänderungen zu überführen. Alles andere bleibt unbeachtet oder wird vergessen. Welche Selbstbeschreibung Verwendung findet, hat erheblichen Einfluß auf die soziokulturelle Evolution. Welches Deutschlandbild also kann als Selbstbeschreibungsformel überzeugen? Wie kann Deutschland als spezifische »Identität« dargestellt und von alternativen Identitäten hinreichend unterschieden werden? Es versteht sich, daß jede dieser »Identitäten« die Lage unendlich vereinfacht, denn genau das ist ja die Aufgabe von Selbstbeschreibungsformeln. Wir sind eine Gemeinschaft und kein Kollektiv, oder wir sind eine Nation und keine Bevölkerung etc.

Die Semantik der Selbstbeschreibungen hat ihre eigene Geschichte. In den 1920er Jahren wurde diese Problematik intensiv als Frage der Repräsentation diskutiert. Auch die Repräsentation unterhält nur einen selektiven Bezug zur Präsenz, die sie repräsentiert. Was, so haben so unterschiedliche Autoren wie Carl Schmitt und Hans Kelsen gefragt, was bleibt übrig vom Volk in einem System der parlamentarischen Repräsentation, wenn nur Stellvertreter die *res publica* betreiben, die allenfalls nur Konstruktionen des Gemeinwohls ihren Entscheidungen zu Grunde legen und in wesentlichen Dingen Leitlinien der Parteien folgen? Ist der Staat der Parteiendemokratie noch zur verbindlichen Repräsentation der Repräsentierten fähig? 1926 schreibt Hans Kelsen mit Blick auf den modernen Staat von der »nützlichen Fiktion« der »Repräsentation«,

welche dazu diene, die parlamentarische Demokratie »vom Standpunkt der Volkssouveränität [zu] legitimieren« (Kelsen 1926: 8). Das Bild der Volksvertretung ist für Kelsen also eine »krasse Fiktion« (Kelsen 1926: 9). Die Demokratie habe sich vom demos gelöst und repräsentiere in der Abgeordnetenversammlung nur sich selbst. Es gehe nicht anders. Im Parlament sieht Kelsen nichts weiter als ein »sozialtechnisches Mittel zur Erzeugung der staatlichen Ordnung« im Zeitalter »differenzierender Arbeitsteilung«, welches mit dem Volk als Souverän etwa so viel zu tun habe wie eine politische Partei mit dem Gemeinwohl (Kelsen 1926: 12, 16).² Carl Schmitt nennt im gleichen Jahr 1926 das, was Kelsen Fiktion nennt, eine »schlechte Fassade« (Schmitt 1926: 29). Die repräsentative Dimension geht verloren oder wird als Theaterkulisse entlarvt. Daß der Parteienstaat und seine Amtsträger auf irgendeine verbindliche Art das Ganze darstellen könnten, wird – freilich mit unterschiedlichen Gründen und Zielen – ausgeschlossen.

Die Repräsentation einer kollektiven Identität ist als Theater oder Fiktion durchschaut. Die Repräsentation des Souveräns gerade im Sinn von identitätsstiftenden Selbstbeschreibungen scheint im Jahre 1926 unmöglich geworden zu sein. Das »Repräsentativprinzip« sei, so Schmitt, »sinnlos« (Schmitt 1926: 28). Repräsentativ sei der Parlamentarismus allein im statistisch-technischen Sinne; Kelsen spricht von Sozialtechnologie, Schmitt von Arithmetik und statistischem Apparat (Schmitt 1926: 22). Man habe sich, blickt Niklas Luhmann zurück, eine Zeitlang mit der Vorstellung geholfen, die »öffentliche Meinung« vermittele »in der unvermeidlichen Trennung des repräsentierten Volkes und seiner Repräsentanten« (Luhmann 1999: 21), aber letztlich sei auch jede Repräsentativumfrage von einer politischen Repräsentation der Präsenz des repräsentierten Volkes weit entfernt. Aus Luhmanns Sicht bringt die »Fiktion« der Repräsentation, die die beiden Antipoden Kelsen und Schmitt beobachtet haben, einen »Mythos«: den Mythos des Volkes als ihre andere Seite hervor, einen Mythos, der dazu dient, Repräsentation zu fordern und zu rechtfertigen (Luhmann 2000: 333). Das »Volk« sei genauso ein »Mythos« wie seine Repräsentation. In der Menge von Leuten, die man Volk nennt, steckt also in Wahrheit nichts, was als Identitätsformel taugen könnte, kein ethnisches Merkmal, keine kulturelle Substanz, keine Tugend, kein Wesen. Diese Absage an substantielle Identitäten markiert für die aktuelle Verhandlung über das passende Deutschlandbild eine wichtige Position.

2 Gleiches gilt von Berufsständen. Vgl. Kelsen 1926: 21f.

Wäre die Epoche der politischen Repräsentation also heute endgültig vorbei oder allein eine Sache der Fiktionen und Mythen?³ Aus der Sicht Niklas Luhmanns schon, er hat seine Diskussion der Repräsentation in der *Politik der Gesellschaft* mit folgenden Bemerkungen abgeschlossen:

»Die sich abzeichnende Ambivalenz: wird das Volk erst durch den Staat zum Volk, der dann das, was er als seine andere Seite voraussetzt, auch repräsentiert? Oder wird das Volk in seinen relevanten Interessen im Staat durch ein Parlament repräsentiert? durchzieht die Diskussion der Staatslehre bis in dieses Jahrhundert. Vor allem Carl Schmitt hat mit unübertroffenem Sinn für Überholtes am Begriff der Repräsentation festgehalten und von da aus den verfassungsmäßig realisierten Parlamentarismus als Verfehlung des Prinzips beurteilt. Entweder Identität oder Repräsentation, und Repräsentation nur als Repräsentation der Identität. Das wird zwar dem ursprünglichen Sinn des Begriffs besser gerecht als jede andere Darstellung, belegt aber genau damit nur die Obsoleszenz dieser Semantik der Selbstbeschreibung des politischen Systems« (Luhmann 2000: 333f.).

Die Unmöglichkeit der Repräsentation der Gesellschaft

Die Semantik der Repräsentation hält Luhmann deshalb für obsolet, weil »ihre Voraussetzungen in der Form gesellschaftlicher Differenzierung entfallen sind«. Sie konnte in Zeiten Hobbes' und Louis XIV überzeugen. Die alteuropäische »Form der stratifikatorischen Gesellschaftsdifferenzierung hatte ihr genügend Anlehnsplausibilität verliehen«, die in der modernen, von funktionaler Differenzierung strukturierten Gesellschaft verloren gegangen ist (Luhmann 2000: 330f.). Von einer souveränen Spitze der Gesellschaft, die als exzellenter Teil das Ganze und als glanzvolles Zentrum der Welt auch die Peripherie repräsentiert, kann in der funktionsdifferenzierten Moderne nicht mehr die Rede sein. Repräsentieren kann man heute allenfalls noch einzelne Organisationen, ein Unternehmen, einen Fußballverein oder eine Bäckerinnung. Daß der Staat die Gesellschaft insgesamt repräsentiere, wie nicht nur der Bun-

- 3 Die politische, rechtliche und kulturelle Wirkungsmächtigkeit von Mythen ist freilich nicht zu unterschätzen. Vgl. nur Alfred Rosenberg: Der Mythos des 20. Jahrhunderts von 1930, der die politische Repräsentationsfähigkeit des nationalsozialistischen Reiches auf den Mythos von Blut und Rasse stützt. Dort liest man etwa: »Mythus der Seele, Rasse und Ich, Volk und Persönlichkeit, Blut und Ehre«. »Dieser alt-neue Mythos treibt und bereichert bereits Millionen von Menschenseelen. Er sagt heute mit tausend Zungen, daß wir uns nicht »um 1800 vollendet« hätten, sondern daß wir mit erhöhtem Bewußtsein und flutenden Willen zum erstenmal als ganzes Volk wir selbst werden wollen« (Rosenberg 1935: 699).

desinnenminister und seine Staatssekretäre meinen, würden Soziologen sofort bestreiten. Man könnte genauso gut behaupten, die Vorlesungsreihe, die dem vorliegenden Band vorausging, oder vielleicht eine parteienproporzmäßig besetzte Runde einer Talk-Show repräsentiere die Gesellschaft.

Luhmanns Überlegungen finden sich schon bei Kelsen, der Repräsentation von Identität in einer von »sozialer Differenzierung« und »Arbeitsteilung« geprägten Gesellschaft für unmöglich hält. (Kelsen 1926: 7). Die »obsolete« Repräsentationssemantik wird auch bei Luhmann abgelöst von einer Reihe inhaltlich leerer, funktionsbezogener Oppositionen wie der von »Regierung und Opposition«, »Amt« und »Person« oder der von »Inklusion und Exklusion« (Luhmann 2000: 97, 375, 427). Deutschland ist in dieser Perspektive nicht mehr als die Adresse einer staatlichen Organisation im System der Weltpolitik. Ähnlich kühl und funktional definiert Kelsen in der *Reinen Rechtslehre* von 1934 Staat, Staatsvolk, Staatsgewalt, Staatsregierung und Staatsgebiet (Kelsen 1934: 290ff.). Eine repräsentative Visualisierung, ein verbindliches Bild dieser Funktionen ist nicht vorgesehen, wie sollte auch ein Staatsvolk, dessen Bürgerschaft allein Sache positiven Rechts ist, repräsentiert werden? Die Bürger haben laut Kelsen nichts gemein als die Mitgliedschaft in einer Organisation namens Staat. Ein »Band« zwischen den Menschen, gestiftet von »Sprache, Rasse, Religion und Weltanschauung«, schließt Kelsen ausdrücklich als Kriterium der Staatsbürgerschaft aus. Der Staat ist keine Gemeinschaft, er begründet auch keine, und er benötigt keine. Die Bürger können ihren Staat »lieben« oder »vergöttern«, sie können Flaggen schwenken und Nationalhymnen singen – oder ihn »hassen, ja verraten oder ihm völlig gleichgültig gegenüberstehen«, die »Frage, ob ein Mensch zu einem Staat gehört«, hat für Kelsen mit all dem nichts zu tun, denn dies regelt allein die geltende »staatliche Rechtsordnung«. Seelische Verbundenheit von Staatsvolk und Staat zu verlangen, sei pure Ideologie, meint Kelsen (Kelsen 1934: 288f.). Die »Einheit« der als Staatsvolk verbundenen Menschen sei nichts weiter als die »Regelung« ihres Verhaltens auf einem bestimmten Territorium durch ein- und dieselbe Rechtsordnung. Ein emphatisches Deutschlandbild kann man so nicht gewinnen. Das Modell einer fallweisen Inklusion von Personen in eine arbeitsteilige und ausdifferenzierte Gesellschaft hat das Zeitalter der Repräsentation hinter sich zurück gelassen.

Der Unterschied zu Schmitt, dem Kritiker der parlamentarischen Repräsentation von 1926, könnte 1934 nicht größer sein, denn im gleichen Jahr, in dem Kelsen seine *Reine Rechtslehre* veröffentlicht, findet Schmitt im »Völkischen« eine Staatsvolk und Führung substantiell bestimmende, distinkte Dimension, von der sich auch Staat und Reich und

ihre Feinde bestimmen lassen (Schmitt 1934; 1932; 1939). Er benutzt genau die gleichen Begriffe wie Kelsen, um damit das genaue Gegenteil zu tun, nämlich den Begriffen des Staats, des Staatsvolkes, des Staatsgebietes und der Staatsregierung eine überpositive Dimension zu verleihen. Das nationalsozialistische Reich, das Schmitt 1934 rechtswissenschaftlich zu legitimieren sucht, sei in der souveränen Instanz des Führers wieder fähig zur Repräsentation, und zwar genau in der Form, die Luhmann an Schmitt beobachtet hat, nämlich als Repräsentation von Identität, der Identität von Volk, Reich und Führer. Substanz statt »Fassade« und »Theater«. Die Ordnung, die Schmitt hier anstrebt, basiert nicht auf der Inklusion von Staatsbürgern, Konsumenten, Aktionären, Mietern etc. in eine Rechtsordnung, wie es bei Kelsen der Fall ist; die Ordnung gründet vielmehr auf einer »lebendigen Substanz gemeinsamer, *nicht ausschließlich* staatlich gesetzter Rechtsbegriffe und Institutionen«. »Lebendige Substanz« ist kein Rechtsgut, sondern ein politischer Kampfbegriff, der dazu dient, lebensfeindliche oder lebensunwerte Elemente aus der Volksgemeinschaft auszuschließen. Schmitt erwähnt in einem Aufsatz von 1939 erst seinen Antipoden Kelsen und gleich danach die rassistische Auffassung von Ehe und Familie im Nationalsozialismus, um zu verdeutlichen, es gehe ihm um eine überpositive, also in Form geltender Gesetze gar nicht zu erschöpfende, gemeinschaftlich gelebte, »substanzhafte« und daher distinkte »Ordre public«, mit der nun endlich, 1939, womöglich europaweit »Ernst gemacht werde« (Schmitt 1938: 306). Teil dieser Ordnung zu sein, ist mit Kelsens Inklusion von Personen in den Geltungsbereich »staatlich gesetzter Rechtsbegriffe« nicht zu verwechseln.

Inklusion oder Integration?

Ich habe an Kelsen und Schmitt die Frage gerichtet, wie Menschen in Kollektive einbezogen werden. Mir scheint, daß der Gegensatz zwischen der Staatsbürgerschaft als formaler Inklusion in eine Rechtsordnung oder ganz allgemein als Inklusion von Personen in die Subsysteme der Gesellschaft auf der einen Seite und der Zugehörigkeit zur »lebendigen Substanz« einer Gemeinschaft oder zu einem das Ganze verwaltenden oder regierenden, jedenfalls aber repräsentierenden Staat auf der anderen Seite noch heute die »deutsche Frage« und ihre Antworten prägt. Der Gegensatz läßt sich auf die Differenz von Inklusion und Integration bringen.

Mit Inklusion meine ich die je verschiedene und spezifische Einbin-
dung von Personen in die Funktionssysteme einer Gesellschaft, also als

Konsument und Produzent, Patient oder Kläger, Wähler oder Politiker, Künstler oder Schüler, Wissenschaftler oder Gemeindemitglied etc. Jeder Mensch hat eine Fülle von Inklusionschancen, an ökonomischer, politischer, religiöser, ästhetischer, rechtlicher oder wissenschaftlicher Kommunikation teilzunehmen, und jede Rolle, die jemand in einem Funktionsbereich spielt, folgt ihren eigenen Regeln – man kann ökonomisch erfolgreich sein, ohne Glück in der Liebe zu haben, man kann vor Gericht recht bekommen, ohne ein Kunstkennner zu sein, oder man kann auch als gläubiger Mensch in der Schule und selbst im Religionsunterricht scheitern. Nicht der »ganze Mensch« wird einbezogen, um etwa nichts anderes und voll und ganz Schüler oder Künstler zu sein, sondern das Individuum hat einen Plural von Rollen zu verwalten, mit denen es sich mehr oder minder identifizieren mag. Vom Staatsbürger und Rechtssubjekt, auch wenn er sich nicht für Politik interessiert und nicht einmal wählen geht, wird innerhalb dieses Modells der Inklusion von Personen nicht mehr und nicht weniger verlangt als rechtskonformes Verhalten. Nach diesem Modell der Inklusion könnten Migranten tun und lassen, was sie wollen, sofern sie nicht Recht brechen. Als Rechtssubjekte würden sie auf der rechten Seite der Straße fahren, der Meldepflicht genügen oder Steuern zahlen. Um diese Regeln zu befolgen, benötigt man keine »Werteordnung« oder »Leitkultur«, auch keine Einbürgerungsfeiern oder Fußballfeste, ja, nicht einmal Toleranz. Wenn Migranten gegen geltendes Recht verstoßen, dann werden Polizei und Gerichte tätig. Wenn nicht, dann nicht. Sonderrechte für Migranten gibt es nicht, und daß das deutsche Recht keine Sippenhaft mehr kennt, bleibt nicht ohne Folgen auch für türkische Familien, deren Söhne ihre Schwestern töten. Muslimen ist auch hierzulande das Schächten unbetäubter Tiere erlaubt. Die Beschneidung von Mädchen, die Zwangsverheiratung junger Frauen, Mord und Totschlag, die Gründung von terroristischen Vereinigungen, Kinderarbeit oder Handel ohne Gewerbeschein verstoßen dagegen gegen geltendes Recht – übrigens auch für jeden Bürger »deutschen Blutes«. Jeder, der sich derart strafbar macht, wird entsprechend belangt. In angelsächsischer Tradition würde man vom *Rule of Law* sprechen. Inklusion in diesem Sinn hat mit Werten, Leitkultur oder Patriotismus nichts zu tun, auch nichts mit »Multi-Kulti« oder hybriden transnationalen Identitäten. Kelsen hat derartige Substanzbegriffe allesamt als »ideologisch« bezeichnet; Schmitt hat sie im Führerstaat wiederentdeckt. Wo sie in Anschlag gebracht werden, ist eine politische Justiz nicht fern. Kelsen wollte sicher gehen, daß der Rechtsstaat Personen nicht aufgrund von Werten und Lebensweisen, Rassezugehörigkeit oder Gemeinschaftssinn anklagt und verurteilt oder exkludiert, sondern ausschließlich aufgrund von Gesetzen.

Dies Plädoyer für *Law and order* klingt konservativ und nach starkem Staat. Tatsächlich läßt aber gerade die Herrschaft des Gesetzes den Migrationsgruppen den allergrößten Freiraum für ihre kulturelle Identitätsbildung, denn kein Gesetz schreibt vor, wie man in einem von weiblichen Gästen vollkommen unbehelligten kurdischen Verein Domino spielt und Tee trinkt, ob jemand auf der Straße Schleier oder Turban trägt, ob Spätaussiedler untereinander russisch sprechen, ob Muslime den Koran auf arabisch oder Juden die Thora auf hebräisch lesen. Inklusion in die Gesellschaft wäre also von der kulturellen Integration in eine Gemeinschaft zu unterscheiden, denn bei der Integration steht, wie Schmitt und Kelsen sagen würden, Substantielles auf dem Spiel: »Sprache, Rasse, Religion und Weltanschauung« sind die Schlüsselwörter der 1930er Jahre, heute würde man von »Leitkultur« und »Kulturgemeinschaft« sprechen. Integration setzt ein anderes Bild der Gesellschaft als das Kelsens oder Luhmanns voraus, eine Gesellschaft, die ein repräsentatives Bild von sich selbst hat und von ihren Teilen verlangt, sich so zu verhalten, daß die Teile dem Ganzen entsprechen und das Ganze die Teile repräsentieren kann. Repräsentieren ließe sich Kelsens Modell dagegen nur schlecht, es ist unattraktiv, es liefert kein Deutschlandbild.

Anders als die funktionsdifferenzierte Gesellschaft der Inklusionssemantik ist die von Schmitt avisierte »substanthafte Ordre public« repräsentationsfähig. »Ab integro nascitur ordo«, lautet der letzte Satz in Schmitts *Begriff des Politischen* (Schmitt 1995: 95). Diese aus der Integration geborene Ordnung kennt bei Schmitt einen Souverän, der seine Kraft zur Unterscheidung von Freund und Feind und zur Herstellung von Ruhe, Sicherheit und Ordnung auch repräsentiert. Aus der Sicht der Antifa-Kampagne ist das der Souverän, der von prügelnden Polizisten repräsentiert wird, Schmitt hat hier strukturell ganz Ähnliches im Sinn. Wer vertritt dieses Konzept noch?

Staat ohne Selbstbild: BRD

In einem Essay mit dem Titel *Die Ästhetik des Staates*, der 1984 im Merkur erschienen ist, hat Karl Heinz Bohrer mit polemischer Kraft dargelegt, warum hierzulande jede politische Repräsentation zum Scheitern verurteilt sei. Er schreibt über das Volk der BRD: »Dieses Volk hatte offenbar nie wieder eine ästhetische Form, das heißt politische Institutionen und gesellschaftliche Selbstdarstellung gefunden, die der geographischen Größe des Landes und der politischen Situation, in die es verstrickt war, entsprochen hätte« (Bohrer 1988: 15). Alles »Repräsentative«, das dieser ästhetische Beobachter des Politischen überhaupt noch

auszumachen vermag, repräsentiert weder das Land noch den Souverän, sondern Provinzialität, ein Eindruck, den die »Überbleibsel der alten Oberschicht« nicht mehr zu korrigieren vermochten (Bohrer 1988: 14, 13). Es wird hier sehr deutlich, daß Bohrer es der Oberschicht einer anderen Epoche durchaus zutraute, das Politische zu repräsentieren, während sich das neue *juste milieu* für die aktuelle »defiziente Ästhetik des Staates« verantwortlich zeichne (Bohrer 1988: 27). Die von Helmut Kohl regierte Bundesrepublik sei zu keinerlei ästhetischem »Ausdruck« fähig, wie die französische Republik oder das britische Parlament es nach wie vor seien; konstatiert wird ein »Defizit in der symbolischen Form in der Bundesrepublik« (Bohrer 1988: 78, 79). Vermißt wird all das, was Schmitt 1926 als verloren auflistet: Zeremoniell und Glanz, Exzellenz und Würde, Erhabenheit und Größe, kurz: Bilder der Souveränität. Bohrer spricht 1984 von Mangel und Defizienz, freilich ohne zu verraten, wofür eine ästhetische Repräsentation des Politischen noch gebraucht werde, er behauptet schlicht, an den »Zierpflanzen« der Bonner SPD-Büros, den »Latzhosen« der Jugend und der »distanzlosen Albernheit des Kanzlers« die »endgültige Auflösung der politischen Kultur« ablesen zu können (Bohrer 1988: 82, 29, 79, 83). Der Mangel an repräsentativer Form sei sogar »bis auf den Stil des Nationalsports durchgeschlagen«, des Fußballs. Über die WM-Mannschaft von 1986 schreibt er in einem weiteren Essay, ihre »Erscheinung war die häßlichste, die uninspirierteste, banalste aller europäischen Mannschaften«, unfähig zu »symbolischem Ausdruck«, ganz wie die Politik. Den sogenannten »Erfolgen« des deutschen Fußballs entsprächen ungefähr die rein quantitativ-ökonomischen Erfolge der BRD, Exportweltmeister. Bohrers Kritik findet zu den Distinktionen Schmitts zurück. Ein Aspekt des ästhetischen Defizits der ganzen bundesrepublikanischen Gesellschaft sei es, daß ihr der »Begriff Feind« abhanden gekommen sei (Bohrer 1988: 24).

Bohrers Kritik am Verlust der Repräsentationsfähigkeit zielt auf die Bundesrepublik. Daß vieles im sozialtechnischen Sinn funktioniert, tröstet ihn nicht, denn es geht ihm genau wie Schmitt nicht um die Effizienz einer Gesellschaft, sondern um die mangelnde Repräsentation eines Staates. Der Bundesrepublik sei ein »abgekühltes, unheroisches Staatsverständnis« zu eigen gewesen, erinnert Dirk Knipphals in der »taz« (Knipphals 2006: 15): »Bundesrepublik war: Ich liebe meine Frau, nicht dieses Land.« Die »Bundesrepublik, das war etwas, was man gut aushalten konnte«, ohne irgendwie stolz darauf zu sein. »Die Bundesrepublik war ein Land, das keine Krallen hatte.« Daß man seine Frau liebte, aber nicht die Bundesrepublik, hat Bohrer kurz vor der Wende als das »totale Privatwerden« bezeichnet (Bohrer 1988: 79). Das eigene Skateboard ist einem näher als irgendeine Heimat. Dieses Privat-Individuelle ist zu

keinen verbindlichen Repräsentationen fähig, für die ästhetische Symbolisierung des Staates interessierte sich in den 1980er Jahren niemand, und wo sich diese Dimension andeutete, da wurde sie »argwöhnisch beäugt«. Deshalb habe der Höhepunkt des RAF-Terrorismus im Jahre 1977 »Deutscher Herbst« heißen müssen – und nicht »bundesrepublikanischer Herbst«, denn das »Deutsche« galt als »Pathoszeichen rund um Untergang und Verhängnis«. Heute, so Knipphals, sei dies anders, wie ein Blick auf die »Du bist Deutschland«-Kampagne belege. Auch der Fußball hat inzwischen seine Symbolisierungsfähigkeit, die Bohrer vermißt, zurückgewonnen. Heute wird Deutschland repräsentiert vom größten Nationalteam aller Zeiten. Die Gesellschaft der BRD ist nach der Wende zur deutschen Gemeinschaft mutiert. Wie sieht sie aus?

Werbekampagne: Ihr seid Deutschland



Deutsche Schicksalsgemeinschaft

Der Professor für Öffentliches Recht und Bundesverfassungsrichter Udo Di Fabio arbeitet in seinem im Herbst 2005 erschienenen Buch *Die Kultur der Freiheit* den Gegensatz zwischen Gesellschaft und Gemeinschaft scharf heraus. »Staaten und Nationen«, stellt er fest, »sind Gemeinschaften«. Sie integrieren Individuen in eine »Ordnung«, die er als »Schicksalsgemeinschaft« bezeichnet (Di Fabio 2005: 185). Ihre »Substanz«

findet sie in ihrer »Kultur« (Di Fabio 2005: 1), ein »solides kulturelles Fundament«, ein »fester kultureller Boden« sei für die »Vitalität« einer »Nation« unabdingbar. Deutschland stehe mit anderen Kulturen in einem globalen »Wettstreit«, und in dem »gilt: Wer seine kulturellen Kraftquellen nicht pflegt, steigt unweigerlich ab« (Di Fabio 2005: V). Kultur versteht Di Fabio als »Deutungs- und Handlungsrahmen, den wir mit unserem persönlichen Lebensentwurf lediglich ausfüllen« (Di Fabio 2005: 2) Schon die Wortwahl macht deutlich, daß Kultur als substantieller Boden der nationalen Schicksalsgemeinschaft in positivem Recht, auch im Verfassungsrecht, nicht aufgeht, sondern, wie Carl Schmitt formuliert, auf eine lebendige, substanzhafte *Ordre public* zielt. Man liest bei Di Fabio von der »Natürlichkeit einer menschlichen Gemeinschaft« (Di Fabio 2005: 9) und, immer wieder, von ihren »vitalen Kräften« (Di Fabio 2005: 41, 61, 89, 102, 126, 142, 144, 162, 183, 261, 275). Integration ergibt sich in einer vitalen Kulturgemeinschaft wie von selbst, denn das Unvitale wird mühelos absorbiert. Wem er sich hier annähert, bemerkt Di Fabio selbst, wenn er schreibt:

»Man muß sich nicht gleich das Wort von Carl Schmitt zu Eigen machen, um in der westlichen Werteordnung, gerade auch in ihrer laizistischen Prägung, eine »politische Theologie« zu erkennen. Aber all die modernen Vorstellungen vom richtigen Leben und der richtigen Ordnung der sozialen Welt sind ihrerseits an Werte gekoppelt, sind eine Art der Weltanschauung und liegen einem weitreichenden kulturellen Fundament auf, das seine religiösen Wurzeln nicht verleugnen kann« (Di Fabio 2005: 174).

Hier fallen alle Begriffe, auf die Kelsen in seiner *Reinen Rechtslehre* verzichtet. Die Schmitt-Stelle, auf die Di Fabio in seinem Zitat verweist (Di Fabio 2005: 291, Fn. 143)⁴, ist in diesem Zusammenhang äußerst aufschlußreich, denn Schmitt macht dort nicht nur klar, daß die »juristische Gestaltung der historisch-politischen Wirklichkeit« auf extralegale, überpositive »substantielle Identitäten« zurückgreift, etwa auf das »Metaphysische« oder »Theologische« (Di Fabio 2005: 50), sondern Schmitt denunziert an dieser Stelle auch die

»Kelsensche Jurisprudenz als die Ideologie des bei wechselnden politischen Verhältnissen arbeitenden juristischen Bürokraten [...], der unter den verschiedensten Herrschaftsformen, mit relativistischer Überlegenheit über die jeweilige politische Macht, die ihm zugeworfenen positiven Anordnungen und Bestimmungen systematisch zu verarbeiten sucht« (Schmitt 1934: 50).

4 Nämlich die Seiten 49ff. aus Schmitt 1934.

Nicht in den von Kelsen abgelehnten Substanzbegriffen liege die Ideologie, sondern im Rechtspositivismus, den Schmitt als opportunistischen Bürokratismus abtut. Das Recht allein auszuüben, *The Rule of Law*, reicht also nicht aus, man benötigt auch, um es mit Di Fabio zu sagen, »Vorstellungen vom richtigen Leben und der richtigen Ordnung der sozialen Welt« (Di Fabio 2005: 174). Nur so erhält, wie Schmitt schreibt, die »Form einer politischen Organisation« in den Augen ihrer Mitglieder »Evidenz«. Ihre Form wird also wieder repräsentationsfähig in einem sinnfälligen »Bild« (Schmitt 1934: 50), einem Deutschlandbild.

Was Schmitt an Kelsen als Bürokratismus kritisiert, lehnt Di Fabio als »sozialtechnologischen Gesellschaftsentwurf« ab (Di Fabio 2005: 153). In Deutschland sorgten der Verwaltungs-, Versicherungs-, Vorsorge- und Wohlfahrtsstaat, die modernen Verkehrs- und Kommunikationstechnologien und vieles mehr zwar für das immer noch recht komfortable Wohlergehen der großen Mehrheit der Individuen, doch habe sich diese hochspezialisierte Gesellschaft mit ihren »sozialtechnischen« Lösungen allein materiell verstandener Probleme von ihrem kulturellen Boden entfremdet und den Einzelnen zwar versorgt, aber auch isoliert und dann bindungslos allein gelassen. Das Pendant der Gesellschaft ist laut Di Fabio der hedonistische Egoist. Der westlichen Gesellschaft ausdifferenzierter Funktionssysteme, so lautet die Diagnose, fehle es, anders als den dynamisch aufstrebenden Regionen in Asien, an »unentbehrlichen Gemeinschaften«, um die Menschen wieder in eine Kultur einzubinden, die mehr ist als die Menge von Techniken, Dienstleistungen und Versorgungsansprüchen. »Gemeinschaften«, stellt Di Fabio klar, »dürfen nicht als sozialtechnische Projekte mißverstanden werden« (Di Fabio 2005: VII).

Di Fabio greift hier auf Differenzen zurück, die Ferdinand Tönnies 1887 in seiner wirkungsmächtigen Studie *Gemeinschaft und Gesellschaft* herausgearbeitet hat und die bis heute den Diskurs der Deutschlandbilder prägen: Für Tönnies ist die »Volksgemeinschaft« die natürliche und organische Gliederung von Menschen auf dem »Fundament« gemeinsamen »Blutes«, »Landes« und »Geistes« (Tönnies 1991: 169). Diese Gemeinschaft wird substantiell bestimmt durch Blut und Boden sowie kulturell durch die geteilten »Gewohnheiten der Zusammenkunft und heiliggehaltenen Bräuche« (Tönnies 1991: 12, 13). Die Gemeinschaft wird getragen von »organischem Leben«; die Gesellschaft dagegen funktioniert »mechanisch« (Tönnies 1991: 3), Di Fabio würde sagen »sozialtechnologisch«, Kelsen und Luhmann würden sagen »arbeitsteilig« oder »funktionsdifferenziert«. Die »Gesellschaft«, so Tönnies, »konstruiert einen Kreis von Menschen«, die nicht, wie in der Gemeinschaft, »wesentlich verbunden, sondern wesentlich getrennt sind« (Tön-

nies 1991: 34). Man hat es mit vereinzelt Individuen zu tun, die von der Gesellschaft als Personen bei Bedarf in Relation gebracht werden. Alles, was in dieser Gesellschaft passiert, beruht für Tönnies auf dem Gesetz von »Gegenleistung oder Gegengabe«, die Gesellschaft ist eine große Börse egoistischer Interessen (Tönnies 1991: 34). Nur in einer Gemeinschaft würde man sich, ohne persönliche Vorteile zu erwarten, für das »Ganze« hingeben, dessen Teil man ist (Tönnies 1991: 17).

Mehr als ein Jahrhundert später schreibt Udo Di Fabio ganz genau das Gleiche:

»Nur wenn sich eine gewisse Anzahl von Menschen als Schicksalsgemeinschaft will, große Erzählungen miteinander teil, historische Kämpfe und Erfahrungen als gemeinsame erinnert, über den sportlichen Erfolg des Angehörigen der eigenen Nation jubelt, jemanden in der eigenen Sprache und den Usancen des Denkens, Argumentierens und Verhaltens wiedererkennt, ist der einzelne als Teil dieser Gemeinschaft bereit, die Hälfte seines Einkommens für eine abstrakte Infrastruktur oder für unbekannte Bedürftige abzugeben oder gar sein Leben im Kampf für den Bestand der Gemeinschaft aufzuopfern« (Di Fabio 2005: 185).

Diese post-postmoderne »Schicksalsgemeinschaft« der »Nation« findet ganz selbstverständlich wieder zur ästhetischen Repräsentation des Politischen zurück, Di Fabio nennt »Bilder, Fahnen, Hymnen und große Erzählungen« (Di Fabio 2005: 187). In den Prägungen der »Kultur« findet die Gemeinschaft ihre »konkrete Gestalt und Evidenz«, und umgekehrt wird Kultur zum »Leitwert« der Gemeinschaft (Di Fabio 2005: 256). Integration, dies ist nun erwartbar, kann in diesem Zusammenhang nur Integration in die Gemeinschaft bedeuten: »Integration heißt, durch das Vorbild guten, kraftvollen Lebens die neu Hinzugekommenen in ihrer kulturellen Orientierung auf die Seite ziehen [...]. Je vitaler und selbstgewisser die den Ordnungsrahmen bestimmende Gemeinschaft ist, desto größere Integrationsfähigkeit hat sie.« Die Gesellschaft aber lasse sich nicht repräsentieren, denn es mangle ihr an »Identität« (Di Fabio 2005: 183). Ein verbindliches Bild setzt voraus, daß Deutschland als Schicksals- und Kulturgemeinschaft verstanden wird. Solche Bilder sind überall zu sehen: »Du bist von allem ein Teil. Und alles ist ein Teil von Dir. Du bist Deutschland. [...] Wir sind 82 Millionen. [...] Du bist 82 Millionen. Du bist Deutschland.« In derartigen Werbekampagnen wird die bedrohliche »Fragmentierung der Gesellschaft« (Di Fabio 2005: 183) aufgehoben in kollektiven Symbolen. »Weil aus deiner Flagge viele werden und aus deiner Stimme ein ganzer Chor.« Es komme auf den Fußball gar nicht so an, schreibt Alfons Kaiser am Tag des »kleinen Finales«, son-

dern darauf, daß jeder sich freuen könne, »daß er in der Gemeinschaft gut aufgehoben ist« (Kaiser 2006: 1). Es sieht so aus, als habe die Selbstbeschreibung Deutschlands als Gemeinschaft weltmeisterliche Chancen.

Literatur

- Bohrer, Karl Heinz (1988): *Nach der Natur. Über Politik und Ästhetik*, München/Wien: Hanser
- Fabio, Udo Di (2005): *Die Kultur der Freiheit*, München: Beck.
- Franke, Berthold (2006): »Nationalgefühl«. *Merkur* 687, S. 636-641.
- Alfons Kaiser (2006): »Wir Fans«. *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 8. 7. 2006, S. 1.
- Kelsen, Hans (1926): *Das Problem des Parlamentarismus*, Darmstadt 1966: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kelsen, Hans (1934): *Reine Rechtslehre*, Wien 1960: Deuticke.
- Knipphals, Dirk (2006): »Deutschland, einig Wohlfühl-land«. *die tageszeitung*, 11. 1. 2006, S. 15.
- Luhmann, Niklas (2000): *Die Politik der Gesellschaft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1999): »Öffentliche Meinung und Demokratie«. In: Rudolf Maresch, Niels Werber (Hg.): *Kommunikation. Medien. Macht*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 19-34.
- Rieger, Stefan (2001): *Die Individualität der Medien. Eine Geschichte der Wissenschaften vom Menschen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Rosenberg, Alfred (1930): *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, München 1935: Hoheneichen.
- Schmitt, Carl (1932): *Der Begriff des Politischen*, Berlin ³1991: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl (1934): »Der Führer schützt das Recht«. In: *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles. 1923-1939*, Berlin 1994: Duncker & Humblot, S. 227-232.
- Schmitt, Carl (²1926): *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Berlin 1985: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl (²1934): *Politische Theologie*, Berlin 1996: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl (1939): »Über die zwei großen »Dualismen« des heutigen Rechtssystems«. In: *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles*, Berlin 1988: Duncker & Humblot, S. 297-308.

- Schmitt, Carl (1941): Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte, Berlin 1991: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl (1938): »Völkerrechtliche Neutralität und völkische Totalität«. In: Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles, Berlin 1988: Duncker & Humblot, S. 291-296.
- Tönnies, Ferdinand (1991): Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie. Neudruck der 8., verb. Auflage von 1935, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Eine Übung in Orthodoxie. Mitteilungen über Leben und Werk Michail Lifschitz'

FELIX KLOPOTEK

»Aber – vorbei ist vorbei.«
Michail Lifschitz

Vorbemerkung

Das Thema des Vortrags, den der Autor am 25. Januar 2007 in der Reihe »Politik der Gemeinschaft« gehalten hat, war ursprünglich ein anderes.

Der Weg zu Michail Lifschitz, zur »Sache selbst«, war mindestens so obskur wie dem Zeitgenossen dieser kommunistische Philosophiestrategie heute anmutet. Angefragt beim Autor war ursprünglich ein Vortrag über die Politik und das Gemeinschaftsideal afroamerikanischer Free Jazzer. Wohl kaum ein Thema, das weiter weg ist von Lifschitz! Der Autor lehnte ab, weil er, selbst jahrelang Parteigänger der freien Improvisation, die Radikalität vieler Free Jazzer für vordergründig hält. Free Jazz als Musik und Haltung wird nur dann verständlich, wenn man den Messianismus seiner frühen Protagonisten nicht absolut nimmt, sondern diese Musik und ihr soziokulturelles Umfeld konsequent historisiert. Die besten Free Jazzer sind denn auch in einem dialektischen Sinne strikte Traditionalisten. Bei John Coltrane entwickelt sich der Free Jazz durch eine immer weiter gehende Bearbeitung seines musikalischen Materials; Albert Ayler schöpft aus höchst merkwürdigen Quellen der Erinnerung: Sein befreiter Jazz rekurriert auf Kinderlieder, Jahrmarkts- und Weihnachtsmelodien – und die Marseillaise (Ayler war als junger Soldat in den 50er Jahren in Frankreich stationiert); das Art Ensemble of Chicago hat das hoch-reflektierte und meta-musikalische Konzept einer

»Great Black Music« formuliert, die von afrikanischen Stammestänzen über Soul und Funk bis zu den Post-Serialismen eines Sun Ras schier alles umfasst. Nirgendwo findet man bei diesen Meistern einen »reinen« Radikalismus, überall lebt die Musik durch ihre Vermittlung mit einer vor ihr liegenden Geschichte.

Es gibt einen Free Jazzer, der diese Vermittlung sprengt, obwohl – oder weil – er sie exemplarisch leistet: Ornette Coleman. In früheren Jahren hatte der Autor nie so recht verstanden, wieso ausgerechnet der hauptsächlich Altsaxofon spielende Texaner von seinen Musikkollegen stets als der konsequenteste, eigenständigste, nonkonformistischste Spieler angesehen wurde (und wird – Coleman, 1930 geboren, spielt noch, ungebrochen und ungeschönt). Colemans Sound schien ihm fast schon brav, die Stücke naiv, das Improvisationskonzept kühn – auf die damalige Zeit bezogen. Ist es nicht vielmehr so, dass seine Bewunderer einfach nur dem Charme dieses wunderbaren Exzentrikers verfallen sind, der in den 50er Jahren im weißen Trenchcoat und mit langen Haaren durch die texanische Wüste stapfte und mehr als einmal von Red-necks verprügelt wurde?

Die Verehrung Colemans trifft einen wahren Kern. Konsequenter als alle Free Jazzer seiner Generation suchte er den freien Jazz im Material selbst, durch eine radikale Innenschau der Jazzgeschichte oder besser: rücksichtslose Aneignung des ganz Alten – des Blues. Coleman erinnert den Jazz an seine Wurzeln, er stellt ihn vom Kopf auf die Füße, verweist mit seiner eigentümlichen Spielweise darauf, dass die ersten Jazzler in New Orleans selbstverständlich »Dilettanten« waren – und gelangt so zu der Unabhängigkeit und Souveränität dem musikalischen Material gegenüber, die ihn tatsächlich als den großen Neuerer ausweist. Seine Musik ist die allereinfachste und zugleich die futuristischste. Seinen Musikern lässt er – im Zusammenspiel wie in den Soli – die größtmögliche Freiheit, verlangt ihnen aber zugleich eiserne Disziplin ab. Coleman ist immer der unbestrittene Bandleader gewesen, und dennoch scheint es bei ihm keine Anzeichen despotischen Verhaltens, keinen Egozentrismus, keinen Größenwahn zu geben.

Die Idee, dass, um es aphoristisch abzukürzen, das Neue im Alten zu finden ist, trieb den Autor also um. Ließ sie sich gleichzeitig ästhetisch wie politisch zuspitzen? Ja – und das Modell dafür finden wir beim späten Brecht, dem Brecht der 50er Jahre. Diesen Brecht zeichnet eine Rückbesinnung auf die Klassiker aus, er nimmt die Rolle des Staatskünstlers an, orientiert seine Theaterarbeit an den sehr konkreten Bedürfnissen einer zerstörten, post-faschistischen Gesellschaft, stellt sich auf ästhetischem Gebiet der »Erbe-Diskussion«. Mehr noch: In der DDR erhält er die Möglichkeit, seine Theaterarbeit als dezidiert kollektive zu

entwickeln. Er nutzt diese Möglichkeit, politisiert seine Kunst noch einmal neu (nach den damals höchst prekären Maßgaben einer sozialistisch zu gestaltenden Gesellschaft) und schafft es, durch eine Mischung aus Bauernschläue und Halsstarrigkeit seinen künstlerischen Eigensinn gegen die stalinistischen Machthaber zu verteidigen. Sehr hübsch die Anekdote, wie Brecht während einer Probe mitbekommt, dass seine Schüler sich über Goethe das Maul zerreißen – denn sie haben ja in Brecht ihren Goethe – und er sie daraufhin scharf zurechtweist. Klassikerverachtung – so geht es nicht! Von hier aus kann man direkt zu Coleman springen, der gemeinschaftliche Arbeit (zusammen spielen, kollektiv improvisieren, dadurch zu verschworener Gemeinschaft gleich gesinnter Musiker wachsen) als Verwirklichung von Freiheit in Disziplin praktiziert und gedacht hat. Zwar hat Coleman sehr selten Standards gespielt (der Standard als Entsprechung zum klassischen Repertoire im Theater), aber viele seiner Stücke klingen, als seien sie mitunter sehr alte Standards. Bei aller Freiheit in der Improvisation: das Ausgangsmaterial sollte nie zerstört, »dekonstruiert«, sondern in der Improvisation bewahrt werden.

Gibt es eine Theorie, das war die Frage, die an die Beschäftigung mit Coleman und Brecht anschließt und diesen Zusammenhang von Radikalismus und Konservatismus begründet? Hier kommt Lifschitz ins Spiel, will er doch das kommunistische Moment in der ästhetischen Theorie bestimmen! (Im emphatischen Sinne! Weil das »kommunistische Moment« in der ästhetischen Theorie sie als Theorie der Gemeinschaft ausweist, als Spielwiese gewissermaßen, auf der Menschen ihr Zusammenleben ausprobieren und reflektieren.) Um es kurz zu machen: Er leistet diese Theorie nicht. Er will sie auch gar nicht leisten, denn das, was Coleman und Brecht bewerkstelligt haben, war ihm ein Graus – modernistischer Romantizismus, freie Phantasie in dekadenter, linksfiebriger Absicht. Lifschitz ist der »ideale« (nicht der »konkrete«) Widersacher von Brecht und Coleman (Brecht wird er über seinen Freund Lukács gekannt und wahrscheinlich abgelehnt haben; Coleman konnte er nicht kennen). Lifschitz verhält sich spiegelverkehrt: Er sucht nicht das Neue (wie Coleman); er will nicht das Neue (wie Brecht), sein Gegenstand ist das Alte – Sophokles, Shakespeare, Goethe. Aber in seinem Beharren auf das Überlieferte kommt er im Angesicht der totalitären Bedrohung durch Faschismus und Stalinismus zu einem radikal utopischen Standpunkt, verbunden mit der Verpflichtung, diesen zu verwirklichen. Und dieser Standpunkt des Kommunismus bringt ihn, auch auf ästhetischem Gebiet, in die Nähe zu Brecht und Coleman.

Der ursprüngliche Vortrag hangelte sich entlang der Assoziationskette Coleman-Brecht-Lifschitz. Es ging, unausgesprochen, um nichts

weniger als die Neubegründung einer kommunistischen Ästhetik. Die These des Autors ist: Eine zeitgemäße kommunistische Ästhetik muss sich den Herausforderungen stellen, die diese drei Autoren und Künstler praktiziert und formuliert haben. Und zwar gleichermaßen. Dazu ist es nötig, nach überraschenden Zusammenhängen, wenn man so will: Doppelbelichtungen zu suchen und sie zu sortieren.

Dies konnte weder im Rahmen eines Vortrags ausgeführt, noch kann es in Form eines Essays geleistet werden. Um also zu verhindern, dass Lifschitz, Brecht und Coleman wie drei plumpe, idiotische Riesen nebeneinander hocken, geht es im Folgenden nur um einen: Lifschitz. Die Auseinandersetzung muss individuell vertieft werden, um sie später kollektiv, bezogen auf alle drei, zu vollziehen. Lifschitz ist von den dreien der am wenigsten bekannte. Deshalb also, als eine Vorbereitung dieser Neubegründung: Informationen zu Leben und Werk.

I

Michail Lifschitz erinnert an den Kommunisten, der so treu der Parteilinie folgte, dass die Partei sich ständig gezwungen sah, von ihm sich distanzieren zu müssen.

II

Lifschitz ist die am meisten unzeitgemäße Figur des Marxismus. Kann man »unzeitgemäß« steigern? Unzeitgemäßer, am unzeitgemähesten? Die Wortbildungen klingen nicht schön, scheinen auch ganz unlogisch zu sein: Wenn man bereits unzeitgemäß ist, wie kann man dann noch mehr im Abseits stehen? Toter als tot geht nicht.

Aber muss man bei Lifschitz, 1905 geboren, 1983 gestorben, zu dieser Steigerungsform greifen? Selbst innerhalb des Grüppchens der orthodoxen Lukács-Anhänger und der verstockten Marxisten-Leninisten findet man keinerlei Anzeichen einer Lifschitz-Rezeption. Vielleicht wäre hier noch sein Zuhause: Lifschitz war in den 30er Jahren eng mit Lukács befreundet – und nicht nur das:

»dennoch ist es eine Tatsache, daß wir die ersten waren, die von einer spezifisch Marxschen Ästhetik gesprochen haben, und nicht etwa von dieser oder jener Ästhetik, durch die das Marxsche System ergänzt werde. Der Gedanke, dass die Ästhetik einen organischen Teil des Marxschen Systems bildet, ist in meinem Artikel vorhanden, den ich über die Sickingen-Debatte zwischen

Marx und Lassalle geschrieben habe, und bei Lifschitz ist dieser Gedanke in seinem in frühen Jahren geschriebenen Buch über den jungen Marx vorhanden [...].¹ Diesen Gedanken haben Lifschitz und ich damals zusammen ausgearbeitet. Ich arbeitete damals mit Lifschitz am Marx-Engels-Institut. Mit der Ausarbeitung dieses Gedankens wurde unsere ganze spätere Entwicklung in Gang gesetzt [...] Auf dieser Grundlage fingen wir an, den Gedanken auszubauen, daß eine Marxsche Ästhetik existiere und bei der Entwicklung einer Marxschen Ästhetik von Marx auszugehen sei. Im Gegensatz zu unseren anderen Sachen ist dieser Gedanke interessanterweise in Russland sehr verbreitet. Und es ist dieser schnellen Verbreitung zuzuschreiben, daß niemandem bekannt ist, daß Lifschitz und ich diese Wende gemacht haben [...]« (Lukács 1980: 141).

Das erzählt Georg Lukács am Ende seines Lebens in einem langen autobiographischen Gespräch. Daran kann man zwei anekdotische Bemerkungen knüpfen: 1. Lifschitz hat in einer 1933 erstmals herausgegebenen Anthologie sämtliche, zu der Zeit bekannten Äußerungen von Marx und Engels über Kunst und Literatur versammelt, ein Kompendium, das er immer wieder neu und überarbeitet herausgegeben hat. Die deutsche Fassung erzielte in der DDR bis zur sechsten und letzten Ausgabe 1953 hohe Auflagen, die letzte russische Ausgabe erschien 1975. Lifschitz hat dieses Kompendium – ungeachtet seiner Monographien, ungeachtet auch seiner Herausgebertätigkeit, die Werke von Goethe und Schiller einschließt – als sein wichtigstes Werk angesehen. Bis auf eine kurze Einleitung tritt er hier als Autor gar nicht in Erscheinung. 2. Von Lukács ist auch überliefert, dass selbst ihm, dem Großbürger-Marxisten, Lifschitz zu konservativ gewesen sei.²

III

»Kunstfeindlichkeit des Kapitalismus« ist wohl das einzige Schlagwort, welches man mit Lifschitz assoziiert. Er ist der Antimodernist, der Vertreter eines strengen, unbedingten Realismus, den er in Zusammenarbeit mit Lukács gegen so genannte Formalisten in Stellung bringt. Und das auch noch in den 30er Jahren – den Zeiten des Stalinschen Terrors, als jeder Richtungsstreit in der kommunistischen Bewegung nur den Auftakt zum Schauprozess abzugeben schien.

- 1 Dieses Buch, *Karl Marx und die Ästhetik*, steht im Folgenden im Mittelpunkt, Anm. FK.
- 2 »Der arme Lifschitz ist in Russland geblieben, ich nehme ihm das keineswegs übel. Was konnte er schon in Russland machen? Er unterstützte jene Linie, daß die moderne Literatur nicht gut sei. Seine Auffassung wurde durch und durch konservativ« (Lukács 1980: 142).

Aber in dieser Epoche, in der vom Terrorapparat schier alles funktionalisiert und in die Kategorien »nützlich« und »schädlich« eingeordnet wurde, kommt Lifschitz, seiner Partei doch treu ergeben, zu anderen Positionen: Er entdeckt die Überzeitlichkeit der Kunst, wendet sich gegen den Soziologismus in der Kunst, gemeint ist: die Unterwerfung der Kunst unter das Prinzip des Klassenkampfes. Er tritt für unumstößliche Werte ein, für die wirkliche Wirklichkeit, er arbeitet – implizit gegen den paranoiden stalinistischen Konstruktivismus – an der wortgetreuen philologischen Rekonstruktion der Klassikertexte: Goethe, Hegel, Marx. Kein Wunder, dass er als »Rechtsabweichler« etikettiert wird, nur mit einigem Glück den Stalinismus übersteht und nach dem zweiten Weltkrieg ein – nicht nur – akademischer Außenseiter bleibt.

IV

Lifschitz möchte ganz im Schatten der Großen verschwinden. Die Großen, das sind in erster Linie Marx und Engels. Und sie sind deshalb groß, weil sie das humanistische Erbe – die Literatur der deutschen Klassik, der französischen Aufklärung, der englischen Klassik (die Elisabethianer Shakespeare, Marlowe, Jonson) und der italienischen Renaissance – bewahren und es mit ihrer Entdeckung, der welthistorischen Mission des Proletariats, vermitteln.

»Bei der Schaffung der neuen Gesellschaft beseitigt das Proletariat auch die Widersprüche der kulturellen Entwicklung der Menschheit. Auf diesem Gebiete ist seine geschichtliche Mission die gleiche wie im Bereich der materiellen Produktion. Durch Klassenkampf zu klassenloser Kultur, und dadurch zu einem neuen Aufschwung der Kunst auf breiter Massenbasis zu kommen: das ist der letzte Sinn der Äußerungen von Marx über Literatur und Kunst, sein historisches Vermächtnis auf diesem Gebiete« (Lifschitz 1967: 142).

V

Lifschitz sieht sich aber nicht als Editionsbeamter im Textlabyrinth der Großen, sondern als jemand, der seine unbedingte Treue zur sozialistischen Klassik als Mittel im Klassenkampf weiß. Und Klassenkampf, das ist für Lifschitz, der in seiner Jugend die Revolution und dann den brutalen Bürgerkrieg erlebt, in seiner geistig produktivsten Phase, den 30er Jahren, vor den Toren der Sowjetunion die Bataillone des Faschismus aufmarschieren sieht und vor der Haustüre den Stalinschen Terror fürch-

ten muss, der schließlich aktiv am zweiten Weltkrieg teilnimmt, vor allem eines: die Verhinderung von Vernichtung und Zerstörung. Nur der Klassenkampf ermöglicht das gute Ende der Geschichte.

»Es scheint, die Bourgeoisie kann, ja will bereits nicht mehr als Wahrer der absoluten Werte gelten. Ihre Denkungsart hat sich geändert. Sie ist von ›tragischem‹ Relativismus aller menschlichen Maße durchdrungen. Das Wahre, Gute und das Schöne haben in ihrem von keiner leeren Phrase entstellten echten Inhalt keine treueren Verteidiger als die Volksmassen, die der Ängste des Krieges und der allgemeinen Zerstörung müde sind« (Lifschitz 1967: 16).

Lifschitz will Positives schaffen, weswegen sein im Westen berühmtes Werk, *Die Krise des Hässlichen. Vom Kubismus zur Pop-Art* (1971 auf Deutsch erschienen), eine Generalabrechnung mit der Moderne, eine gnadenlose Polemik gegen »den Westen«, für ihn selbst zweitrangig ist. Ein Werk, dem man noch den Makel ansieht, gegen den es antritt. Dagegen bleibt einzig – unbeschadet – die im Prinzip meditative Versenkung in die, übrigens: peripheren, meistens en passant notierten Bemerkungen Marxens und Engels' über Kunst.

VI

Was wir heute über Lifschitz wissen, das wissen wir von Dmitri Gutov.³ Der 1960 geborene russische Künstler war 2007 auf der Documenta vertreten⁴, gilt dem Kunst- und Theoriemagazin »Springerin« als »einer der wichtigsten Vertreter der russischen zeitgenössischen Kunst«. Er hat 1994 in Moskau ein Lifschitz-Institut gegründet und auch ein Lifschitz-Video gedreht. Der Filmtext, eine hervorragende Zusammenfassung seiner Lebens- und Schaffensdaten, liegt auf Deutsch vor.⁵ Im Januar 2006 druckt »Springerin« ein Interview mit Gutov ab, es geht um Lifschitz: »Die Lehre von Marx ist allmächtig, weil sie wahr ist.« Dieser (mehr kindlich-magische, als größenwahnsinnig-vermessene) Ausspruch Lenins gibt dem Gespräch die Überschrift (Gutov 2006; die folgenden Zitate stammen aus dem Gespräch). Gutov spricht von seiner Begeisterung

3 Der zentrale, auch auf Deutsch veröffentlichte Essay von Gutov ist: »Die marxistisch-leninistische Ästhetik in der postkommunistischen Epoche. Michael Lifsic« (Gutov 2005).

4 Zu den dort ausgestellten Arbeiten von Gutov siehe das Video auf <http://www.documenta12blog.de/?cat=30> (Zugriff am 17.10.2007).

5 Der vorliegende Essay verdankt diesem Filmtext (Gutov 2004) sehr viel. Die anekdotenreichen Informationen aus Lifschitz' Leben folgen dem Drehbuch.

für den *Sowjetphilosophen* Michail Lifschitz. Wohl jeder, der sich in den 70er und 80er Jahren mit marxistischer Ästhetik, also mit Brecht, Tretjakow, Benjamin und Lukács auseinander setzte, wird Lifschitz als ultraorthodoxen Theoretiker kennen gelernt haben. Gutov entdeckt in seinen Schriften aber einen anti-stalinistischen Kern. »Der echten marxistischen Klassik ist ein absoluter Standpunkt bei weitem nicht fremd«, zitiert Gutov Lifschitz. »Für sie sind Wahrheit, Gerechtigkeit und Schönheit keine Bedingtheiten der Zeit, sondern der höchste Inhalt des Klassenkampfes, und echte Werte gehören überhaupt zu den objektiven Prädikaten der Wirklichkeit selbst.« Als Quintessenz der Schriften des unter Stalin forschenden Philosophen hält Gutov fest: »Jegliche mechanische Gegenüberstellung von Revolutionärem und Konservativem ist oberflächlich und geradezu sinnlos. Es gibt Formen des Ultrarevolutionären, in dessen Herzen ein reaktionärer Konservatismus verborgen liegt.«

Der Stalinismus war kein *Rollback*, kein reaktionäres Regime, sondern auf der Höhe der Zeit und deshalb für viele Intellektuelle ein schier unfassbarer Schock. Da wird mit rücksichtsloser Brutalität die alte bolschewistische Partei liquidiert, ohne dabei von bestimmten Prinzipien des Leninismus abzuweichen (im Gegenteil: Stalin ist der eigentliche Schöpfer des Leninismus; Lenin selbst war kein Leninist). Was Cornelius Castoriadis, im Gegensatz zu Lifschitz ein erklärter Marx-Revisionist, über den französischen Jakobinismus aussagt, trifft auch auf den »Stalinoleninismus« (Christian Riechers) zu. »Die Schreckensherrschaft setzt in dem Augenblick ein, als das Volk von der Bühne abtritt, die Unteilbarkeit der Souveränität sich in die Absolutheit der Macht verwandelt und Repräsentanten in einem unheilvollen Zwiegespräch mit der Abstraktion zurückbleiben« (Castoriadis 2006: 188).

Die Theoriearbeit vieler zeitgenössischer Marxisten und linker Revolutionäre muss man als Versuch verstehen, die Wunden zu heilen, die Stalins modernes Schreckensregime schlug: Indem man etwa, wie Lifschitz, die Kunst- und Kulturleistungen aus der totalen Funktionalisierung aller Lebensbereiche für den Aufbau des Sozialismus herausnehmen und ihre Gültigkeit überzeitlich erklären will.

VII

Lifschitz kommt 1922 nach Moskau, er hat in seiner Heimatstadt Melitopol Revolution und Bürgerkrieg erlebt und hat sich mit den siegreichen Bolschewisten identifiziert. Fürwahr, ein »child of the revolution«. Moskau ist eine aufregende Metropole, Lenin lebt noch, Lifschitz will Künstler werden, er malt und zeichnet und beginnt sein Studium an den

Wchutemas, den Höheren Künstlerisch-Technischen Werkstätten, in den 20er Jahren das Zentrum der sowjetischen Avantgarde, 1930 im Zuge der Restauration geschlossen. Während seines Studiums schlägt er den Weg des Theoretikers ein, er lernt Deutsch, liest die Klassiker im Original. Eine Frage treibt ihn um:

»Griechische Bildhauerei oder Renaissance-Malerei können nicht wiederbelebt werden. Das wäre nicht weiter tragisch, wenn die moderne Welt den künstlerischen Formen der Vergangenheit etwas an ästhetischer Kraft und Bedeutung Gleichwertiges entgegensetzen könnte. Aber warum bringt die in ökonomischer Hinsicht so hochentwickelte kapitalistische Gesellschaft auf dem Gebiet der Kunst ein Pissoir hervor? Worin liegt die Natur jenes schrillen Lyriismus, den der Künstler in der Produktion der Sanitärtechnik findet?« (zit. n. Gutov 2004).

Und Gutov fasst Lifschitz' frühe Einsicht zusammen: »Das effektivste Produktionsmittel ist ein sehr schlechter Nährboden für Kunst, wenn es den Menschen zum Spielzeug der Kräfte der Marktkonjunktur macht« (ebd.). Denn diese Kräfte zerstören die wahrhafte Beziehung zur Wirklichkeit:

»Solange das Netz der modernistischen Vorurteile nicht zerrissen ist, hat der Künstler keine unmittelbare Beziehung zu seinem Objekt. [...] Da der Künstler dieses Recht [nämlich die Umwelt auf die der Künstler eigenen Art zu sehen, Anm. FK] anstelle des Wichtigeren – die Welt in ihrer eigenen Wahrheit und Poesie zu sehen – besitzt, kommt er zu der unglücklichen Erkenntnis, daß ihm ewig die Angst vor dem Epigontum, vor der augenblicklichen Verwandlung jeder Vision in ein Klischee, in eine nichtssagende Banalität droht« (Lifschitz 1967: 17).

Bereits Ende der 20er Jahre formuliert Lifschitz seine wesentliche Kritik am Modernismus. Eine Kritik, die darum weiß, dass sie, so ätzend sie auch sein mag, das Positive braucht – in dem Fall also: die Entdeckung einer genuin Marxschen Ästhetik (im Gegensatz zu einer *marxistischen* Ästhetik). Strenggenommen schreibt er Jahr und Tag an ein und demselben Buch.

Man bekommt den Eindruck, als stieße Lifschitz hier schon, Ende der 20er, Anfang der 30er Jahre, zu einer Kritik der Kulturindustrie vor, wie man sie doch eigentlich aus dem »westlichen Marxismus« (Perry Anderson) kennt:

»Ein vollkommen ›moderner‹ Meister kann mit einer unzähligen Menge geschichtlicher Masken und Formen spielen. Aber er darf nicht aus der Erfah-

rung vorangegangener Generationen schöpfen, nicht offen und ehrlich wie Mantegna, der antike Sarkophage nachzeichnete, von der Vergangenheit lernen, ohne um seine Originalität besorgt zu sein. Immer um seine Echtheit zu zittern, nicht an das Wesen der Dinge zu denken, sondern daran, dass man nicht *démodé*, nicht unmodern wird: dies ist das traurige Schicksal aller Gnostiker und Manichäer der Modernismus [...]« (ebd.).

Die Kunst wird zur abhängigen Variable außer-künstlerischer Mechanismen, die nicht mehr durchschaut, vielmehr als naturalisierte Formen hingenommen werden. Wenn Lifschitz über die Moderne und den Modernismus schreibt, belegt er sie mit den Begriffen der Reaktion – Modernisten sind Gnostiker (siehe oben), Biologen und Mystizisten. Sie beten einen Fetisch an. Das jeweils Modernste ist zugleich das Archaischste.

VIII

Worauf es Lifschitz ankommt: Seine vernichtende Kritik an dem Künstler, der sich in dem »Mäusespiel der Reflexion« (Lifschitz) verfängt, ist Zeitdiagnose und Kapitalismusanalyse. Man darf sie nicht so verstehen, dass er Kunst als Feld der Probehandlung nimmt, dass er sie nur als Ersatzobjekt auffasst – genau das wirft er ja seinen Widersachern vor.

Es geht ihm um Kunst. Tritt der Kapitalismus in die Phase der Dekadenz und des Verfalls ein, ist auch die Kunst dekadent und vom Verfall gezeichnet. Was Lifschitz an den Soziologen als Ideologie kritisiert, ist, dass sie das humanistische Erbe einer vordergründigen Klassenkampfposition opfern. Im Kapitalismus ist die völlige Unterwerfung der Kunst unter die entfremdete Arbeit wirklich geworden. Der Umkehrschluss gilt: Sein Begriff der Kunst leitet sich aus einem emphatischen Begriff von Arbeit ab.

»Mit der Herauslösung der bewußten Arbeit aus den rein natürlichen Funktionen und mit der Befreiung von der Beschränkung durch die Natur wächst also zugleich auch die Einheit des Menschen mit dem Gegenstand seiner Tätigkeit. Wir setzen uns bewußte Ziele, und sie finden ihre Verwirklichung in der dinglichen Welt durch die Praxis. Es folgt sozusagen der *Vermenschlichungsprozess* der Welt. [...] Der Mensch produziert nicht nur bewußt, sondern auch universell«, sein Leben als Gattung besteht »nicht in bestimmten instinktiven Funktionen, sondern in der *gesellschaftlichen Produktion*« (Lifschitz 1967: 119f.).

Gudrun Klatt, eine Literaturwissenschaftlerin aus der DDR, die in den 80er Jahren vielleicht die einzige gewesen ist, die sich im deutschen Sprachraum wissenschaftlich mit Lifschitz intensiv auseinandergesetzt hat, sieht hierin ganz richtig den Übergang zur Kunst-Bestimmung zwingend angelegt:

»War über solcherart Gedankenführung ein quasi-logischer Zusammenhang zwischen ›bewußter Arbeit‹ und ›gesellschaftlicher Produktion‹, die im Grunde ja identisch gebraucht wurden, entstanden, so bedurfte es keiner weiteren Operation mehr, um vor diesem Hintergrund das allgemeine ›Wesen‹ der Kunst zu bestimmen« (Klatt 1984: 36).

Das allgemeine Wesen der Kunst ist nach Lifschitz die erfasste – theoretisch verstandene und praktisch begriffene – innerlich organische Einheit des bearbeiteten Gegenstandes mit der Wirklichkeit.

»Der Vorgang künstlerischen Schaffens ist ein spezieller Fall der Verwirklichung einer Idee oder eines Zieles in der dinglichen Welt [...]. Aber zum Unterschied von der unmittelbaren groben Form der Aneignung des Gegenstandes fängt Kunst erst dort an, wo der schöpferischen Tätigkeit das universale Maß⁶ zugrunde liegt oder, anders gesagt, wo die Gegenstände und auch ihre Darstellung im menschlichen Kopf nicht durch Einmischung tangentialer Kräfte (einer willkürlichen Tendenz, einer abstrakten Idee) verstümmelt und entstellt werden, sondern wo der Künstler das bearbeitete Material seine eigene Sprache sprechen läßt und die ihm innewohnende Wahrheit offenbart. Die ästhetische Beziehung zur Wirklichkeit ist die der innerlich organischen Einheit mit dem Gegenstand, die gleicherweise fern ist von einer abstrakten, kontemplativen Harmonie mit ihm wie auch von der willkürlichen Zerstörung seiner eigenen Dialektik« (Lifschitz 1967: 120).

Der Vollzug dieser organischen Einheit wird verunmöglicht in der vorstatten gehenden Entwicklung des Kapitalismus.

»Das nivellierende, allen individuellen Besonderheiten von Personen und Sachen gegenüber indifferente Wesen der kapitalistischen Produktionsweise ist der direkte Gegensatz zu den gesellschaftlichen Verhältnissen, wie sie zur Zeit der Blüte der Kunst in der Vergangenheit existierten. Die Verhältnisse der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen sind zuerst Beziehungen persönlicher Abhängigkeit gewesen. Die irdische Gewalt und das Recht, über fremde Arbeit zu verfügen, waren von dem äußeren Bild und den individuellen Besonderheiten ihres Inhabers untrennbar. Sogar Haltung und Art zu reden, Kleidung und kostbares Gerät gehörten zu den Attributen der Größe. Deshalb konnte der Ausritt Lorenzo Medicis oder das Gastmahl im Hause ei-

6 Das universale Maß ist eben keine Metaphysik, sondern ergibt sich aus der Erkenntnis, dass die Wurzel des Menschen der Mensch ist, Anm. FK.

nes griechischen Duodezfürsten als Gegenstand der Malerei und der Poesie dienen. Aber die Wirtschaft der kapitalistischen Gesellschaft kann nicht mehr in Versen beschrieben werden wie die Wirtschaft der antiken Gesellschaft bei Hesiod. An Stelle persönlicher Abhängigkeit trat der abstrakte ökonomische Zwang, wiewohl dieser keineswegs weniger real und grausam ist. »In der bürgerlichen Gesellschaft ist das Kapital selbständig und persönlich, das arbeitende Individuum hingegen unselbständig und unpersönlich.« Hiermit ist zugleich auch der Kapitalist selbst keine wirkliche Persönlichkeit und stellt nur eine »Personifizierung« des Kapitals dar« (Lifschitz 1967: 131).⁷

Wenn sich Gudrun Klatt über den »quasi-logischen Zusammenhang zwischen »bewußter Arbeit« und »gesellschaftlicher Produktion«« mokiert, weil dies allzu ahistorisch und die Vergangenheit idealisierend daherkommt, und aus dieser Figur der Identifikation ihre Kritik an Lifschitz ableitet, übersieht sie die Bruchstelle: Denn die »gesellschaftliche Produktion« im Kapitalismus, jenem »Gesellschaftszustand, worin der Zusammenhang der gesellschaftlichen Arbeit sich als Privataustausch der individuellen Arbeitsprodukte geltend macht« (MEW Band 32: 552f.), findet nicht bewusst statt – das ist die Pointe. Deshalb kann der Kapitalismus, tritt er aus seiner bürgerlich-revolutionären Phase heraus, einer Phase, die Selbstaufklärung zwingend notwendig gemacht hat und die mit Hegel, Ricardo und Balzac geistig abgeschlossen ist, deshalb kann also der Kapitalismus nur kunstfeindlich sein.

»In der kapitalistischen Gesellschaft herrscht, mit den Worten Hegels gesprochen, das »Maßlose als Maß«. Die maßlose Tendenz zur Akkumulation des Kapitals ist die moderne »Chrematistik« im Gegensatz zur antiken »Ökonomie«. Maßlos und in sich selbst unproportioniert, ungleichmäßig ist die Basis kapitalistischen Fortschrittes, nämlich die »Produktion um der Produktion willen«: Diese widerspruchsvolle Form der Entwicklung der Produktivkräfte verhält sich absolut feindlich gegenüber gewissen Gebieten geistiger Tätigkeit, wie zum Beispiel der Kunst« (Lifschitz 1967: 133f.).

Man kann seine Kritik für ein fragwürdiges anthropologisches Konzept halten – aber seine Identifikation von »bewußter Arbeit« und »gesellschaftlicher Produktion« geht tatsächlich von einem genuin kommunistischen Standpunkt aus. Zur Erinnerung:

»In einer höheren Phase der kommunistischen Gesellschaft, nachdem die knechtende Unterordnung der Individuen unter die Teilung der Arbeit, damit

7 Das von Lifschitz angeführte Zitat ist aus dem »Manifest der kommunistischen Partei«, MEW 4, S. 476. Im Original heißt es nicht »das arbeitende Individuum«, sondern »das tätige«.

auch der Gegensatz geistiger und körperlicher Arbeit verschwunden ist; nachdem die Arbeit nicht nur Mittel zum Leben, sondern selbst das erste Lebensbedürfnis geworden; nachdem mit der allseitigen Entwicklung der Individuen auch ihre Produktivkräfte gewachsen und alle Springquellen des genossenschaftlichen Reichtums voller fließen – erst dann kann der enge bürgerliche Rechtshorizont ganz überschritten werden und die Gesellschaft auf ihre Fahne schreiben: Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!« (MEW Band 19: 21).⁸

Lifschitz schreitet mit atemberaubenden Schritten durch die Gesellschaftsgeschichte. Seine Untersuchungen sind auf einem hohen abstrakt-theoretischen Niveau angesiedelt, dennoch zieht er immer wieder historische Beispiele heran. Besser gesagt: Diese Beispiele sind der eigentliche Kern, die Sachverhalte, die er darstellen will. Historische Genese und kritische Abstraktion purzeln durcheinander. Das verleiht seinen Analysen etwas Unfertiges. Zu starr stehen (sich) in seiner Kritik kunstfreundliche und kunstfeindliche Epochen gegenüber – als ob es real jemals diesen starren Schematismus gegeben hätte; als ob es sich eine dialektische Methode leisten könnte, mit so fixen Setzungen zu operieren. Als Historiker und Marx-Rekonstrukteur ist Lifschitz gescheitert – allerdings ist die Frage, ob er sich jemals so verstanden hat oder ob er nicht doch nur (und das sehr bewusst) über seine Epoche geschrieben hat.

IX

Lifschitz sagt sich von seinen Lehren los (»Wenn Lifschitz die Rückkehr zur Klassik ausruft, hat er die wichtigste Lektion seiner Lehrer gelernt – die Lehrer müssen verdammt werden«, Gutov) und geht – seinem Schlachtruf »Relativismus ist die Dialektik der Dummen« folgend – dorthin, wo man die Dialektik studiert: an das Moskauer Marx-Engels-Institut. Hier hat er Ende der 20er Jahre die Möglichkeit, sich in die Schriften seiner Klassiker zu versenken, eine Aufgabe, die er sogleich in Angriff nimmt. 1932 erscheint in der großen sowjetischen Literatur-Enzyklopädie sein Artikel über Karl Marx, den er in den nächsten 30 Jahren immer wieder überarbeiten wird (er nimmt dabei an Umfang und Tiefe zu, ohne jemals den Weg der strengen Rekonstruktion zu verlassen). Seine gesammelten Aufsätze über Kunst erscheinen 1935. 1938

⁸ Lifschitz: »In der kommunistischen Gesellschaft fallen jene »ewigen Rätsel«, die mit dem Gegensatz zwischen hochbegabten Persönlichkeiten und der Masse verbunden sind, vollkommen weg« (Lifschitz 1967: 148).

gibt er den Sammelband »Lenin über Kunst und Kultur« heraus. Er betreut die Veröffentlichung von Eckermanns »Gespräche mit Goethe«.

Gleichzeitig wird er unversehens in den Sog des stalinistischen Terrors gerissen. Die Aufbereitung und Herausgabe der Werke von Marx, Engels und Lenin ist ein unmittelbar politischer Akt, denn wer die Texte kontrolliert, bestimmt auch über die Linie der Partei. Das Institut wird gesäubert, Lifschitz selbst der »rechten Abweichung« bezichtigt, ein gefährliches Urteil, aber – 1929 – noch kein tödliches. Lifschitz ist zu jung, um als originärer Anhänger Troztkis (dem »linken Abweichler«) oder Bucharins (dem »rechten Abweichler«) durchzugehen. Weil er nicht zur alten Garde gehört, die Stalin wenige Jahre später auch physisch vernichten wird, steht er nicht im Zentrum des Furors. Ab 1932 übernimmt er Forschungs- und Lehrtätigkeiten an der Kommunistischen Akademie.

X

Gudrun Klatt macht eine Entdeckung:

»Das Vorwort von 1938 zur sowjetischen Ausgabe ›Marx und Engels über Kunst und Literatur‹ ist – bis auf die Kürzung eines kleinen Absatzes – identisch mit dem Vorwort zur deutschen Ausgabe der Dokumentation [...] – Der Frage, warum Lifschitz im Vorwort von 1938 auf den politischen Kontext der Auseinandersetzung mit spätbürgerlicher und imperialistischer Ideologie verzichtete und statt dessen die innersowjetischen Diskussionen um die ›Vulgärsoziologie‹ akzentuierte, soll in unserem Zusammenhang nicht weiter nachgegangen werden. Daß die Neuakzentuierung mit dem Umfeld der seit Mitte der dreißiger Jahre geführten Formalismus-Debatten in Beziehung steht, scheint jedoch unübersehbar« (Klatt 1984: 219).

Klatt schreibt dies in einer Fußnote. Ist das Sklavensprache oder Ignoranz? Halten wir fest: 1. Lifschitz stellt 1933 (Erstveröffentlichung der Anthologie) das Werk in den Kontext des weltweiten Kampfes gegen »spätbürgerliche und imperialistische« vulgo: faschistische Ideologie. 2. 1938 – zwei Jahre nach Beginn des großen Terrors – fehlt dieser Bezug, die Perspektive wird nach innen, auf das eigene Lager gerichtet. Es geht nun um den anti-soziologistischen Kampf, gegen die Ideologien, die im Namen der Soziologie alle gesellschaftlichen Positionen und Überlieferungen dem jeweiligen Klassenstandpunkt unterordnen (»Relativismus ist die Dialektik der Dummen«). Vordergründig kann man das als Kniefall vor dem stalinistischen Terror deuten (Klatt weist ganz vorsichtig

auf die Formalismus-Debatte hin, in der ja der konservative Lukács, der gebrochene Begründer des »westlichen Marxismus«, gegen den linksradikalen Tretjakow-Schüler Brecht antritt) oder aber als Absage an den Machtapparat, der alles Gesellschaftliche als eine untergeordnete Größe auffasst, also vulgärsoziologisch *par excellence* agiert.

Die Frage, der Gudrun Klatt nicht nachgeht (bewusst nicht nachgehen will?, 1985 in der DDR nicht nachgehen konnte?), ist in Wirklichkeit die, wie mitten im stalinistischen Terror dieser zu kritisieren ist. Lifschitz mag – gepanzert durch die intime Kenntnis der Texte von Marx, Engels und Lenin – immun gegen den Denunziationswillen des Staates gewesen sein.

Der Staat aber entscheidet souverän, wie er – Kniefall hin, subversive List her – mit Lifschitz zu verfahren gedenkt. Ab 1940 hat er keine Möglichkeit mehr zu publizieren, seine Bücher und Anthologien werden aus den Bibliotheken verbannt. Im Krieg muss er an die Front.

Er kommt vergleichsweise komfortabel durch die Säuberungen. Er überlebt den Krieg, überlebt auch den Nachkriegsstalinismus (der in den antisemitischen Kampagnen etwa gegen das antifaschistische jüdische Komitee noch mal seine wahnhafte Brutalität unter Beweis stellt). Aber als Wissenschaftler ist er inexistent: »Nach der Rückkehr vom Militärdienst fühlte ich mich vollkommen vergessen, am Boden, und über mir war ein ganzer Ozean recht trüben Wassers« (zit. n. Gutov 2004).

XI

Lifschitz malt. Er publiziert nichts. 1954 veröffentlicht er in der Zeitschrift »Noyj Mir« eine satirische Abrechnung mit der stalinistisch geprägten Intelligenz. Lifschitz wird daraufhin gebrandmarkt und wenig später aus der Partei ausgeschlossen. Zu diesem Zeitpunkt kein Todesurteil mehr. Wieder schweigt er für zehn Jahre. (Womit hat er seinen Lebensunterhalt bestritten? In der Kurzbiographie, die 1967 sein deutscher Verlag wiedergibt, steht lapidar: »Zur Zeit wirkt er an dem Institut für Philosophie bei der Akademie der Wissenschaften in Moskau« [Lifschitz 1967: 175]).

Und wieder gibt es einen Skandal, als er sich 1966 zur Wort meldet. Er veröffentlicht das Manifest *Warum ich kein Modernist bin* (Lifschitz 1971: 144-157). Die, die ihn kennen und wissen, dass er an den Wchutemas studiert hatte und mit Mühe und Not durch den Stalinismus kam, und noch während der Tauwetter-Periode mundtot gemacht wurde, sind schockiert. Die, die sich in den 60er Jahren für jene – westliche, moderne – Kunst zu interessieren beginnen, die im Stalinismus als formalis-

tisch gebrandmarkt wurde, sehen in Lifschitz den letzten Stalinisten. Lifschitz ist abermals im Abseits. Denn auch die Bürokratie »braucht« ihn nicht. Das Regime, das nicht mehr paranoid-repressiv, sondern bloß noch bürokratisch-grausam ist, verfolgt nicht mehr wie Stalin ein gesellschaftliches Großprojekt, das tatsächlich hervorragende Ideologen zu seiner Propagierung benötigte. Es verwaltet die Macht, setzt international auf friedliche Koexistenz und national auf Korruption und konsumistisch-sozialstaatliche »Geschenke« für die Massen. Vom Weltklassenkampf ist man Lichtjahre entfernt. Einer wie Lifschitz, der in seiner Attacke auf die westliche Kunst tatsächlich noch die große Linie verfolgt, stört da eher. Erst 1973 wird er zum Doktor ernannt.

XII

Eine Bemerkung aus den 60er Jahren:

»Eine wirkliche Aussicht für die Erneuerung der Kunst eröffnete die sozialistische Revolution in Russland. Der russische revolutionäre Arbeiter nahm das Kristallgewölbe der Kultur auf seine Schultern und hielt es aufrecht in der schrecklichen Stunde, als die europäischen Weisen jede Hoffnung für verloren erklärten. Mitten in Chaos und Zerstörung war das eine echte Heldentat. Der revolutionäre Gedanke ging an der alten Falle vorbei. Die Idee des heiligen Vandalismus, eine ultralinke Phantasie des linken Spießers, für den die Revolution ein mystischer Weltuntergang war, wurde abgeworfen« (Lifschitz 1967: 10).

Der revolutionäre Gedanke ging nicht an der alten Falle vorbei. Die Feststellung, die eine Verdrängung ist, macht Sinn nur als Appell.

XIII

Lifschitz gilt als reaktionärster Autor der Breschnew-Ära. Gutov zitiert zwei Sätze von Lifschitz, der erste ist auf Voltaire, der zweite auf sich selbst gemünzt:

»Man muss unerschütterlich an sich glauben, um sich für die Verachtung dessen zu entscheiden, was Du scheinst«. Und: »Mein Leben lang habe ich nichts anderes gemacht, als ins Wirtshaus zu gehen, um Abstinenz zu predigen« (Gutov 2004).

Am 20.9.1983 stirbt Lifschitz 78-jährig in Moskau, kurz vor seinem Tod hat er abermals den Anlauf genommen, die Gedanken, die ihn seit

sechzig Jahren umtreiben, zu systematisieren. Der wievielte Versuch war das? Wenn sich die Welt schon nicht vernünftig ordnen lässt, so doch wenigstens das eigene Archiv. Der wissenschaftliche Nachlass Lifschitz' ist bis heute nicht veröffentlicht.

XIV

Ausgerechnet in Brecht findet er einen Bündnis-Partner. Es ist der späte Brecht. In der DDR tobt in den frühen 50er Jahren eine Formalismus-Debatte. Aber die »Formalisten«, allen voran Brecht und seine Komponisten-Freunde Hanns Eisler und Paul Dessau, lassen sich nicht in die Ecke der »Zersetzer« und »Kunstfeinde« drängen (vgl. Bunge 1991, Luchesi 1993). Brecht, und nicht die Apparatschiks, bringt die Kritik des Formalismus auf den Begriff:

»Die scharfe Kritik des Formalismus ist bei uns allerdings entstanden angesichts *neuer* Formen in den Künsten, welche nichts Neues brachten als eben formal Neues. Beispielsweise: das Psychische wurde weiterhin als Motor des Weltgeschehens betrachtet, da blieb alles beim Alten, aber die Psychologie wurde geändert, indem Psychoanalyse oder Behaviorismus eingeführt wurde, das war das Neue. Zugrunde lag diesem Prozeß die Unruhe, die in die deprimierte bürgerliche Kultur gekommen war – die erschöpfte Stute Psychologie wurde zu neuen Kapriolen und Rennleistungen gepeitscht. In der Malerei wurden die Äpfel zu einem Farb- und Formproblem. Zugrunde lag eine neue Ungeduld mit der Natur, welche andernorts, in der Biologie, zur Schaffung neuer Obstsorten führte. Ein amerikanischer Presbyterianer benutzte gewisse Neuerungen der Schauspieltechnik, welche zur revolutionären Darstellung sozialer Probleme ausgearbeitet worden war, zu einer beschaulichen Apotheose einer neuenglischen Gemeinde. Zu gleicher Zeit führten seine Brüder auf der Kanzel den Film und den Jazz in den seine Zugkraft verlierenden Gottesdienst ein. Die sogenannten Existenzialisten entdeckten, daß die Existenz des bürgerlichen Menschen etwas fragwürdig geworden ist und da eine Entscheidungsschlacht geschlagen werden muß (was auch Churchill fühlt), aber um diesem neuen und interessanten Gedanken die Schärfe zu nehmen, sprachen sie nur von der Existenz des »Menschen«, ohne das Adjektiv »bürgerlich« zu bemühen, und so blieb es beim alten Trick in neuem Gewand, und man empfahl den Pessimismus als neues Genussmittel. Kurz, allenthalben wurde das Alte durch formale Neuerungen wieder schmackhaft gemacht, die abgewetzte alte Hose wurde gewendet, sie wurde dadurch nicht wärmer, sah aber hübscher (und wärmer) aus« (Brecht 1988ff, Bd. 23: 145f.).

XV

Lifschitz ist keine ungebrochene Figur – trotz seiner ungebrochenen Haltung den Zeitläufen gegenüber. Je reiner die Theorie, die er aus dem Schutt der Fehldeutungen herausoperieren will, je strenger die Exegese, die er betreibt, je getreuer das philologische Verfahren, desto widersprüchlicher die Gestalt. Lifschitz ist ein Kind seiner Zeit, er hat die Großmüligkeit der Avantgarde, der »Modernisten«, richtet sie aber gegen die Avantgarde. Er ist ein ergebener Schüler Marxens, der sich dessen Werk mit Haut und Haaren verschreibt und doch in seiner ahistorischen Methode von ihm abweicht. Ein »Stalinist«, der, im Stalinismus lebend, den Stalinismus bekämpft. Ein, geht man von der Starrheit seiner Kategorien aus, Anti-Dialektiker, der dennoch dialektisch denkt und wirkt. Aus einer extrem zugespitzten historischen Situation heraus formuliert er ein universales Projekt.

Der Partikularismus seiner Zeit spielt sich als Universalismus auf – und Lifschitz antwortet mit einem durch und durch humanistisch motivierten Sprung aus der Geschichte. Er ist der Bürokrat der schönen Künste und dennoch ihr großer Liebhaber und als solcher ihr adäquater Interpret. Aus seinem Wirken lässt sich keine exemplarische Haltung ableiten, obwohl Lifschitz eine solche verkörpert. Lifschitz lesen heißt, den Zeitläufen zu widerstehen, heißt, Geschichte zu begreifen. *Seine* Geschichte, nicht die Universalgeschichte des Kapitalismus.

Aber seine Arbeit stellt keine Theorie mittlerer Reichweite dar, wie sie schön-sauber in den universitären Lehrbetrieb passt, sondern das Prinzip der Subversion⁹ – und die gibt es nur in historischer Form.

Literatur

Von Michail Lifschitz

Michail Lifschitz (Hg.) (1953): Karl Marx, Friedrich Engels: Über Kunst und Literatur. Eine Sammlung aus ihren Schriften, Berlin (DDR): Henschel.

Michail Lifschitz (1967): Karl Marx und die Ästhetik. 2. verb. Auflage, Dresden: Verlag der Kunst.

Michail Lifschitz (1971): Krise des Hässlichen. Vom Kubismus zur Pop-Art, Dresden: Verlag der Kunst.

9 Zum Prinzip der Subversion siehe vor allem Agnoli 1999.

Michail Lifschitz (1986): »Der Geist und seine Wirklichkeit«. In: Dezzennium 3, Verlagsalmanach zum dreißigjährigen Bestehen des Verlags der Kunst, Dresden: Verlag der Kunst.

Michail Lifschitz (1986): »Statt einer Einführung in die Ästhetik Lunatscharskis«. In: Anatoli Lunatscharski: Philosophie, Kunst, Literatur. Ausgewählte Schriften 1904-1933, Dresden: Verlag der Kunst.

Michail Lifschitz (1988): Die dreißiger Jahre. Ausgewählte Schriften, Dresden: Verlag der Kunst.¹⁰

Sonstige

Agnoli, Johannes (1999): Subversive Theorie: »Die Sache selbst« und ihre Geschichte. Eine Berliner Vorlesung. 2., verb. Auflage, Freiburg/Br.: Ça-Ira.

10 In *Die Dreißiger Jahre* findet sich eine Fassung von *Karl Marx und die Ästhetik*. Die Sache ist einigermaßen rätselhaft: Denn diese Fassung ist in mehrfacher Hinsicht nicht identisch mit der Einzelausgabe von 1967 (die auf einer Ausgabe von 1960 fußt)! 1. Das Vorwort zur deutschen Ausgabe (1959 geschrieben) wurde neu übersetzt. Die Unterschiede sind nicht gravierend. Nehmen wir das Zitat Lifschitz 1967: 175. In der Neuübersetzung ist »wirkliche Aussicht« durch »reale« ersetzt, ansonsten ist die Passage identisch. Das ließe sich an anderen Beispielen fortführen. Ganz offensichtlich ging es dem Verlag bei der Neuübersetzung des Vorwortes um, tja, Modernisierung. 2. In der 1986er Ausgabe wurde das Originalvorwort (bis dato nur auf Russisch vorliegend) von 1933 aufgenommen. Es befindet sich nicht in der Ausgabe von 1967 resp. 1960. Dort findet sich auch kein Hinweis, dass es ein Originalvorwort gegeben hat. 3. Der Haupttext selbst ist völlig verschieden. Er ist in der 1986er Ausgabe – bei gleichem Satzbild – um über achtzig Seiten angewachsen und weist eine andere Kapitelstruktur auf. Wer die beiden Ausgaben vergleicht, entdeckt keine inhaltliche Revision: Vielmehr ist der deutsche Text von 1960/67, der das russische Original überträgt, in dem Text der späteren Ausgabe aufgegangen, ja regelrecht eingearbeitet worden.

Die dreißiger Jahre enthält keinen redaktionellen Kommentar zu Auswahl und (Neu-)Übersetzung. Im Vorwort, das Lifschitz noch im September 1983 verfasst hat, wenige Tage vor seinem Tod, lässt er sich nicht über philologische Fragen aus. Einen Hinweis aber gibt es: *Karl Marx und die Ästhetik* wird mit »(1967)« ausgewiesen. Das legt nahe, dass Lifschitz den Text 1967 erweitert und neu komponiert hat.

Zu einem ins Obskure abgedrängten Denker gehört wohl auch eine obskure Veröffentlichungspolitik.

Der vorliegende Essay bezieht sich auf die deutsche Ausgabe von 1967 (und somit, um es noch mal klar zu machen, auf den russischen Text von 1933): Es ist die gängige Ausgabe; sie hat in der DDR Beachtung gefunden; mit ihr wurde sich (im Laufe der Jahre immer weniger) auseinandergesetzt. *Die dreißiger Jahre* erschien zu einem Zeitpunkt, als das Interesse für sowjetische Marxisten bereits auf dem Nullpunkt war.

- Brecht, Bertolt (1988ff.): Große kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe, hg. von Werner Hecht, Frankfurt/M./Berlin: Suhrkamp/Aufbau.
- Bunge, Hans (Hg.) (1991): Die Debatte um Hanns Eislers »Johann Faust«. Eine Dokumentation, Berlin: Basisdruck.
- Castoriadis, Cornelius (2006): Autonomie oder Barbarei. Ausgewählte Schriften Band 1, Lich/Hessen: Edition AV.
- Gutov, Dmitrij (2004): Das Lifschitz Institut. Video. http://www.gutov.ru/video/lifshitz_inst_eng.htm [nur Text, kein Film].
- Gutov, Dmitrij (2005): »Die marxistisch-leninistische Ästhetik in der postkommunistischen Epoche. Michael Lifsic«. In: Boris Groys/Anne von der Heiden/Peter Weibel (Hg.): Zurück aus der Zukunft. Ost-europäische Kulturen im Zeitalter des Postkommunismus, Frankfurt/M: Suhrkamp, S. 709-737.
- Gutov, Dmitrij (2006): »Die Lehre von Marx ist allmächtig, weil sie wahr ist«. Interview mit David Riff, Springerin XI (4)/XII (1), Wien 2005/2006, S. 22-26. [http://www.gutov.ru/texti/doctrine%20 marx/Marx's%20Doctrine%20-%20Deutsch.htm](http://www.gutov.ru/texti/doctrine%20marx/Marx's%20Doctrine%20-%20Deutsch.htm).
- Klatt, Gudrun (1984): Vom Umgang mit der Moderne. Ästhetische Konzepte der dreißiger Jahre. Lifschitz, Lukács, Lunatscharski, Bloch, Benjamin, Berlin (DDR): Akademie.
- Lucchesi, Joachim (Hg.) (1993): Das Verhör in der Oper. Die Debatte um Brecht/Dessaus »Lukullus« 1951, Berlin: Basisdruck.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (1956-1971): Werke (MEW), Berlin (DDR): Dietz.

AUTORINNEN UND AUTOREN

Janine Böckelmann, arbeitet am Institut für Philosophie der FernUniversität in Hagen. Jüngste Veröffentlichung: zusammen mit Frank Meier (Hg.): *Die gouvernementale Maschine*. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens, Münster: Unrast 2007.

Robin Celikates, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter im Arbeitsbereich Politische Theorie an der Universität Bremen. Er ist Redakteur von »polar. Halbjahresmagazin für Politik, Theorie, Alltag« und hat zuletzt den Sammelband *Socialité et reconnaissance. Grammaires de l'humain*, Paris: L'Harmattan 2007 mitherausgegeben.

Fred Dallmayr, Packey J. Dee Professor für Philosophie und Politische Wissenschaft an der University of Notre Dame (USA), erhielt einen Doctor Juris von der Universität München 1955 und einen Ph.D. von der Duke University (USA) 1960. Gastprofessor an der New School for Social Research und der Universität Hamburg, Fellow am Nuffield College in Oxford sowie Fulbright Stipendiat in Indien. Zu seinen Veröffentlichungen zählen u.a.: *The other Heidegger*, Ithaca/New York: Cornell University Press 1993; *Beyond Orientalism. Essays on Cross-Cultural Encounter*, New Delhi: Rawat 1996, *Peace Talks. Who will listen*, Notre Dame/Ind.: University of Notre Dame Press 2004, *In Search of the good Life. A pedagogy for troubled times*, Lexington/KY: Univ. Press of Kentucky 2007.

Jens Kastner, Jg. 1970, Dr. phil., Soziologe und Kunsthistoriker, lebt als freier Autor und Dozent in Wien und Münster. Lehrbeauftragter am Institut für Wirtschafts- und Sozialgeschichte der Universität Wien und

Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Kunst- und Kulturtheorie der Akademie der Bildenden Künste, Wien. Veröffentlichungen in diversen Zeitungen und Zeitschriften zu Sozialen Bewegungen, Cultural Studies und zeitgenössischer Kunst. Koordinierender Redakteur von »Bildpunkt. Zeitschrift der IG Bildende Kunst«.

Felix Klopotek, Jg. 1974, lebt und arbeitet in Köln. Veröffentlichte 2002 *How They Do It. Free Jazz, Improvisation und Niemandsmusik*, Mainz: Ventil Verlag und ist Produzent und Verleger des Free-Jazz- und Neue-Musik-Labels *GROB*. 2008 erscheint im Unrast Verlag (Münster) das von ihm hg. und mit einer Einleitung versehene Buch *Christian Riechers. Die Niederlage in der Niederlage. Texte zur Arbeiterbewegung, Klassenkampf, Faschismus in Italien*.

Oliver Marchart, seit 2006 SNF-Förderungsprofessor am Soziologischen Seminar der Universität Luzern. Promotion in Philosophie an der Universität Wien 1999, 2003 Doctor of Philosophy am Government Department der University of Essex bei Ernesto Laclau. War u.a. 2005 Fellow am Columbia University Institute for Scholars at Reid Hall und der École des Hautes Études en Sciences Sociales, Maison des Sciences de l'Homme, Paris. Jüngste Publikationen: Post-foundational political thought: political difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau, Edinburgh: Edinburgh University Press 2007, Neu beginnen. Hannah Arendt, die Revolution und die Globalisierung, Wien: Turia + Kant, 2005.

Claas Morgenroth, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für deutsche Sprache und Literatur der Universität Dortmund und dort beteiligt am Forschungsprojekt *Genealogie des Schreibens*. Veröffentlichungen zu Walter Benjamin, zum Verhältnis von Politik und Literatur, Giorgio Agamben und Rolf Dieter Brinkmann. Derzeit Promotion zu *Das Politische der Erinnerung und die Prosa der Gegenwart*. Zuletzt Mitherausgeber von: Topographien der Erinnerung, hg. von Bernd Witte, Würzburg 2008: Königshausen und Neumann.

Andreas Niederberger, Dr. phil., ist derzeit DAAD Visiting Professor of German and Political Science an der Northwestern University (Evanston/USA). Jüngste Veröffentlichungen: Kontingenz und Vernunft. Grundlagen einer Theorie kommunikativen Handelns im Anschluss an Habermas und Merleau-Ponty, Freiburg/Br.: Alber 2007 und »Wie ›demokratisch‹ ist die transnationale Demokratie? Paradigmatische Überlegungen zur Form der Demokratie in der Weltgesellschaft«. In: Mathias Albert/Rudolf Stichweh (Hg.): Weltstaat und Weltstaatlichkeit: Beobach-

tungen globaler politischer Strukturbildung, Wiesbaden: VS Verlag 2007, S. 109–131.

Leander Scholz, Dr. phil., ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Kulturwissenschaftlichen Forschungskolleg (SFB/FK 427) »Medien und kulturelle Kommunikation« der Universitäten Aachen, Bonn und Köln. Seine wissenschaftlichen Arbeitsschwerpunkte sind Kultur- und Medientheorie, Politische Philosophie, Geschichte des Wissens und Thanatologie. Letzte Veröffentlichungen: Das Archiv der Klugheit. Strategien des Wissens um 1700, Tübingen: Niemeyer 2002; zusammen mit Petra Löffler (Hg.): Das Gesicht ist eine starke Organisation: Gilles Deleuze und die Politik der Wahrnehmung, Köln: DuMont 2004; zusammen mit Albert Kümmel und Eckhard Schumacher (Hg.): Einführung in die Geschichte der Medien, Paderborn: UTB 2004; zusammen mit Friedrich Balke und Harun Maye (Hg.): Ästhetische Regime um 1800, München: Fink 2008.

Reinhard Sonnenschmidt, Jg. 1958, Priv.-Doz. Dr. rer. soc., Studium der Sozialwissenschaften, Germanistik, Pädagogik und Philosophie an der Ruhr-Universität Bochum. Promotion 1989, Habilitation 2000. Seit 1990 in Forschung und Lehre tätig. Fachgebiet: Politische Theorie und Ideengeschichte. Forschungsschwerpunkte: Politische Philosophie, Neue Religiöse Bewegungen, Religionspolitik, Ethnologie. Privatdozent am Institut für Politikwissenschaft an der Universität Duisburg-Essen, Campus Duisburg.

Niels Werber, Privatdozent für Neuere deutsche Literatur- und Medienwissenschaft an der Ruhr-Universität Bochum, Arbeitsschwerpunkte sind u.a. die Selbstbeschreibungsforneln der Gesellschaft und die Geopolitik der Literatur. Derzeit Gastprofessor des Instituts für Literaturen der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck (2007/2008), zuvor Vertretungen an den Universitäten Weimar, Berlin und Bochum. Zu seinen Publikationen zählen: Niklas Luhmann: Schriften zur Kunst und Literatur, hg. von Niels Werber, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2008 und: Die Geopolitik der Literatur. Vermessungen einer medialen Weltraumordnung, München: Hanser 2007.

Sozialtheorie

Julia M. Eckert (ed.)

The Social Life of Anti-Terrorism Laws

The »War on Terror« and its Impact on Practices of Citizenship

Juni 2008, 196 Seiten,
kart., ca. 24,80 €,
ISBN: 978-3-89942-964-0

Andrea D. Bührmann,
Werner Schneider

Vom Diskurs zum Dispositiv

Eine Einführung in die Dispositivanalyse

Juni 2008, ca. 140 Seiten,
kart., ca. 13,80 €,
ISBN: 978-3-89942-818-6

Kay Junge, Daniel Suber,
Gerold Gerber (Hg.)

Erleben, Erleiden, Erfahren Die Konstitution sozialen Sinns jenseits instrumenteller Vernunft

Mai 2008, ca. 300 Seiten,
kart., ca. 27,80 €,
ISBN: 978-3-89942-829-2

Janine Böckelmann,
Claas Morgenroth (Hg.)

Politik der Gemeinschaft Zur Konstitution des Politischen in der Gegenwart

Mai 2008, 250 Seiten,
kart., 26,80 €,
ISBN: 978-3-89942-787-5

Patricia Purtschert,
Katrin Meyer,
Yves Winter (Hg.)

Gouvernementalität und Sicherheit Zeitdiagnostische Beiträge im Anschluss an Foucault

Mai 2008, ca. 250 Seiten,
kart., ca. 25,80 €,
ISBN: 978-3-89942-631-1

Daniel Hechler,
Axel Philipps (Hg.)

Widerstand denken

Michel Foucault und die
Grenzen der Macht

März 2008, 282 Seiten,
kart., 26,80 €,
ISBN: 978-3-89942-830-8

Manfred Füllsack (Hg.)

Verwerfungen moderner Arbeit

Zum Formwandel
des Produktiven

März 2008, 192 Seiten,
kart., 20,80 €,
ISBN: 978-3-89942-874-2

René John

Die Modernität der Gemeinschaft

Soziologische Beobachtungen
zur Oderflut 1997

März 2008, 308 Seiten,
kart., 29,80 €,
ISBN: 978-3-89942-886-5

Jörg Döring,
Tristan Thielmann (Hg.)

Spatial Turn

Das Raumparadigma in den
Kultur- und Sozialwissen-
schaften

März 2008, 460 Seiten,
kart., 29,80 €,
ISBN: 978-3-89942-683-0

Jens Warburg
**Das Militär und
seine Subjekte**

Zur Soziologie des Krieges

Februar 2008, 378 Seiten,
kart., 32,80 €,
ISBN: 978-3-89942-852-0

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de

Sozialtheorie

Ekaterina Svetlova

Sinnstiftung in der Ökonomik

Wirtschaftliches Handeln aus
sozialphilosophischer Sicht

Februar 2008, 220 Seiten,
kart., 23,80 €,
ISBN: 978-3-89942-869-8

Franz Kasper Krönig

**Die Ökonomisierung
der Gesellschaft**

Systemtheoretische
Perspektiven

2007, 164 Seiten,
kart., 20,80 €,
ISBN: 978-3-89942-841-4

Tanja Bogusz

Institution und Utopie

Ost-West-Transformationen an
der Berliner Volksbühne

2007, 354 Seiten,
kart., 32,80 €,
ISBN: 978-3-89942-782-0

Andreas Pott

Orte des Tourismus

Eine raum- und
gesellschaftstheoretische
Untersuchung

2007, 328 Seiten,
kart., 28,80 €,
ISBN: 978-3-89942-763-9

Johannes Angermüller

Nach dem Strukturalismus

Theoriediskurs und
intellektuelles Feld
in Frankreich

2007, 290 Seiten,
kart., 28,80 €,
ISBN: 978-3-89942-810-0

Anette Dietrich

Weißer Weiblichkeiten

Konstruktionen von »Rasse«
und Geschlecht im deutschen
Kolonialismus

2007, 430 Seiten,
kart., 29,80 €,
ISBN: 978-3-89942-807-0

Susanne Krasmann,

Jürgen Martschukat (Hg.)

Rationalitäten der Gewalt

Staatliche Neuordnungen vom
19. bis zum 21. Jahrhundert

2007, 294 Seiten,
kart., 26,80 €,
ISBN: 978-3-89942-680-9

Daniel Suber

**Die soziologische Kritik der
philosophischen Vernunft**

Zum Verhältnis von Soziologie
und Philosophie um 1900

2007, 524 Seiten,
kart., 39,80 €,
ISBN: 978-3-89942-727-1

Markus Holzinger

**Kontingenz in der
Gegenwartsgesellschaft**

Dimensionen eines Leitbegriffs
moderner Sozialtheorie

2007, 370 Seiten,
kart., 29,80 €,
ISBN: 978-3-89942-543-7

Jochen Dreher,

Peter Stegmaier (Hg.)

**Zur Unüberwindbarkeit
kultureller Differenz**

Grundlagentheoretische
Reflexionen

2007, 302 Seiten,
kart., 28,80 €,
ISBN: 978-3-89942-477-5

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de

Sozialtheorie

Sandra Petermann

Rituale machen Räume

Zum kollektiven Gedenken der Schlacht von Verdun und der Landung in der Normandie

2007, 364 Seiten,
kart., zahlr. Abb., 33,80 €,
ISBN: 978-3-89942-750-9

Benjamin Jörissen

Beobachtungen der Realität

Die Frage nach der Wirklichkeit im Zeitalter der Neuen Medien

2007, 282 Seiten,
kart., 27,80 €,
ISBN: 978-3-89942-586-4

Susanne Krasmann,

Michael Volkmer (Hg.)

Michel Foucaults »Geschichte der Gouvernementalität« in den Sozialwissenschaften Internationale Beiträge

2007, 314 Seiten,
kart., 28,80 €,
ISBN: 978-3-89942-488-1

Anne Peters

Politikverlust?

Eine Fahndung mit Peirce und Zizek

2007, 326 Seiten,
kart., 29,80 €,
ISBN: 978-3-89942-655-7

Hans-Joachim Lincke

Doing Time

Die zeitliche Ästhetik von Essen, Trinken und Lebensstilen

2007, 296 Seiten,
kart., 28,80 €,
ISBN: 978-3-89942-685-4

Nina Oelkers

Aktivierung von Elternverantwortung

Zur Aufgabenwahrnehmung in Jugendämtern nach dem neuen Kindschaftsrecht

2007, 466 Seiten,
kart., 34,80 €,
ISBN: 978-3-89942-632-8

Thomas Jung

Die Seinsgebundenheit des Denkens

Karl Mannheim und die Grundlegung einer Denksoziologie

2007, 324 Seiten,
kart., 29,80 €,
ISBN: 978-3-89942-636-6

Ingrid Jungwirth

Zum Identitätsdiskurs in den Sozialwissenschaften

Eine postkoloniale und queer informierte Kritik an George H. Mead, Erik H. Erikson und Erving Goffman

2007, 410 Seiten,
kart., 33,80 €,
ISBN: 978-3-89942-571-0

Christine Matter

»New World Horizon«

Religion, Moderne und amerikanische Individualität

2007, 260 Seiten,
kart., 25,80 €,
ISBN: 978-3-89942-625-0

Petra Jacoby

Kollektivierung der Phantasie?

Künstlergruppen in der DDR zwischen Vereinnahmung und Erfindungsgabe

2007, 276 Seiten,
kart., 27,80 €,
ISBN: 978-3-89942-627-4

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:
www.transcript-verlag.de