

## 6. Ein Fazit: Lebens-Politik zwischen Biomacht und Kulturkritik

---

Lebensphilosophien sind ergraute Gestalten philosophischer Bemühungen. Sie waren virulent in der klassischen Moderne, insbesondere um die Wende ins 20. Jahrhundert. Heute haben wir eine weitere Jahrhundertwende hinter uns und die klassische Moderne längst verlassen, wobei offen bleiben kann, ob wir noch in der, freilich nicht mehr klassischen, Moderne oder schon nach der Moderne leben.

Nun ist bekanntlich das, was allseits bekannt ist, darum noch nicht erkannt. Dass Lebensphilosophien einmal virulent waren, heißt nicht, dass damals ihr philosophischer Gehalt auch erkannt wurde. Das Gegenteil scheint der Fall zu sein. »Der schwankende Gebrauch des Etiketts ›Lebensphilosophie‹ zeigt an, wie unverstanden die Diskurslage um 1900 ist.«<sup>1</sup> – Mir scheint, dass man diese treffende Diagnose heute noch einmal reflexiv potenzieren kann: Das Hadern mit dem schwankenden Gebrauch des Etiketts ›Lebensphilosophie‹ zeigt an, wie unverstanden das *philosophisch* Relevante von Lebensphilosophien auch heute noch ist.

Lebensphilosophien klagen die Unergründlichkeit des Lebens ein. Dies ist ihr zentraler Gehalt, auf den man sich einen Reim zu machen hat – auch und gerade dann, wenn typischerweise von ihm nichts oder nur kulturkritisches Geraune übrig bleibt. Lebensphilosophien standen und stehen mit diesem ihrem zentralen Gehalt in der Gefahr, ihrerseits verfügbar gemacht zu werden. Oft legen sie lediglich – in Bergsons Buch zum *Lachen* sogar affirmativ stilisiert – den Finger in die Wunde des Noch-nicht-Verfügbaren, und leisten damit dankbare Hebamendienste in jenen biopolitischen Strategien, die das Leben machtvoll

---

1 Petra Gehring: »Wert, Wirklichkeit, Macht. Lebenswissenschaften um 1900«, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 34 (2009) 1, 117-135, hier: 119.

als gänzlich Verfügbares inszenieren.<sup>2</sup> Was dann übrig bleibt, ist eine bloße Restgröße des Immer-noch-nicht-Verfügbaren, die je nach Variante pragmatisch banalisiert oder kulturkritisch ›beseufzt‹ wird.<sup>3</sup> Wird sie zu ungehalten beklagt, erwachen die dezisionistisch-existentialistischen Heroen-Ideologien, die ›den‹ Menschen oder einen Führer am Nullpunkt von Entscheidungen wähen.<sup>4</sup> Die Position in der logischen Mitte zwischen Biopolitik und Kulturkritik ist in der klassischen Moderne mit jenen Lebensphilosophien im heiteren Ton zwar formuliert, aber nie wirkmächtig geworden. Im Gegenteil wurde auch Plessner abstruserweise noch als Dezisionist gelesen.<sup>5</sup>

Genau diese bloße Zweiteilung wiederholt sich auch noch in heutigen Rekonstruktionen und Kritiken der Lebensphilosophien. So legt Gehring eine instruktive und überzeugende Rekonstruktion des Diskurses über das Leben »um 1900« vor, aber typischerweise gerät nur die Dominante dieses Diskurses in den Blick, nämlich jene Varianten des Diskurses, die gegen das eigene Anliegen gerade beitragen, die Unergründlichkeit des Lebens unkenntlich zu machen.<sup>6</sup>

In dieser Dominante, die Gehring allein im Blick hat, wird der Topos der Unergründlichkeit des Lebens gleichsam versteckt hinter dem Topos, Leben sei »Thätigkeitssteigerung«<sup>7</sup> – dass das Leben über das Leben hinausgehe, und inso-

- 
- 2 Vgl. exemplarisch Martin G. Weiß (Hg.): *Bios und Zoë. Die menschliche Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt/M. 2009.
  - 3 Vgl. Hegel, exemplarisch: *Werke*, Bd. 7, 419.
  - 4 Vgl. auch P. Gehring: *Lebenswissenschaften*, 135.
  - 5 Prominent etwa Rüdiger Kramme: Helmuth Plessner und Carl Schmitt. Eine historische Fallstudie zum Verhältnis von Anthropologie und Politik in der deutschen Philosophie der zwanziger Jahre, Berlin 1989; dagegen Norbert A. Richter: »Unversöhnte Verschränkung. Theoriebeziehungen zwischen Carl Schmitt und Helmuth Plessner«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 49 (2001) 5, 783-799, sowie Norbert A. Richter: *Grenzen der Ordnung. Bausteine einer Philosophie des politischen Handelns nach Plessner und Foucault*, Frankfurt/M., New York 2005, Kap. 4.6-4.9.
  - 6 Der Verweis auf Gehring ist hier selbstverständlich exemplarisch zu nehmen. Dieses Beispiel ist freilich insofern instruktiv und nicht bloß willkürlich, als hier im Kontext aktueller Debatten um ›das Leben‹ in den Lebenswissenschaften ausdrücklich auch die Lebensphilosophien rekonstruiert werden. Um ein Gegenbeispiel zu nennen: In der Darstellung der »philosophiegeschichtlichen Grundlagen« dieser Debatte in Martin G. Weiß: »Die Auflösung der menschlichen Natur«, in: Martin G. Weiß (Hg.), *Bios und Zoë. Die menschliche Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt/M. 2009, 34-54, hier: 35; 37-44 tauchen sie typischerweise nicht auf.
  - 7 Simmel, zit. n. P. Gehring: *Lebenswissenschaften*, 121.

fern in Wert-Begrifflichkeiten beschrieben wird. »Den eigenartigen Kurzschluss beider Termini [*Leben* und *Wert*] kann man nicht ernst genug nehmen, heute wird er im Rückblick auf die Zeit um 1900 zu wenig bedacht.«<sup>8</sup> Die Nicht-Feststellbarkeit des Lebens, die der Topos der Unergründlichkeit betont, werde dort als rastloses Übersichhinausgehen formuliert, das als Entwicklung und insofern als Wertung und zu Bewertendes vorgestellt wird – mit der grundlegenden Ambivalenz, dass dies ›das‹ Leben schon sowieso tut, aber in Bezug auf das *soziale* Leben dann und nur dann *gestaltet* wird, wenn wir diesen ›Wertungsprozess‹ selber in die Hand nehmen. ›Leben‹ sei dort der gegensatzlose, ontologisch umfassende Begriff, der die Differenz Natur/Kultur »unterspült«,<sup>9</sup> weil und insofern er beides in sich aufnehmen will und muss. Einerseits sei so verstandenes ›Leben‹ natural in dem Sinne, dass jenes rastlose Übersichhinausgehen und Werten als etwas gilt, dass das Leben gleichsam von selbst und selber tut: »Der Ausdruck ›Lebenswert‹ [...] meint nicht nur einen Eigenwert des Lebens [...]. Er stellt auch das Leben als etwas vor, das seinerseits wertet, als etwas, das Kredite und Lizenzen verteilt und einzieht.«<sup>10</sup> Andererseits müsse dort mit jedem Biologismus gebrochen werden, weil es auf die grenzenlose Selbstmächtigkeit von Unserem abhebt, genauer: Auf die sein sollende Selbstmächtigkeit derjenigen, die sich qua realisierender Selbstmächtigkeit als die sozial ›Wertvollen‹ manifestieren und durchsetzen. »Im Zeichen des Lebens geht es nicht um Spielarten eines Zurück-zur-Natur, sondern um Fortschritt, um eine Kulturleistung, die errungen werden muss, wenn nicht erkämpft. [...] In der Wertfrage wartet gleichsam eine harte Wirklichkeit darauf, dass man sich ihr durch einen ethisch-politischen Kraftakt endlich stellt.«<sup>11</sup>

Was das von Gehring zusammengestellte Material eint, ist die Programmatik einer Art Sozialhygiene nicht im Namen eines ›unfeinen‹, ästhetisch ›niveaulosen‹ Biologismus, sondern im Namen ›freier‹ Selbstermächtigung der Starken, gepaart mit einem gehörigen Schuss missionarischem Eifer, orientiert am Leitbild des ›Sozial-Ingenieurs‹.<sup>12</sup> »Jeweils gilt es, sich der Wirklichkeit zuzuwenden – verstanden als eine Welt der Tätigkeiten und des Handelns. Wie das Leben formt auch die offene Handlungs- und Entscheidungsökonomie, auf die alle vier Autoren in letzter Instanz anspielen, ein Universum, das kein anderes seiner selbst mehr kennt. [...] Gleichwohl setzt das Leben ein neues Pathos frei. Dasje-

8 P. Gehring: *Lebenswissenschaften*, 125.

9 Ebd., 118.

10 Ebd., 127f.

11 Ebd., 127.

12 Vgl. ebd., 134.

nige nämlich einer ganz und gar handlungstheoretisch gefassten, existentiellen Wirklichkeit, die sich im Namen des Lebens und seiner Werte machtvoll umgestalten lässt. [...] Diese Wirklichkeit fordert Entscheidungen. Denn dem Leben geht es immer ums Überleben. Hier und jetzt steht alles auf dem Spiel.«<sup>13</sup>

Noch ›feinere‹ Intellektuelle werden dann auf jenen missionarischen Eifer in ihren Texten verzichten, sich nicht mehr selber die Hände schmutzig machen, sondern die starken Führer eines Volkes dafür loben, die Differenz Freund/Feind wirkmächtig zu installieren.

Es ist diese Selbstermächtigungsfigur, die die Dominante des Diskurses über das ›Leben‹ konsequent und machtvoll installiert: ›Leben‹ unterläuft den Dualismus von Natur und Kultur, aber dies um den Preis, dass ›Leben‹ kein Außerhalb mehr hat – theoretisch-philosophisch nicht und auch praktisch nicht, und »so beginnt hier das Problem einer Macht, die nur noch in sich selbst ihre Grenzen finden kann«.<sup>14</sup> Auch »um 2000« hat diese Selbstermächtigungsfigur ihre Wirkmächtigkeit nicht nur nicht verloren, sondern u.a. mit der ›Entzifferung‹ des menschlichen Genoms und sich sprunghaft entwickelnder Biotechnologien geradezu den Status von ›Alternativlosigkeit‹ erreicht. Sie segelt heute unter der Fahne des »Post-Humanismus« oder – noch schriller, und deshalb häufig im systematischen politischen Gehalt nicht ernst genommenen – eines »Trans-Humanismus«: Dort, wo sich jede Vorstellung einer gegebenen menschlichen Natur auflöst bzw. nur noch von »Technophobikern« (Weiß) beschworen wird, wird machtvoll plakatiert, dass wir dann wohl *alles*, was wir wollen, aus uns machen könnten, wenn wir denn (endlich) wollen würden. Die Macht dieser Figur kann man, wie mir scheint, nicht ernst genug nehmen – und zu ihrer Inszenierung gehört auch noch, den großen Bogen eines ewigen Traums der Menschheit zu schlagen: »So versprechen die Biotechnologien, den Menschen endlich zu dem zu machen, wovon schon die Renaissance träumte: zum Schöpfer seiner selbst.«<sup>15</sup>

Doch dieser große Bogen kann und muss historisch getaktet werden, und erweist sich dann als brüchiger als er erscheinen möchte. Der Lebens-Diskurs steht historisch in ganz unterschiedlichen Konstellationen zur jeweiligen Lebenspolitik. Im Unterschied zum Lebens-Diskurs »um 1800« ist im Lebens-Diskurs »um 1900« das Politische integriert: Es geht nicht mehr allein um naturwissenschaftliche Erklärungen des Lebens, sondern um Handlungsmaximen.<sup>16</sup> Das ändert auch die Dominante der Form von Politik: Es geht nicht mehr allein um Sozial-

13 Ebd., 131-133.

14 Ebd., 135.

15 M.G. Weiß: *Auflösung*, 38.

16 Vgl. P. Gehring: *Lebenswissenschaften*, 133.

technologie – um »das Ideal einer Vernaturwissenschaftlichung des Sozialen« –, sondern um Biotechnologie, d.h. um soziale Indienstnahme der Natur: »Mit dem Lebensdenken ab 1900 [...] korrespondieren die technischen Imperative des Ingenieurs.«<sup>17</sup> Und mit dem Lebens-Diskurs »um 2000« korrespondiert wohl, dass dieser Lebens-Ingenieur nicht mehr der Wohlfahrts-Techniker ist, dazu da, uns das gute Leben zu besorgen; wir alle nun sind Selbst-Ingenieure, freigesetzt zur und signifikant häufig gelähmt von Selbstsorge. Lebenspolitik unter der Dominanz von Biopolitik.<sup>18</sup>

Freilich bleibt auch das unvermeidliche Komplement jener Dominante der Selbstermächtigungsfigur – die das ganz Andere der Verfügbarkeit herbeiromanisierende Kulturkritik – immer noch präsent, und wird völlig zu Recht immer einmal wieder bloßgestellt. Thomas Steinfeld hat jüngst in der *Süddeutschen Zeitung* noch einmal ausgeholt: »Die Legende vom großen Draußen. Was tut die Kritik, wenn sie keine Kritik mehr sein will? Sie erzählt vom wilden, echten, wahren Leben. Die dümmste Abstraktion, die es gibt, heißt: das Leben. [...] ›Das Leben‹ ist, anders gesagt, ein Glaube für Spießer.«<sup>19</sup> Kulturkritik ist und bleibt Kritik ›der‹ Kultur; sie erspart sich damit und lenkt ab von konkreter Kritik konkreter gesellschaftlicher Verhältnisse im Hier und Jetzt der Gegenwart (s.o., Kap. 2.4).

Nun kann man die Geschichte der Kulturkritik auch anders erzählen,<sup>20</sup> und es mag Kontexte geben, in denen man sie anders erzählen sollte. Aber daran anknüpfenden Versuchen, den Topos der Kulturkritik vom Stallgeruch gegenmoderner Zivilisationskritik zu befreien, kann ich weder glauben noch folgen. Konersmann etwa stellt zunächst deutlich, klar und seinerseits lakonisch<sup>21</sup> den Kern jeder Kulturkritik heraus, in der Logik einer Ursprungserzählung eine

17 Ebd., 134.

18 Um mehr als eine solch plakative Bemerkung kann es an dieser Stelle nicht zu tun sein. Nötig wäre eine ausführliche Auseinandersetzung mit den einschlägigen Arbeiten von Foucault und Deleuze sowie daran anschließende Zeitdiagnosen (etwa Ulrich Bröckling: *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*, Frankfurt/M. 2007), sowie eine Meta-Kritik dieser Arbeiten, die fragt, inwieweit auch diese Diagnosen noch der Figur der »schlechten Unendlichkeit« verhaftet bleiben, die sie kritisch diagnostizieren.

19 SZ v. 23.3.2011, S. 13.

20 Vgl. Georg Bollenbeck: *Eine Geschichte der Kulturkritik. Von J. J. Rousseau bis G. Anders*, München 2007.

21 Ralf Konersmann: »Kulturkritik und Wiederherstellungserwartung«, in: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 41 (2011) 161, 59-76, hier: 61f.

Wiederherstellungserwartung zu schüren: »Aus dem zeitlosen ›Sein‹ soll ein vorübergehender ›Zustand‹ werden, der vom Ursprung unterschieden, genauer: der von ihm abgefallen ist, aber noch immer und heute mehr denn je in ihm sein Maß findet.«<sup>22</sup> Doch diese Klarheit trübt sich dann durch das Herausstellen einer Verschiebung innerhalb der Kulturkritik, wie sie mit und seit Seneca zu beobachten ist, und »deren Implikationen erst heute, da ›Kulturwissenschaften‹ und ›Kulturphilosophie‹ sich gerade eben akademisch etablieren, in ihrem vollen Umfang ans Licht treten«: Das Übel der Kultur »soll nun nicht mehr geächtet werden«, und diese »in Aussicht gestellte Anerkennung der Kultur untergräbt den Mythos der Restitution«.<sup>23</sup> Doch dies ist seinerseits ein Mythos. Was in solcher »Anerkennung« geschieht, verbleibt auch weiterhin, und *dies* ist entscheidend, in melancholischem Ton. Gewechselt wird lediglich das Vorzeichen: Der Appell richtet sich nun nicht mehr an eine Vollkommenheit eines ursprünglichen Seins, sondern das Vollkommenheitsmaß wird in die Zukunft verlagert, freilich nicht ohne stilbildendes Zugeständnis, solche Zukunft niemals erreichen zu können. Konersmann selbst bringt es auf den Punkt: Es ist ein »Zugeständnis der Imperfektibilität«,<sup>24</sup> also kein Bruch mit der Logik der Vollkommenheitsunterstellungen; die »Verschiebung« im Begriff der Kulturkritik liegt einzig darin, sie ins Hamsterrad der unendlichen Annäherung zu schicken. Solche Reanimierung der bloßen Ästhetisierung von Kritik – Kritik der Kultur statt Kritik konkreter gesellschaftlicher Verhältnisse – gelingt nur, weil Hegels Ausstieg aus kulturkritischer Logik als »kryptorestitutiv« gegeißelt und somit verbogen wird.<sup>25</sup>

Dass jener dominante Lebens-Diskurs um 1900 und sein unvermeidliches Komplement gleichwohl philosophisch Alternativen neben sich haben, sollte mit der vorliegenden Studie gezeigt werden. Die entscheidende Operation ist das Ernst- und Verbindlichnehmen der Hegelschen Unterscheidung von schlechter und wahrer Unendlichkeit, die den Topos der Unergründlichkeit des Lebens gerade nicht an die Vorstellung eines rastlosen immer weiter über sich hinaus treibenden Lebens ausliefert. Dadurch wird die logische Mitte zwischen Biopolitik und Kulturkritik von einer Lebens-Politik besetzt, womit sich zugleich die Denkbarekeit und Chance einer Lebenswissenschaft ergibt, die nicht notorisch zur

22 Ebd., 64.

23 Ebd., 70-72.

24 Ebd., 76.

25 Ebd., 75; s. dagegen o., Kap 1.3 u. 3.3.2. – Freilich würde ich, und das mag dem Anliegen jener Retter der Kulturkritik nahekommen, zwischen Rousseau und Rousseauismus unterscheiden: Kulturkritik/Rousseauismus ist nur *eine* mögliche Form, an Rousseau anzuknüpfen – die gegenmoderne.

Magd herrschender Biotechnologisierung wird.<sup>26</sup> Plessners Anthropologie ist Kandidat und Vorbild einer so bestimmten Lebens-Politik. Sie ist naturphilosophisch grundiert und kennt damit, auf den Spuren Feuerbachs, gerade doch ein Anderes des sozialen Universums.<sup>27</sup> Sie unterläuft damit jene Selbstermächtigungsfigur, die für jene dominanten Lebensphilosophien konstitutiv ist. Es gibt sie also (schon), die Tradition einer anti-kulturkritischen Kritik an der Vorstellung eines autarken, unbedingten Ich oder Wir. Zentrales Charakteristikum einer solchen Lebens-Politik ist ein dem Geschwisterpaar von Biopolitik und Kulturkritik diametral entgegengesetztes Verständnis des Verhältnisses von Politik und Ethik. Plessner polemisiert vehement gegen ein Verständnis von Politik als »angewandter Ethik«<sup>28</sup> – und damit *gegen* den Dezisionismus. Sein Akzent liegt gerade nicht »auf einer Politik, welche zur Ethik ihrerseits ein instrumentell-machtförmiges Verhältnis hat« – so als könne man »mittels Ethik [auf Gesellschaft Einfluss nehmen] – und zwar im Zeichen des Lebens«.<sup>29</sup> Ganz im Gegenteil.

Der Befund von Große (s.o., Kap. 2, Anm. 4) ist somit zugleich zu bestätigen und zu präzisieren. Lebensphilosophien kennen das Konzept einer rezeptiven Vernunft, aber nur in ganz bestimmten Lebensphilosophien – nämlich in je-

---

26 Ein Hinweis zur Namensgebung und Schreibweise: Unter *Biopolitik* verstehe ich jenen historisch situierten Modus von Politik, der überhaupt das Leben politisch traktiert – nicht jeder Modus von Politik ist schon eine Politik des Lebens. *Biopolitik* ist, enger dann, jene Form von Biopolitik, die typischerweise mit den theoretischen Mitteln Foucaults (und Deleuze') in den Blick kommt, wodurch das Wirken einer Biomacht sichtbar wird, das sich dominant in Strategien biotechnologischer Verfügbarmachung des Lebens manifestiert. – *Lebenspolitik* ist, etwa mit Krüger (H.-P. Krüger: *Lebenspolitik*, 25-62), ein Titel, der *thematisch* dasselbe Feld bezeichnet, aber neutralisiert ist gegenüber einem Zugriff mittels Foucault, um noch fragen zu können, wie verschiedene theoretische Zugriffe – Habermas, Foucault, Plessner – dieses Feld unterschiedlich in den Blick nehmen. – *Lebens-Politik* ist demgegenüber, wenn auch sehr nahe verwandt, neutralisiert gegenüber diesem *thematischen* Feld von Lebenswissenschaften, Biotechnologien, Bioethiken, um den Akzent auf das Konzept des Politischen zu legen, das (z.B.) in jenen Lebenspolitiken wirkmächtig ist. Enger dann bezeichnet Lebens-Politik jenen Modus von Politik (des Lebens), der die Unverfügbarkeit des Lebens verbindlich nimmt – und damit Gegenkonzept zum biopolitischen Modus des Verfügbarmachens ist.

27 Volker Schürmann: *Natur als Fremdes*, 33-52.

28 H. Plessner: *Macht* [1931].

29 P. Gehring: *Lebenswissenschaften*, 123.

nen im heiteren Ton – kippt diese Rezeptivität nicht in eine Hörigkeit gegenüber höheren Mächten als wir Personen es sind. Diese Lebensphilosophien kommen damit der Sache nach etwa mit einer responsiven Phänomenologie<sup>30</sup> oder einer Ethik des Sich-bestimmen-lassens<sup>31</sup> überein. Die Besonderheit der Plessnerschen Bestimmung von Macht und Ohnmacht von Personen liegt freilich darin, dass hier von vornherein eine Lebens-*Politik* konzipiert ist: Wenn denn das Leben verbindlich als unverfügbar genommen wird, dann kehrt sich die Verhältnisbestimmung von Praxis und praktischer Vernunft um – Praxis ist dann mehr und anderes als Ratifizierung geschauter Einsichten einer praktischen Vernunft.

Mit Plessner wird gegen angewandte Ethiken eine Artikulationstheorie des Politischen formulierbar.<sup>32</sup> Lebens-Politik wäre dann der Artikulations-Prozess jenes gesellschaftlichen »Grenzregimes«,<sup>33</sup> der sich – gleichsam täglich umkämpft und umstritten – je epochal in der Auszeichnung *bestimmter* Naturkörper als Personen manifestiert. Bei emanzipatorischer Absicht wäre dabei die Errungenschaft der Moderne zu bewahren, dass die deklarierte und verbindlich gemachte Staatsbürgerschaft diejenige Form von Personalität ist, die eine Schutzfunktion der Unergründlichkeit des und der Einzelnen ist. Die »Unantastbarkeit der Würde« ist der verbriefte Schutz der Einmaligkeit der Person.

30 Bernhard Waldenfels: Antwortregister, Frankfurt/M. 1994.

31 Martin Seel: Sich bestimmen lassen. Studien zur theoretischen und praktischen Philosophie, Frankfurt/M. 2002.

32 Vgl. N.A. Richter: *Grenzen*; Volker Schürmann: »Würde als Maß der Menschenrechte. Vorschlag einer Topologie«, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 59 (2011) 1, 33-52; vgl. auch Thomas Bedorf: »Bodenlos. Der Kampf um den Sinn im Politischen«, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 55 (2007) 5, 689-715; Thomas Bedorf: *Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik*, Berlin 2010, Teil III; Ulrich Bröckling u. Robert Feustel (Hg.): *Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen*, Bielefeld 2010; Christoph Menke u. Francesca Raimondi: »Vorbemerkung der Herausgeber«, in: dies. (Hg.), *Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen*, Berlin 2011, 9-11; Kurt Röttgers: »Flexionen des Politischen«, in: Thomas Bedorf u. Kurt Röttgers (Hg.), *Das Politische und die Politik*, Berlin 2010, 38-67.

33 Gesa Lindemann: *Das Soziale von seinen Grenzen her denken*, Weilerswist 2009.