

Philosophische Überlegungen: Nichtstun als politische Praxis

Das Phänomen des Nichtstuns hat im 20. und 21. Jahrhundert eigentümlicherweise ein Denken über das Politische vorangetrieben. Gesellschaftlich betrachtet gilt weiterhin die Vorstellung, Nichtstun sei eine wertlose, dysfunktionale Abweichung, aber parallel dazu hat sich ein gegenläufiger Diskurs entwickelt. Aus dem Bereich der Kunst, Literatur und Philosophie kommen Impulse für eine andere Deutung des Nichtstuns: man versteht es zunehmend als genuin politischen Akt. Dieses Verständnis bricht jedoch mit der europäischen Ideengeschichte, die das Nichtstun seit jeher als unpolitisch wahrgenommen hat – schließlich bedeutete die Muße in der Antike (griech.: *scholé*, lat.: *otium*) nicht nur die Abwesenheit von Sorge und Mühsal, sondern auch »Freiheit von politischer Tätigkeit«¹ und auch andere, weniger genussvolle Formen des Nichtstuns weisen in der herkömmlichen Sicht einen zu großen Grad von Isolation oder Nonkonformität auf, um als politisches Agieren zu gelten. Doch die moderne Politisierung des Nichtstuns konzentriert sich gerade auf das anomische Element des Nichtstuns, und zeigt, dass Politik aus einer Abweichung heraus gedacht werden kann. Das Denken über das Nichtstun im 20. Jahrhundert interessiert sich für die Möglichkeit, Politik nicht elitär, exklusiv, oder an bestimmte Tätigkeitsformen gebunden zu denken, sondern als eine unkonventionelle Praxis, die keiner vorangegangenen Art politischer Führung oder Partizipation gleicht. In diesem Kontext wird das Nichtstun deshalb auch mindestens als Kritik oder Störung, und sogar als eine aktive Veränderung des politischen Status quo verstanden.

Dieser Teil des Buches widmet sich drei verschiedenen Möglichkeiten, Nichtstun als politische Praxis zu denken. Im ersten Theoriekapitel wird Nichtstun als eine Handlung im Sinne Hannah Arendts betrachtet, die ein

1 Arendt: *Vita activa*, 418.

Ereignis darstellt, und damit sowohl gesellschaftliche Veränderung generieren kann als auch die zukünftige geschichtliche Entwicklung zu beeinflussen vermag. Im zweiten Theoriekapitel wird das Nichtstun als Voraussetzung zur Bildung einer neuen Gemeinschaft betrachtet, die sich üblichen sozialen Normen verweigert. Im dritten Theoriekapitel geht es, abweichend von den ersten beiden, um die Korrelation zwischen Nichtstun und Herrschaft, die sowohl Macht als auch Ohnmacht bedeuten kann. In allen drei Fällen wird das Nichtstun als eine Praxis betrachtet, die entweder Konventionen bricht, neue Ethiken etabliert oder einfach neue Perspektiven auf das Politische eröffnet.

Handlung und Geschichte

Nichts zu tun heißt, zu handeln. Es ist ein Ereignis, und beeinflusst die Geschichte. Dem Nichtstun als Idee und als literarisches Motiv wohnt ein hartnäckiges Paradox inne. Und zwar, um die Leibniz'sche Frage umzuformulieren, dass Nichtstun überhaupt etwas ist, und nicht etwa nichts. Damit wird gefragt, ob das Nichtstun, ebenso wie das Tun, Wirkungen in der Welt produzieren kann. Daran knüpfen sich zwei Ideen, die eng miteinander verbunden sind. Zum einen, dass diese Wirkungen als politische Handlungen verstanden werden können, dass also Nichtstun zu einem der wesentlichsten menschlichen Tätigkeitsbereiche gehört: der Politik. Zum anderen, dass das Nichtstun ein Ereignis produziert, und damit auch die Geschichte beeinflussen kann. Der Zusammenhang zwischen diesen beiden Begriffen – Handlung und Ereignis – als Teil einer Praxis des Nichtstuns ist Thema dieses Kapitels.

Dass das Nichtstun eine Handlung, und damit gar politisch und geschichtlich relevant ist, suggerieren verschiedene Handlungs- und Geschichtsphilosophien des 20. Jahrhunderts. Einen zentralen Hinweis liefert Hannah Arendt. In ihrer Handlungsphilosophie umreißt sie grob zwei Arten des Nichtstuns. Zum einen meint sie damit – und zwar aus der Perspektive der *Vita activa* heraus – das Denken. Es sei »reine Tätigkeit des Geistes in Verbindung mit völliger Unbeweglichkeit des Körpers«.² Diese Art des Nichtstuns hält Arendt nicht für eine Handlung, weil man ohne körperliche Aktivität nicht in der Welt und mit Menschen zusammen sein kann – ihr

2 Hannah Arendt: *Vom Leben des Geistes. Das Denken, Das Wollen*. Übers. v. Hermann Vetter. Hg. v. Mary McCarthy. München: Piper (2013), 127.

Handlungsbegriff aber setzt beides voraus. Es gäbe allerdings noch eine andere Form des Nichtstuns, so Arendt, die trotz körperlicher Untätigkeit eine Handlung darstellen könne. Diese Ausnahme von der Regel ihrer Handlungsphilosophie wird in den Ausführungen zum Verhältnis von Macht und Gewalt in *Vita activa* formuliert. Im Kontext einer Gewaltherrschaft könne nämlich, so Arendt, der *passive Widerstand* durchaus eine Handlung darstellen:

So können auch Volksaufstände gegen die materiell absolut überlegenen Gewaltmittel eines Staates eine fast unwiderstehliche Macht erzeugen, und zwar gerade, wenn sie sich selbst der Gewalttätigkeit enthalten, in der sie ohnehin die Unterlegenen wären. Dies mag man den »passiven Widerstand« nennen, aber man sollte sich bewusst sein, daß dieser Name im Ernstfall nicht ohne Ironie ist. Denn der passive Widerstand auf seinem Höhepunkt, auf dem er der Gewalt nicht weicht, gehört zweifellos zu den aktivsten und wirksamsten Formen des Handelns, die je ersonnen worden sind, und zwar gerade, weil er sich nicht einem Kampf stellt, dessen Resultat die Niederlage oder der Sieg wäre, und man ihm daher im Prinzip nur durch einen organisierten Massenmord begegnen kann, der für den Sieger ein Pyrrhus-Sieg ist, weil ja niemand über Tote herrschen kann.³

Die These Arendts lautet, dass durch ein Nichtstun in Form des passiven Widerstands Macht entstehen kann. Dieser Gedanke ist nicht unbedingt naheliegend. Man würde eigentlich eher davon ausgehen, dass Nichts zu tun im Rahmen einer Gewaltherrschaft einem Todesurteil gleichkäme. Wenn in sozialdarwinistischer Manier das Recht des Stärkeren gilt, dann gehen zuallererst diejenigen zugrunde, die nicht für ihr Leben kämpfen. Doch Arendt sieht gerade darin ein Machtpotential, denn: Indem man auf Gewaltmittel verzichtet, hebt man die Aktionslogik des Gegners aus, und vermag ihn so zu bezwingen.⁴ Das englische Original vermittelt dies besonders pointiert.

3 Arendt: *Vita activa*, 253.

4 Dabei muss man betonen, dass in Arendts Verständnis das Machtpotential des Nichtstuns nicht nur, aber auch auf seiner *kollektiven* Demonstration gründet. Der passive Widerstand ist an sich eine Handlung. Macht entsteht aber erst dann, wenn es sich um eine Aktion *vieler* Menschen handelt, denn Pluralität ist für Arendt eine Voraussetzung für Macht: »Macht entspricht der menschlichen Fähigkeit, nicht nur zu handeln oder etwas zu tun, sondern sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln. Über Macht verfügt niemals ein Einzelner; sie ist im Besitz einer Gruppe«. Hannah Arendt: *Macht und Gewalt*. Übers. v. Gisela Uellenberg. München: Piper (2017), 45.

Dort liest man, »passive resistance« sei eben deswegen »one of the most active and efficient ways of action ever devised, because it cannot be countered by fighting«.⁵ Wer nicht kämpft, der kann nicht besiegt werden, auch wenn er/sie im Falle eines Kampfes unterlegen gewesen wäre. Man kann also aus der Perspektive des Gewaltinhabers das Nichtstun nicht »kontern«, ihm nichts entgegensetzen, weil es – immer schon – außerhalb des Handlungsparadigmas situiert ist, in dem Gewalt entstehen kann. Das Nichtstun ist dennoch ein wichtiger Bestandteil des Aufstandes, weil es einen Bruch mit der Norm darstellt, durch den die bis dahin geltende Gewalt des Staates von der Macht des Volkes abgelöst werden kann. Daraus erklärt sich auch die Tatsache, dass Arendt dem passiven Widerstand Handlungscharakter zuspricht. Zu handeln heißt ihr zufolge nämlich konkret, »etwas Neues anfangen«,⁶ womit sie auch andeutet, dass Handlungen überkommene gesellschaftliche Prozesse (wie genau ein Staat geführt, Staatsgewalt durchgesetzt wird usw.) unterbrechen und ersetzen können. Und das Nichtstun, wenn es die Form eines passiven Widerstandes annimmt, könne dies eben auch. Seine genaue Funktionalität lässt sich als Überwindung des Zweck-Mittel-Verhältnisses nachvollziehen.

Überwindung der Zweck-Mittel-Relation

Das Nichtstun, vor allem die Form des passiven Widerstands, macht auf ein ethisches Problem aufmerksam. Dieses Problem ergibt sich Arendt zufolge aus der Veränderung des Handlungsverständnisses in der Neuzeit. Wenn man heute von Handlung spricht, dann sind daran generell drei Dinge notwendig beteiligt: Ein verantwortliches *Subjekt*, ein *Wille*, und ein *Ziel*. Arendt kritisiert vor allem die Tendenz, das letzte Element, also das *Ziel* im Sinne des *Ergebnisses* einer Handlung zu ernst zu nehmen. Und tatsächlich ist das *Ergebnis* auch in den Handlungstheorien des 20. Jahrhunderts in der Regel nicht relevant. Es geht dort zumeist um die Feststellung und Feststellbarkeit einer inneren Tendenz – wie man sie auch nennen mag: Grund, Intention, Wille, Motivation, Neigung usw. – zur Handlung *bevor* sie stattfindet, denn erst diese Tendenz macht ein Geschehen zur Handlung.⁷ An

5 Hannah Arendt: *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press (1998), 201.

6 Arendt: *Vita activa*, 215.

7 Jochen Gimmel summiert als die drei zentralen Strukturmerkmale des Handlungskonzeptes in den dominanten Handlungstheorien von Donald Davidson (Analytische Philosophie) und Max Weber (Soziologie): 1. den Akteur, 2. seine Intention, und 3. die Rationalität der Handlung, die ihre Erklärbarkeit garantiert. Jochen Gimmel: Zum Begriff

der Relation zwischen der Motivation und dem Zustand *nach* der Handlung, dem *Ergebnis*, ist die Handlungstheorie eher nicht interessiert. Das gilt auch für Hannah Arendt, die, antike Positionen rezipierend, davon ausgeht, dass Handlung zwar Motiven folge, aber nicht über ihr Ergebnis definiert werden kann – Handlung ist Selbstzweck.⁸ »Handeln und Sprechen sind Vorgänge,« so Arendt, »die von sich aus keine greifbaren Resultate und Endprodukte hinterlassen.«⁹

Hierin entzweit sich die theoretische Position von einer praktischen, lebensweltlichen, denn im Alltag ist nicht nur von Interesse, wer handelt, oder ob jemand gehandelt hat, sondern auch, ob die Handlung erfolgreich war. Diese vor allem im Bereich der Wirtschaft relevante Frage widmet sich gerade dem Ziel, dem Ergebnis, dem Produkt von Handlungen. Arendt fürchtet, dass dieses Interesse in der Neuzeit dominiert, sodass nun Handlung nicht mehr als Selbstzweck, sondern als Produktionsprozess wahrgenommen wird. Das Produkt jedoch gehört Arendt zufolge nicht zum Handeln, sondern zum *Herstellen*:

Der durchschlagende Erfolg der Umwandlung des Handelns in eine Form des Herstellens ließe sich leicht an der uns selbstverständlich gewordenen Terminologie politischer Theorie und des praktisch-politischen Denkens erweisen. Sie macht es nämlich nahezu unmöglich, über Fragen der Politik auch nur zu sprechen, ohne uns der Zweck-Mittel-Kategorie zu bedienen. Vielleicht noch überzeugender für diesen Tatbestand ist die Einstimmigkeit, mit der uns die volkstümlichen Sprichwörter und Redensarten aller lebendigen Sprachen sagen, daß wer A gesagt hat, auch B sagen müsse, daß der Zweck die Mittel heilige, daß »he who wants an end must also want the means« oder daß »on ne fait pas d'omelette sans casser des oeufs«. Vielleicht hat

des Nicht/Handelns und der Hoffnung, Geschichte zum Stillstand bringen zu können. In: *Zwischen Handeln und Nichthandeln*, 296.

8 Hannah Arendt situiert das Handeln außerhalb der Mittel-Zweck-Kategorie, gesteht aber dennoch ein, dass Handlungen in der Regel interessengeleitet und zielgerichtet sind. Wichtig sei für Arendt jedoch, dass sich der Bereich des Politischen nicht ausschließlich durch diese Interessen und Ziele definiert, so James Knauer: »Political action involves motives and goals but is not determined by them. And in transcending these specific concerns, action transcends purely instrumental categories.« James T. Knauer: Motive and Goal in Hannah Arendt's Concept of Political Action. In: *American Political Science Review* 74 (3), 1980, 729.

9 Arendt: *Vita activa*, 225.

keine Generation vor uns so reichlich Gelegenheit gehabt, sich von den mörderischen Konsequenzen dieser Vorstellungen zu überzeugen, denen zufolge alle Mittel, sofern sie wirksam sind, berechtigt sind, wenn sie nur einem Zweck dienen, der sie zu rechtfertigen imstande ist. [...] Solange wir uns einbilden, daß wir im Politischen uns im Sinne der Zweck-Mittel-Kategorie bewegen, werden wir schwerlich imstande sein, irgend jemand davon abzuhalten, jedes Mittel zu benutzen, um anerkannte Zwecke zu verfolgen.¹⁰

Das von Arendt beschriebene Problem bezieht sich explizit auf die Verbrechen gegen die Menschlichkeit im Nationalsozialismus. Sie behauptet, dass das Denken und die Realisierung von Politik über die Zweck-Mittel-Kategorie gefährlich ist, weil so die Möglichkeit entsteht, die Grenzen der Moral im Einzelnen zu überschreiten (d.h. unmoralische Mittel einzusetzen), um einen vermeintlich moralischen Zweck zu erfüllen bzw. ein moralisches Ziel zu erreichen. Die enge Verbindung zwischen Mittel und Zweck kreierte in der Folge die Illusion, die so erfolgte Handlung sei im Ganzen moralisch. Im Bereich des Herstellens funktioniert das allerdings sehr wohl, dort seien die Mittel (des Herstellens) immer durch den Endzweck (die Produktion bestimmter Dinge) legitimiert: »Der Zweck rechtfertigt die Gewalt, die der Natur angetan wird, wenn man Material aus ihr gewinnen will, wie das Holz das Fällen des Baumes rechtfertigt, wie der Tisch schließlich die nochmalige Zerstörung des Materials, das Zersägen des Holzes, rechtfertigt.«¹¹ Doch – und darin liegt der Unterschied zwischen Herstellen und Handeln – man kann mit Menschen nicht wie mit der Natur verfahren, da kein Zweck Gewalt am Menschen rechtfertigen könne. Genau dies kann aber geschehen (weil es bereits in der Vergangenheit geschehen ist), wenn man die Politik grundsätzlich als vom Zweck-Mittel-Verhältnis abhängig begreift. Wenn man Politik primär als Zweck-Mittel-Verhältnis versteht, so erklärt James Knauer das Argument Arendts, dann verhindere man die Wahrnehmung und Diskursivierung von politischem Verfall: »to define politics in terms of the nature of its purposes makes it impossible to talk about instrumentalizing the public realm. And it is exactly this kind of perversion of politics that concerned Arendt and that she sought to warn us against.«¹²

¹⁰ Arendt: *Vita activa*, 291.

¹¹ Arendt: *Vita activa*, 181f.

¹² Knauer: *Motive and Goal*, 730.

Weil innerhalb der pervertierenden Zweck-Mittel-Logik kein Widerstand möglich ist, stellt das Nichtstun – in seiner konkreten Form des passiven Widerstands, wie oben beschrieben – für Arendt eine Möglichkeit dar, die Unterbrechung einer solchen Zweck-Mittel-Politik zu denken. Denn dieses Nichtstun weicht gewissermaßen von den bekannten Skripten politischer Interaktion und Konfliktaustragung ab. Es disqualifiziert sein Gegenüber, indem es etwas anderes tut als dieses, nämlich gar nichts. Der passive Widerstand stellt sich gerade nicht einem Kampf, »dessen Resultat die Niederlage oder der Sieg wäre« (s.o.),¹³ er entzieht sich der Möglichkeit eines Resultats überhaupt, und damit auch seiner eigenen Zweckhaftigkeit.

Dieser von Arendt formulierte Vorschlag des passiven Widerstands als Gegenentwurf zu einer pervertierten Gewaltpolitik ist ein dominantes Thema in der Philosophie des Nichtstuns, die sich im 20. Jahrhundert in Europa entwickelt hat. Ein weiterer bedeutender Referenzpunkt für dieses Denken ist die Ausführung zum *Streik* in Walter Benjamins Aufsatz »Zur Kritik der Gewalt« (1921). In diesem Text, der Arendts Denken wesentlich beeinflusst haben muss,¹⁴ kritisiert Benjamin die Tatsache, dass das Zweck-Mittel-Verhältnis das »elementarste Grundverhältnis jeder Rechtsordnung« darstellt,¹⁵ weil dieses Verhältnis die Funktionalität des Rechts missbrauchsanfällig macht. Denn obwohl im Idealfall Rechtsmittel wie Rechtszwecke »gerecht« sind, kann es passieren – Benjamin geht sogar davon aus, dass das immer der Fall ist –, dass ungerechte Mittel durch die Gerechtigkeit der Zwecke gerechtfertigt werden, oder dass umgekehrt durch die »Berechtigung der Mittel« die »Gerechtigkeit der Zwecke« fälschlich garantiert wird.¹⁶ Auch hier lautet die Befürchtung, dass die Koppelung von Mittel und Zweck ein gegenseitiges Alibi ermöglicht, in der die so womöglich entstehende *Gewalt* legitimiert wird. Diese Verschränkung von Recht und Gewalt ist für Benjamin problematisch, weil sich dadurch ein hermetisches System bildet, in das man nicht durch Handlung eingreifen, und in dem auch keine Gerechtigkeit durchgesetzt werden kann. »Was Benjamin im Grunde beklagt,« so schreibt

13 Arendt: *Vita activa*, 253.

14 Es fällt auf, dass Arendt sich in ihren Ausführungen zur Gewalt nicht auf Benjamin stützt, obwohl es signifikante Ähnlichkeiten zwischen ihren Ansätzen gibt. Vgl. hierzu Christopher J. Finlay: Hannah Arendt's Critique of Violence. In: *Thesis Eleven* 97 (1), 2009, insb. 38–42.

15 Walter Benjamin: Zur Kritik der Gewalt. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 2,1. Hg. v. Rolf Tiedemann u.a. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (1977), 179.

16 Benjamin: *Gewalt*, 180.

Jürgen Brokoff, »ist das Fehlen einer über dem Recht stehenden Instanz, die zur Kritik fähig ist.«¹⁷ Es fehlt also ein ›Außen‹ des Systems. Die Frage, die sich in Benjamins Aufsatz stellt, ist die nach der Möglichkeit einer solchen äußeren, kritischen Instanz. Die Antwort ist wesentlich mit dem Nichtstun verbunden.

Das Recht ist Benjamin zufolge ein von Gewalt durchzogener Bereich, der durch verschiedene Formen dieser Gewalt entweder gestützt oder erneuert wird – er spricht von ›rechtserhaltenden‹ oder ›rechtssetzenden‹ Gewaltmitteln.¹⁸ Doch wie auch immer das Recht durch diese Gewalten modifiziert wird, so bleibt es doch immer im Kern eine unbegründete, gewalttätige Kraft, die es Benjamin zufolge um der Gerechtigkeit willen zu unterbrechen gilt. Diese Unterbrechung kann nur – und hier wechselt Benjamin das Register, von der Rechtsphilosophie in die politische Theologie – durch eine gänzlich andere Form der Gewalt vollzogen werden, die er »göttliche reine Gewalt« nennt.¹⁹ Sie vermag, das Rechtssystem zu stören, denn: im Gegensatz zu den anderen Gewaltmitteln verfolgt sie keinen Zweck (ist also reines Gewaltmittel), und wirkt deswegen weder ›rechtserhaltend‹ oder ›rechtssetzend‹, sondern *rechtszerstörend*.

Entscheidend für die politische Wirkkraft des Nichtstuns ist nun folgendes: Während Benjamin diese ›reine‹ Gewalt als göttliche Intervention denkt, so glaubt er dennoch daran, dass sich diese Intervention auch auf menschlicher Ebene realisiert, und zwar durch den *Streik* (genauer: den proletarischen Generalstreik).²⁰ Der Streik als die »Unterlassung von Handlungen, ein Nicht-Handeln« kann dort, wo er nicht Mittel zum Zweck ist (zum Beispiel als Druckmittel in der Verhandlung für bessere Arbeitsbedingungen), gerade aufgrund seiner Zwecklosigkeit zur (zer)störenden Kraft werden. Wo er, so Benjamin, einem »Abbruch von Beziehungen« gleichkommt,« da ist er

17 Jürgen Brokoff: Die apokalyptische Vernichtung des Rechts. Zur politischen Theologie Walter Benjamins. In: *Apokalypse und Erinnerung in der deutsch-jüdischen Kultur des frühen 20. Jahrhunderts*. Hg. v. Dems. u.a. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (2002), 49.

18 Benjamin: Gewalt, 190.

19 Benjamin: Gewalt, 200. Den polito-theologischen Aspekt, insbesondere das Thema des Messianischen, wurde bereits von Agamben umfangreich bearbeitet, vgl. Giorgio Agamben: *The Messiah and the Sovereign: the Problem of Law in Walter Benjamin*. In: Ders.: *Potentialities. Collected Essays in Philosophy*. Hg. v. Daniel Heller-Roazen. Stanford: UP (1999), 160–174.

20 Benjamin gebe, so Brokoff, den proletarischen Generalstreik als »die unmittelbare Manifestation der apokalyptischen und reinen Gewalt Gottes durch den Menschen aus«. Brokoff: Die apokalyptische Vernichtung des Rechts, 54.

ein »völlig gewaltloses, reines Mittel«, ²¹ das die »alte« Ordnung des Rechts ablehnt, ohne ein konkretes Interesse an der Gründung einer neuen Ordnung zu haben: »Dieser Generalstreik bekundet ganz deutlich seine Gleichgültigkeit gegen den materiellen Gewinn der Eroberung, indem er erklärt, daß er den Staat aufheben will«. ²² Benjamin verankert das Nichtstun konkret im Bereich des Politischen. Da üblicherweise jedes, und besonders politisches Handeln interessengeleitet, und damit zweckhaft ist, bricht die zwecklose »Nicht-Handlung« mit der Norm. Die Hoffnung, auf die auch Benjamin anspielt, ist die, dass dieser Normbruch nicht gekontert, d.h. auch nicht gekittet werden kann.

Die Idee, dass dieses »Nicht-Handeln« im Streik kein Ergebnis produzieren und so auch nicht zweckhaft sein kann, ist bei Benjamin auch auf der Ebene der göttlichen Intervention beschrieben. Das messianische Element in seinem Denken, so die Auslegung Giorgio Agambens, fundiert ebenso auf der Idee einer Zwecklosigkeit, einer Resultat- und Ergebnislosigkeit: »the Messiah fulfills every historical event, [...] the reign of God is *not goal but end*.« ²³ Die grausame Kausalität von Mittel und Zweck kommt in Benjamins Denken zu einem Ende – auf der Ebene der politischen Theologie durch den Messias, auf der Ebene der Rechtsphilosophie durch den Streik, das »Nicht-Handeln«, d.h. das Nichtstun. Giorgio Agamben, dessen Philosophie der Arbeit Benjamins und Arendts zu großen Teilen verpflichtet ist, nimmt diesen Gedanken auf: indem er den Protagonisten aus Herman Melvilles »Bartleby, The Scrivener« zu eben der göttlichen Symbolfigur einer neuen Rechtsordnung macht – den Nichtstuer Bartleby, der zentralen Figur der literarischen Motivgeschichte des Nichtstuns in der Moderne. Bartleby, der Schreiber hört auf, zu schreiben (»stop[s] copying«) gibt seine Arbeit auf (»give[s] up his work«), ²⁴ und zeigt durch dieses Nichtstun die Befreiung von der alten Ordnung an, wie Benjamin sie beschrieben hat. Bartlebys »renunciation of copying is also a reference to the Law, a liberation from the ›oldness of the letter‹«, ²⁵ und ist in seiner Unnachgiebigkeit, die ihn in den Tod führt, so absolut, dass sie für Agam-

21 Benjamin: Gewalt, 184.

22 Benjamin: Gewalt, 194.

23 Agamben: Walter Benjamin and the Demonic: Happiness and Historical Redemption. In: Ders.: *Potentialities*, 144. Herv. meine.

24 Agamben: Bartleby, or On Contingency. In: Ders.: *Potentialities*, 268.

25 Agamben: Bartleby, 270.

ben eine göttliche Intervention darstellt. Bartleby, der Nichtstuer ist »a new Messiah«, »the new savior«, ²⁶ der ultimativ Streikende.

Melvilles Bartleby wird spätestens seit der Lektüre Agambens als Figur betrachtet, die passiven Widerstand leistet. Während er in der Kurzgeschichte selbst eine »challenge to capitalist, corporatist ideologies« darstellt, ²⁷ fungiert er in anderen Kontexten als symbolischer Hoffnungsträger einer neuen Politik im Allgemeinen. So heißt es auch bei Michael Hardt und Antonio Negri: »[Bartleby's] refusal of work and authority, or really the refusal of voluntary servitude, is the beginning of a liberatory politics.« ²⁸ Das Nichtstun kommt einer Befreiung gleich.

Ereignis und Geschichte

Die Aushebelung der Zweck-Mittel-Relation bei Arendt und Benjamin bringt auch mit sich, dass das Nichtstun *geschichtliche* Bedeutung erlangt. Hannah Arendt hält Handlung im Allgemeinen für geschichtlich relevant, sie bedeutet, etwas Neues anzufangen: »Dem Handeln ist es eigentümlich [...], einen neuen Anfang zu setzen, etwas Neues zu beginnen, die Initiative zu ergreifen [...] die Menschen [sind], solange sie handeln können, das Unwahrscheinliche und Unberechenbare zu leisten imstande.« ²⁹ Die Möglichkeit, etwas Neues und Unwahrscheinliches zu tun, macht das Handeln für Arendt *ereignishaft*; der »Geschichtsprozess« sei ihr zufolge aus »menschlichen Initiativen entstanden« und wird »durch neue Initiativen dauernd durchbrochen«. ³⁰

Während für Arendt der passive Widerstand nur eine von vielen Möglichkeiten für ein ereignishaftes Handeln darstellt, ist bei Benjamin der Streik nicht eins unter vielen möglichen Ereignissen, sondern er ist das *eine* Ereignis. In der Ereignisphilosophie wird das Ereignis gemeinhin als einzigartig und unvorhersehbar betrachtet, und ist deshalb nicht nur Teil der Geschichte, sondern bewirkt eine historische Zäsur. Ein Ereignis ist, in den Worten

26 Agamben: Bartleby, 270.

27 Jane Desmarais: Preferring not to. The Paradox of Passive Resistance in Herman Melville's »Bartleby«. In: *Journal of the Short Story in English* 36 (Spring), 2001, 1 [Absatzzahl].

28 Michael Hardt u. Antonio Negri: *Empire*. Cambridge: Harvard UP (2000), 204.

29 Hannah Arendt: *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*. Hg. v. Ursula Ludz. München: Piper (2015), 34f.

30 Arendt: *Was ist Politik?*, 33. Zum Thema Ereignishaftigkeit vgl. ebd. 23 u. Arendt: *Vita activa*, 216.

Slavoj Žižeks, eine »rupture in the normal run of things«,³¹ ein radikaler Einschnitt in den normalen Verlauf der Dinge. Es bewirkt so eine phänomenologische Verschiebung, erzwingt geradezu einen neuen Wahrnehmungsmodus: »[A]t its most elementary, event [sic!] is not something that occurs within the world, but is a change of the very frame through which we perceive the world and engage in it.«³² Genauso versteht auch Werner Hamacher den Streik im Benjaminschen Sinne, den er ein »afformatives Ereignis« nennt – und dadurch in Kontrast setzt zu dem handlungsspezifischen, »performative[n] Akt«.³³ Der Begriff des Afformativen³⁴ drückt die Unbestimmtheit des Nicht-Handelns und seiner Folgen aus; er beschreibt, dass sich darin eben nichts »formieren« kann, schon gar nicht Affirmation oder Negation. Der Streik ist ein Widerstand, der die Politik, den Staat, das Recht weder erhalten noch umgestalten will, sondern zunächst einmal vollkommen außer Kraft setzt. Damit wird, so argumentiert Hamacher, eine Umkehrung der Perspektive klassischer politischer Theorie vollzogen, indem sie Politik nicht in Bezug auf affirmative, sondern auf subversive Konfrontationen mit den Imperativen der Produktion definiert:

31 Slavoj Žižek: *Event. Philosophy in Transit*. London: Penguin (2014), 38. Dieses Verständnis orientiert sich an dem Konzept des Ereignisses, wie es nicht nur, aber insbesondere in der französischen Philosophie des 20. Jahrhunderts dominant ist. Vgl. hierzu Marc Röllli: Einleitung: Ereignis auf Französisch. In: *Ereignis auf Französisch. Von Bergson bis Deleuze*. Hg. v. Dems. München: Fink (2004), 7–40. Die Abwertung des Ereignis-Konzepts in der Geschichtswissenschaft, zum Beispiel im Rahmen der Annales Schule, ist in diesem Kontext irrelevant.

32 Žižek: *Event*, 10.

33 Werner Hamacher: Afformativ, Streik. In: *Was heißt »Darstellen«?* Hg. v. Christiaan L. Hart Nibbrig. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (1994), 359.

34 Hamacher kommentiert die linguistische Grundlage für diesen Neologismus nicht. Wahrscheinlich ist, dass er eine Doppelkonnotation erwirken will: einerseits suggeriert das doppelte »f« eine Nähe zum Begriff des Afformativen, andererseits suggeriert er durch das Alpha privativum eine Negation der Form, und damit des Performativen. Diese Doppeldeutigkeit verleiht der Tatsache Ausdruck, dass Hamacher den Streik zwar als negierende Unterbrechung denkt, aber eben auch als positiven Neuanfang, der sich jedoch von den positiven Setzungen des Performativen abhebt. So schreibt Jan Sieber: »Für eine Theorie des Passiven ist der Begriff des Afformativen insofern interessant, als dass er es ermöglicht, die strikte Dichotomie von passiv und aktiv zu überwinden und zugleich Passivierung als Voraussetzung von Aktivierung zu denken.« Jan Sieber: Schweigen, Streiken, Vergessen. Zur Aktivierung durch Passivierung bei Walter Benjamin. In: *Theorien der Passivität*. Hg. v. Kathrin Busch u.a. München: Fink (2013), 228.

Im Unterschied zur historisch-transzendentalen Pragmatik, die es auf die geschichtlichen Formen sprachlichen und gesellschaftlichen Handelns abzieht, ist Benjamins Skizze einer Politik der reinen Mittel eine Theorie nicht der setzenden, herstellenden und darstellenden, der formierenden und transformierenden *Handlung*, sondern eine Theorie ihrer *Unterlassung*; sie ist, wenn man will, eine Theorie des transzendentalen Streiks, der die Bedingungen historischen Handelns freilegt, seine bisherigen Formen suspendiert und eine *andere Geschichte eröffnet*, die nicht mehr von Formen der Setzung und der Arbeit, der Darstellung und der Herstellung und nicht mehr von Formen beherrscht wäre. Also eines Streiks, der noch die Form des Transzendentalen, die Form reiner paradigmatischer Formen selber und damit die Möglichkeit seiner Erkenntnis betrifft.³⁵

In dieser Passage zeigt Hamacher eine neue Dimension des Benjamin'schen Streik-Konzepts auf. Der Streik eröffne »eine andere Geschichte«, weil er die bis dahin unvorstellbare Abweichung von einer Norm darstellt, die danach nicht mehr restituiert werden kann. Der Konnotation eines geschichtlichen *Endes* der Geschichte, die durch das messianische Element in Benjamins Text zustande kommt (und auch in den Interpretationen Agambens stark betont wird), fügt Hamacher noch die eines *Anfangs* der Geschichte hinzu. Das Nichtstun im Sinne des Streiks ist also ein paradoxes Phänomen. Es ist gleichermaßen Ende und Anfang der Geschichte; es bezeichnet das Ende des Handelns und eröffnet zugleich »die Möglichkeit eines anderen sittlichen Handelns«.³⁶ Für Benjamin kann Geschichte also nur dort »gemacht« werden, so resümiert Jochen Gimmel, »wo sich Menschen dem geschichtlichen Handlungszwang durch eine Strategie der Stilllegung und Unterbrechung entziehen.«³⁷

Dieser Gedanke ist im höchsten Maße ungewöhnlich, da in den dominanten westlichen Geschichtsphilosophien das Nichtstun lediglich mit dem Ende der Geschichte korreliert, selten aber mit ihrem Wechsel oder Neubeginn. So sieht Karl Marx die klassenlose Gesellschaft im Kommunismus als das Ende der Arbeit an, der geschichtsfördernden Aktivität überhaupt;³⁸ Alexandre

35 Hamacher: Affirmativ, 357f. Herv. meine.

36 Sieber: Schweigen, Streiken, Vergessen, 226.

37 Gimmel: Zum Begriff des Nicht/Handelns, 315.

38 Die Revolution habe, so Arendt, nach Marx »nicht etwa die Aufgabe, die arbeitende Klasse zu emanzipieren, sondern die Menschen von der Arbeit zu befreien.« Aus dem *Kapital* zitierend schreibt sie weiter: »das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da,

Kojève spricht von Hegels Vollendung der Geschichte als dem »Beenden aller ›Aktion‹«;³⁹ Arnold Gehlen beschreibt das (von ihm begründete) *Posthistoire* als das Ende eines »unmittelbaren Handelnskönnen[s]«.⁴⁰ Die Vorstellungen eines historischen Endes gehen in vielen Fällen auch mit dem Ende des Handelns einher, vor allem dort, wo Geschichte als von menschlicher Handlung gemacht verstanden wird. Seit diese Prämisse mit Adorno und Horkheimers *Dialektik der Aufklärung* (1944) aus der Geschichtsphilosophie verbannt wurde,⁴¹ ist die Verbindung von Nichtstun und Geschichte zwar weniger überraschend, aber dennoch kaum beschrieben worden. Dieser Umstand hat vielfach zur Abwertung des menschlichen Agens geführt,⁴² selten aber zur historischen Aufwertung des Nichtstuns. Dabei kann, wie Jochen Gimmel richtig bemerkt, gegenüber der Idee einer Geschichte als Handlungsaufforderung an den Menschen (die natürlich nicht wenig Druck erzeugt), »gerade Nicht/Handeln zur eigentlich geschichtlichen Tat und Ermöglichung einer Freiheit werden«.⁴³

Rekonzeptualisierung des Handelns

Die von Arendt identifizierte neuzeitliche Reduktion des Handlungsbegriffs durch die Zweck-Mittel-Relation hat mehrere ethische Komponenten, die auch das Nichtstun jeweils in ein anderes Licht rücken. Mitte und Ende des 20. Jahrhunderts haben Arendt und Benjamin, ebenso wie Agamben und andere, eine mögliche Wende zur Gewalt im Handeln fokussiert – in ihrem

wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört.« Arendt: *Vita activa*, 123.

39 »[L]a cessation de l'Action«. Alexandre Kojève: *Introduction à la lecture de Hegel*. Hg. v. Raymond Queneau. Paris: Gallimard (1947), 435. Übersetzung bei und von Hans U. Gumbrecht in: *Präsenz*. Hg. v. Jürgen Klein. Berlin: Suhrkamp (2016), 12.

40 Arnold Gehlen: Über kulturelle Kristallisation. In: Ders.: *Studien zur Anthropologie und Soziologie*. Neuwied: Luchterhand (1963), 324.

41 Vgl. hierzu auch Gumbrecht: *Präsenz*, 12f.

42 »Die Annahme, dass man Geschichte in die Hand nehmen und entscheiden könne, ob man jetzt in Richtung rechts oder links geht, war eine Überschätzung, die auf der einen wie auf der anderen Seite zu skandalösen totalitären Konsequenzen geführt hat. Man sollte die menschliche *agency* nicht so überschätzen«. Fernando Esposito u. Hans U. Gumbrecht: *Posthistoire Then*. Ein Gespräch mit Hans Ulrich Gumbrecht über »unse-re breite Gegenwart«. In: *Zeitenwandel. Transformationen geschichtlicher Zeitlichkeit nach dem Boom*. Hg. v. Fernando Esposito. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (2017), 271.

43 Gimmel: Zum Begriff des Nicht/Handelns, 310.

Denken hebt das zweckfreie Nichtstun bestehende Logiken des Handelns aus, es ist eine rettende Nicht-Handlung. Agamben widmet diesem Gedanken die Textsammlung *Mezzi senza fine* (1996), in der er die Zweckfreiheit (er nennt es »reine Mittelbarkeit«) zum idealen Standard des Politischen erhebt:

Politik ist die Darbietung einer Mittelbarkeit, das Sichtbarmachen eines Mittels als solchem. Sie ist weder die Sphäre eines Zwecks an sich, noch die Sphäre der einem Zweck untergeordneten Mittel, sondern die einer reinen Mittelbarkeit ohne Zweck als Feld des menschlichen Handelns und Denkens.⁴⁴

Doch in den heutigen zeitgenössischen Philosophien liegt, auch durch den größeren zeitlichen Abstand zu den Weltkriegen, der Fokus auf einem anderen Problem. Man fürchtet nicht die Vorstellung der Zweck-Mittel-Relation aufgrund ihrer möglichen Legitimation von Gewalt, sondern vielmehr den Wegfall einer grundsätzlichen ethischen Motivation des Handelns im Fall einer Auflösung der Zweck-Mittel-Relation. Dieses mit der Postmoderne assoziierte Problem hat Jean-Luc Nancy 2016 in *Que faire?* beschrieben. In der Essaysammlung, die denselben Titel trägt wie eine programmatische Schrift Lenins aus dem Jahr 1902,⁴⁵ behauptet er, dass zwar »tun« untrennbar ist von »existieren«, doch dass heute sowohl das Tun »fragilisiert« als auch die Wirklichkeit »destabilisiert« worden sei.⁴⁶

Die Fragilisierung des Praktischen ergibt sich für Nancy aus einem epistemischen Problem: Die kontinuierliche Erweiterung des menschlichen Wissens verunsichere die Vorhersehbarkeit der Ergebnisse des eigenen Handelns, wie sie konventionellerweise durch das Zweck-Mittel-Modell suggeriert wird. Weil Wissen nicht mehr überschaubar sei, könne man Mittel und Zwecke

44 Giorgio Agamben: *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik*. Übers. v. Sabine Schulz. Zürich: Diaphanes (2006), 101. Guilia Pelillo-Hestermeyer wies mich zum einen darauf hin, dass der Originaltitel *Mezzi senza fine* eine Anspielung auf und zugleich eine provokative Verdrehung des italienischen Sprichwortes »il fine giustifica i mezzi« ist, zu deutsch »das Ziel rechtfertigt die Mittel«. Zum anderen, dass Agamben damit natürlich auch Hannah Arendts Bemerkung über die ideologische Prägung volkstümlicher Sprichwörter bestärkt, die durch die Rechtfertigung der Mittel zum Erreichen entsprechender Zwecke den Wert des »erfolgreichen Abschlusses« einer Handlung über den Wert der Handlung selbst stellen. Ich danke ihr für den entsprechenden richtigen Hinweis.

45 Vladimir I. Lenin: *Was tun? Brennende Fragen unserer Bewegung*. Berlin: Dietz (1971).

46 Jean-Luc Nancy: *Was tun?* Übers. v. Martine Hénissart u.a. Zürich: Diaphanes (2017), 47, 71.

nicht mehr vernünftig koppeln: Man kennt zu viele, kleinteiligste Zwecke, weiß aber nicht, mit welchen Mitteln sie erreicht werden können, oder ob sie nicht vielmehr zu neuen Mitteln für unliebsame Zwecke werden. Es sei in einer solchen Welt geradezu unmöglich, eine Ethik aufrechtzuerhalten. Deshalb sei die ethische Frage überhaupt, Was tun?, in unserer Zeit »nur noch undeutlich zu hören«, weil man

nicht mehr an die geringste wirkliche Antwort glaubt, auch wenn alle möglichen Zeitungen überquellen vor informierten Analysen und kundigen Ratschlägen. Der Gipfel unserer Verunsicherung ist, dass wir nicht einmal mehr wagen, die Frage zu stellen. [...] [N]ichts erlaubt uns [...], eine Frage zu stellen, deren Begriff uns bereits entgeht: die eines Handelns, das mit verfügbaren Mitteln zu einem bestimmten Ziel führt.⁴⁷

Bei Nancy hallt die Idee der »kulturellen Kristallisation« wieder, die Arnold Gehlen Anfang der 1960er vorgebracht hatte: ein Zustand der Verfestigung aller Wissens- und Operationsbereiche, der das Ende eines »unmittelbaren Handelnskönnen[s]« bedeute.⁴⁸ Im Gegensatz zu Gehlen, der dies als neutrale Zeitdiagnose formulierte und damit das Denken des Posthistoire einleitete, ist Nancys Beobachtung jedoch von einem besorgten Ton und einer ethischen Verunsicherung geprägt. Wenn Mittel und Zweck nicht mehr kausal miteinander verknüpft sind, wie will man dann noch etwas tun – und warum sollte man überhaupt? Nancy reißt also ein anderes Problem an als Benjamin und Arendt: Wenn man, wie es Nancy zufolge üblich ist, Handlung als die Verwendung eines Mittels zu Erreichung eines bestimmten Zwecks versteht, dann ist Handlung nunmehr unmöglich, weil Zwecke und Mittel nicht mehr zugeordnet werden können – das Resultat ist ein Nichtstun. Doch Nancys Verständnis des Nichtstuns ist ein anderes als bei Benjamin und Arendt. Es ist keine rettende, ergreifende Handlung, sondern Resignation. Es ist nicht der Anfang einer neuen Ethik, sondern das Ende von Ethik überhaupt. Mit der Setzung des Nichtstuns als Problem will Nancy den Zeitgeist beschreiben, der ihn zu der Publikation von *Que faire?* motiviert hat: Die Menschen »heute« haben das

47 Nancy: *Was tun?*, 9f.

48 Gehlen: Über kulturelle Kristallisation, 324. Dabei handelt es sich bei Nancys und Gehlens Ansätzen um zwei völlig verschiedene Modi der Problembetrachtung. Gehlen geht im Gegensatz zu Nancy nicht von einer Überforderung des Menschen durch den wissenschaftlichen Fortschritt aus, sondern von einer Art »Vorentschiedenheit« aller Handlungsergebnisse, wegen der nichts Neues mehr getan werden kann.

Gefühl, nichts mehr tun zu können, und schweben deshalb in Gefahr, tatsächlich nichts mehr zu tun. Die Gefahr, die Nancy darin sieht, ist nicht nur eine mögliche aktive Hinwendung zur Gewalt, sondern auch ein passives Hinnehmen der schlechten Zustände auf der Welt, eine resignative Akzeptanz ihrer Verwahrlosung.

Dennoch geht Nancys Idee, wie dieses Dilemma zu lösen ist, in eine ähnliche Richtung wie bei Arendt und Benjamin. Er schlägt vor, die Trennung von Zweck und Mittel nicht als die Verunmöglichung von Handlung im Nichtstun zu denken, sondern diese Trennung als konstitutiv für eine neue Form der Handlung zu setzen (ohne sie jedoch als Nichtstun zu beschreiben):

Wenn *Was tun?* bisher mal auf das Anstreben eines Endziels, mal auf die Bestimmung der richtigen Mittel orientiert war, so erfährt nun das *Tun* selbst eine Wendung, die vielleicht genauso charakteristisch ist wie jene, die es ins Rampenlicht der Geschichte und des Denkens treten ließ. Die Sache des *Tuns* wird nicht mehr nur auf der Ebene des Projekts verfolgt, auch nicht nur auf derjenigen des Kampfes (die Frage war zwischenzeitlich gerade aus dem Sinn der militanten Aktion entsprungen, die ihre Akteure opfert). Sie wird also nicht mehr in der Perspektive einer zumindest tendenziellen Einstellung der Mittel auf die Ziele verfolgt. Es gilt vielmehr dem *Tun* eine nie dagewesene Distinktion zuzuerkennen. Auf die Dehiszenz zwischen Theorie und Praxis und auf den Willen, ihren Abstand zu beseitigen in der Verwirklichung des Projekts, folgt eine Befragung über das *Tun* selbst.⁴⁹

Nancy hebt in diesem Passus hervor, dass man das Handeln nicht mehr als Mittel-Zweck-Relation verstehen dürfe. Die Verstandesoperation, die der Mensch zur Wahl der richtigen Mittel für die gewünschten Endziele vollziehen müsse, sei nicht durchführbar – vollständiges Wissen ist keine ausreichende Voraussetzung für das Handeln mehr. Nancy markiert so den Unterschied seines Denkens zu dem Lenins, den er im Titel referenziert: Lenins Idee einer expertokratisch geführten Arbeiterbewegung, die dieser in *Was tun?* (1902) gegen die Vorstellung einer durch spontanes Handeln hervorgerufenen Umwälzung verteidigte, ist für Nancy heute nicht mehr denkbar. Die Folge für Nancy ist jedoch nicht die Glorifikation eines posthistorischen Nichtstuns, wie man es zum Beispiel in Kojèves Hegel-Auslegung liest.⁵⁰

49 Nancy: *Was tun?*, 63.

50 Das Ende der Geschichte in Hegels Denken impliziere natürlich auch das Ausbleiben weiterer Veränderung. Kojève spricht vom »Beenden aller ›Aktion‹« im Sinne einer po-

Er propagiert vielmehr die Abschaffung des Zweck-Mittel-Verhältnisses im Verständnis des Handelns.

Dieses neue, aktualisierte Verständnis des Handelns weist zwei Beziehungen zum Nichtstun auf: es stellt zum einen eine Überwindung des apathischen, unethischen Nichtstuns im Sinne Nancys dar; aber zum anderen entspricht es dem streikenden, rechtszerstörenden Nichtstun im Sinne von Benjamin und Arendt. Nancy etabliert, wenn auch aus einer anderen Situation heraus, dasselbe Verständnis von Handlung wie Benjamin und Arendt: eine Handlung, die die Struktur eines Nichtstuns annimmt, und die gerade dadurch eine neue Potenz erlangt.

Nancy bedient sich hier allerdings anderer Termini: Theorie und Praxis (statt Mittel und Zweck). Er verweist dabei jedoch auf dasselbe Prinzip: das eines Handelns, das den Abläufen des Herstellens folgt. Der Herstellungsprozess ist Arendt zufolge nämlich in materieller Hinsicht von der »Zweck-Mittel-Kategorie bestimmt« (zum Herstellen eines Produkts braucht man ein bestimmtes Material, bestimmte Werkzeuge),⁵¹ aber immateriell auch von der Existenz einer *theoretischen* Vorstellung des Endprodukts im Denken des Herstellenden. »Die eigentliche Herstellung nun vollzieht sich stets unter Leitung eines Modells, dem gemäß das herzustellende Ding angefertigt wird. Ein solches Modell mag dem inneren Blick des Herstellenden nur vorschweben.«⁵² Dieses Verhältnis wird von Nancy, wie umgangssprachlich üblich, als die Verknüpfung von Theorie und Praxis bezeichnet. Die Lösung ist ihm zufolge die Aufhebung dieser Verknüpfung, das heißt also die Re-Konzeptualisierung des Handelns im Allgemeinen als ein Tun ohne vorausgehendes Modell und ohne die Erwartung eines vorab vorstellbaren Ergebnisses.

Das Fazit, das Nancy zieht, ähnelt dem von Arendt und Benjamin. Ihre Kritiken der handlungsspezifischen Zweck-Mittel-Relation kommen alle zu demselben Ergebnis: Handlung muss als zweckfrei re-konzeptualisiert werden, Praxis muss von der Theorie getrennt sein. Bemerkenswert dabei ist, dass gerade das Nicht-Handeln, der Streik, der passive Widerstand, also das

sitiven Stabilisierung, die das Glück des Menschen ermögliche. Praktisch bedeute das Beenden aller Aktion nämlich: »das Verschwinden von Kriegen und blutigen Revolutionen. [...] Alles andere aber kann unendlich aufrechterhalten werden: die Kunst, die Liebe, das Spiel usw.; kurz: alles, was den Menschen glücklich macht.« Zit. n. Gumbrecht: *Präsenz*, 12f.

51 Arendt: *Vita activa*, 168.

52 Arendt: *Vita activa*, 166.

Nichtstun zum Inbegriff dieser neuen Handlung wird. Es steht für die Umgehung und Auflösung einer moralischen Verirrung im Handeln, und – auch wenn Nancy es nicht ebenso konkret benennt wie Arendt und Benjamin –,⁵³ es ebnet den Weg für eine realistische, zu bewältigende zeitgenössische Ethik. Eine, die sich nicht daran abarbeite, dass jede Handlung ein ganz bestimmtes Ergebnis produzieren muss. Man kann so im 20. Jahrhundert, wenn nicht einen epistemischen Bruch, so doch zumindest eine diskursive Spaltung erkennen: auf der einen, konventionellen Seite ist Handlung ohne Zweck keine Handlung, sondern erfährt eine Abwertung zum Nichtstun. Auf der anderen, hier untersuchten Seite ist eine Handlung ohne Zweck im positiven Sinn ein Nichtstun, das aufgrund seiner Abwendung vom konventionellen Handlungsmodell eine neue Art der Handlung etabliert. Einer Handlung im Arendt'schen Sinne, denn: »Handeln und Sprechen sind Vorgänge, die von sich aus keine greifbaren Resultate und Endprodukte hinterlassen.« Arendts Handlungskonzept zeichnet sich, auch wenn sie selbst dies nicht expliziert, dadurch aus, wesentliche Eigenschaften des Nichtstuns als politisch wirksamer Tätigkeit aufzuweisen.⁵⁴ Weil es keinem bestimmten Plan folgt und auch nicht an der Produktion eines bestimmten Ergebnisses interessiert ist – sondern die Möglichkeiten von Handlung selbst jenseits der Zweck-Mittel-Relation, und der damit möglicherweise einhergehenden Gewalt, freilegt.

Gemeinschaft

Nichtstun schafft Gemeinschaft. An die Idee des Nichtstuns ist auch die Hoffnung geknüpft, dass sich auf seiner Grundlage eine neue Art der Gemeinschaft bilden könnte – wobei ich unter Gemeinschaft eine soziale Bindung zwischen mehreren Menschen unter Rückbezug auf geteilte Werte oder Eigenschaften verstehe. Die Koppelung des Nichtstuns mit Gemeinschaftlichkeit ist allerdings nicht selbstverständlich. Zwar gibt es

53 Nancy hat allerdings in seiner Gemeinschaftstheorie das Konzept der ›Werklosigkeit‹ vorgestellt, und folgt darin derselben Logik wie Arendt: Gemeinschaft kann nicht produziert werden. Dieses Element seines Werks, das im folgenden Kapitel diskutiert wird, zeigt seine Zugehörigkeit zu diesem Denken an.

54 Finlays Analyse ist zu entnehmen, dass der Zusammenhang von Arendts Politikverständnis mit Benjamins Nicht-Handlung als reines Mittel sich nicht nur auf das Ereignis einer Revolution, eines geschichtlichen Umbruchs bezieht, sondern auf Politik im Allgemeinen. Vgl. Finlay: Hannah Arendt's Critique of Violence, 42.

in der Literaturgeschichte einige Hinweise auf diese Assoziation, so zum Beispiel Vergils Arkadien-Utopie, die er in den Hirtengedichten (*Eclogae*) entwirft. Darin dominiert, in Manfred Kochs Worten, die Vorstellung des »musisch beflügelten Gemeinschaftslebens« eines von beschwerlicher Arbeit verschonten Hirtenvolks, das sich mit Vorliebe dem Flötenspiel widmet.⁵⁵ Es ist sicher auch kein Zufall, dass die deutsche Romantik einerseits dazu tendierte, »das ›Andere‹ des tätigen Lebens (neben dem Müßiggang auch den Schlaf, die Muße und Faulheit) auf[zu]werten«,⁵⁶ und andererseits ihre Gemeinschaftsphilosophien nicht nur an Natur, Gefühl und Religion ausrichtete, sondern auch über den expliziten Ausschluss zweckrationalen Handelns definierte.⁵⁷ Doch von solchen Ausnahmen abgesehen ist die Idee der Gemeinschaft in der Motivforschung zum Nichtstun bisher nicht von allzu großem Interesse gewesen, weil die bekanntesten Nichtstuer-Figuren gerade nicht gemeinschaftlich orientiert, sondern vielmehr Einzelgänger sind.

Gemeinschaft durch Tätigkeit und Arbeit

Die These dieses Kapitels lautet, dass Nichtstun als Fundament eines neuen Gemeinschaftstyps verstanden werden kann, der sich gegen übliche Gemeinschaftsvorstellungen richtet. Gemeinschaft wird gemeinhin entweder als durch *Immanenz* oder *Tätigkeit* hergestellt verstanden. Die Idee einer sich auf Immanenz gründenden Gemeinschaft bezieht sich auf die den Mitgliedern gegebenen, unveränderlichen Eigenschaften – dazu gehören zum Beispiel Gender, Alter, Ethnie, Geburtsland, Muttersprache, Sexualität usw. Hingegen die Idee einer auf Tätigkeit basierenden Gemeinschaft, die unter anderem von Hannah Arendt vertreten wird, fokussiert die Aktivität ihrer Mitglieder.

55 Manfred Koch: *Faulheit. Eine schwierige Disziplin*. Springer: zu Klampen (2012), 38.

56 Lillge u.a.: *Arbeit und Müßiggang in der Romantik*, 21.

57 »Mit Leidenschaft wandten romantische Denker sich gegen Hobbes und alle Theorien, welche die staatliche Gemeinschaft aus einer zweckrationalen Vertragsvereinbarung ausgehen ließen.« Juliane Spitta: *Gemeinschaft jenseits von Identität? Über die paradoxe Renaissance einer politischen Idee*. Bielefeld: transcript (2013), 139. Die in diesem Kapitel diskutierten Gemeinschaftstheorien, die sich um den Begriff der Werklosigkeit zentrieren (von Maurice Blanchot und Jean-Luc Nancy), weisen ebenfalls Bezüge zur deutschen Romantik auf. Dies zeigt Leslie Hill anhand von Blanchots und Nancys früher Theoretisierung der romantisch idealisierten literarischen Form des Fragments als »werklos« (»l'œuvre de l'absence d'œuvre«). Leslie Hill: *Nancy, Blanchot. A Serious Controversy*. London: Rowman & Littlefield International (2018), 29f.

Sie ist, kurz gesagt, nicht vom Sein, sondern von dem *Handeln* der Menschen abhängig. Arendt schreibt:

Handeln[...] ist in Isolierung niemals möglich; jede Isoliertheit, ob gewollt oder ungewollt, beraubt der Fähigkeit zu handeln. So wie das Herstellen der Umgebung der Natur bedarf, die es mit Material versorgt, und einer Umwelt, in der das Fertigfabrikat zur Geltung kommen kann, so bedarf das Handeln und Sprechen der Mitwelt, an die es sich richtet. [...] das Handeln und Sprechen vollzieht sich in dem Bezugsgewebe zwischen den Menschen, das seinerseits aus Gehandeltem und Gesprochenem entstanden ist, und muß mit ihm in ständigem Kontakt bleiben.⁵⁸

Wer in diesem Verständnis nichts tut, der zieht sich von anderen Menschen zurück, und kann auch nicht Teil einer Gemeinschaft sein. Auch außerhalb von Arendts Verständnis gehört das Nichtstun nicht zum Kanon der Konditionen zur Gemeinschaftsbildung: es ist weder eine gültige *immanente* Eigenschaft, noch wird es als gemeinschaftskonstituierende *Tätigkeit* wahrgenommen. Die heute oft angeführte antike Auffassung, die Republik könne davon profitieren, wenn manche Individuen ein kontemplatives Leben zurückgezogen von der Öffentlichkeit führen,⁵⁹ ist mit neuzeitlichen Gemeinschaftsideen nicht kompatibel. Besonders in und seit der Aufklärung wird das Nichtstun als unwürdig empfunden, da es den sozialen Möglichkeiten des Menschen nicht gerecht wird. Das Denken der Aufklärung erlaubte den Menschen, so Brian O'Connor,

to realize themselves individually as autonomous beings and, *collectively*, as a *rational community*. Idleness, in this light, is a denial of Enlightenment. It

58 Arendt: *Vita activa*, 234.

59 O'Connor nennt als Beispiel Seneca, der in *De Otio* behauptet, »that studious contemplation, and a leisurely withdrawal from civic life, can lead to an enhancement of the republic.« O'Connor schließt ebenfalls eine Begründung dafür an, dass diese Sichtweise heute nicht allgemeingültig sein kann: »In this essay, Seneca posits the idea of a republic that is not reducible to the existing arrangements of the state. He is speaking about the kinds of ideal political actor that we may sometimes be able to become only when we have the freedom to spend our time in philosophical reflection. We can be theorists when we no longer have to compromise our principles to meet the needs of everyday politics.« O'Connor: *Idleness*, 34f.

amounts to a refusal to meet the challenge of taking responsibility for oneself and the institutions of the state.⁶⁰

Gemeinschaft wird also als Ergebnis der Aktualisierung durch Handlung verstanden, die sich bis auf die Staatsebene vollzieht. Im sogenannten ›Westen‹ ist seit dieser Zeit bis heute die Idee einer *tätigen* Gemeinschaft besonders prävalent. Dabei gibt es unterschiedliche Vorstellungen, wie genau diese Tätigkeit beschaffen sein soll und muss. Für Arendt besteht diese Tätigkeit idealerweise im zweckfreien Handeln. Doch für die westliche Gesellschaft des 20. und 21. Jahrhunderts ist ein solches Handeln nicht so relevant wie die *Arbeit* einerseits, und das *Herstellen* andererseits. In der Neuzeit, so behauptet auch Arno Baruzzi, wird »Arbeit eine Praxis genannt«, als stelle sie ein Handeln dar.⁶¹ Die Tätigkeitsformen Arbeit und Herstellen genießen sogar eine wesentlich größere Wertschätzung als das Handeln, sodass sie nun auch für das Konzept von Gemeinschaft konstitutiv sind.⁶²

Besonders die Arbeit ist bekanntermaßen in den letzten Jahrhunderten von einer Lebensnotwendigkeit zu einem der wichtigsten gesellschaftlichen Werte avanciert. »Die Neuzeit hat im siebzehnten Jahrhundert damit begonnen, theoretisch die Arbeit zu verherrlichen,« schreibt Arendt, »und sie hat zu Beginn unseres Jahrhunderts damit geendet, die Gesellschaft im Ganzen in eine Arbeitsgesellschaft zu verwandeln.«⁶³ Damit ist sie auch zum zentralen Merkmal der *Gemeinschaft* im 20. Jahrhundert geworden – wobei gerade im Fall der Arbeit Gesellschaft und Gemeinschaft gleichbedeutend zu sein scheinen. Folgt man der gesellschaftlichen Erwartung, zu arbeiten, so die Logik, kann man immer und überall Gemeinschaft finden. Tut man es nicht, fällt man sowohl aus der Gesellschaft wie aus der Gemeinschaft heraus. Bildeten also in früheren Gemeinschaftsphilosophien noch Sprache, Religion, Natur oder gar Ethnie den gemeinsamen Fixpunkt, so ist es im späteren 20. Jahrhundert die Arbeit. Sigmund Freud drückt es 1930 in *Das Unbehagen in der Kul-*

60 O'Connor: *Idleness*, 38f. Herv. meine. Für eine Diskussion der Asozialität des Nichtstuns bei Kant vgl. ebd. 43-45.

61 Baruzzi: *Machbarkeit*, 187.

62 Ein gutes Beispiel hierfür ist das von Lave und Wenger etablierte Konzept der »Community of Practice«, das sich vornehmlich auf professionelle Gruppierungen bezieht und eine Gemeinschaft über den gemeinsamen Nenner der Arbeit postuliert. Jean Lave u. Etienne Wenger: *Situated Learning. Legitimate Peripheral Participation*. Cambridge: UP (1991), 98-100.

63 Arendt: *Vita activa*, 12.

tur wie folgt aus: »Keine andere Technik der Lebensführung bindet den einzelnen so fest an die Realität als die Betonung der Arbeit, die ihn wenigstens in ein Stück der Realität, in die menschliche Gemeinschaft sicher einfügt.«⁶⁴ So wird Arbeit im Denken des Gemeinschaftlichen zum neuen Gegenbegriff des Nichtstuns.

Das heißt im Rückschluss natürlich auch, dass jedes Subjekt, das nicht arbeitet, aus eben dieser Gemeinschaft, die die größte ihrer Art darstellt, ausgeschlossen ist. Das zeigt sich besonders in den starken Arbeiterbewegungen des frühen 20. Jahrhunderts: »Die Proletarier formieren sich zur Klasse, die Vagabunden [d.h. Nicht-Arbeitenden] nicht.«⁶⁵ Erstere streben ins Kollektiv, Letztere zum Individualismus. Die Gemeinschaftslosigkeit der Nichtstuer besteht allerdings auch außerhalb des Klassenkampf-Kontextes. Denn, so schreibt beispielsweise Wolfgang Lepenies im Hinblick auf die soziologische Betrachtung der Melancholie im 20. Jahrhundert, Nichtstun ist eine Abweichung von konventionellen Verhaltensweisen, also Anomie, und »per definitionem können Anomie Praktizierende nicht Gesellschaft bilden.«⁶⁶ Im Rückbezug auf Robert King Mertons Sozialtheorie argumentiert Lepenies, die Gesellschaftsunfähigkeit sei zentrales Element der Handlungsenthaltung. Er schreibt:

Das Rückzugsverhalten unterliegt gesellschaftlicher Verdammung, weil es Gesellschaft in Frage stellt, ohne sie anzugreifen: das Abweichen beruht auf purer Passivität. Nach Merton schaffen sich die »Abweichler« (deviants), die im wirklichen Leben verdammt werden, ihre Kompensation in der Phantasie. Immer aber bleiben sie vereinzelt. Die Passivität ihrer Reaktion gestattet ihnen kein Gruppen -, sondern nur ein privates, singuläres Dasein.⁶⁷

64 Sigmund Freud: *Das Unbehagen in der Kultur*. Frankfurt a.M.: Fischer (2009), 46.

65 Walter Fähnders: »Generalstreik das Leben lang!«. Arbeit, Arbeitsverweigerung und Vagabondage. In: *Arbeit und Protest in der Literatur vom Vormärz bis zur Gegenwart*. Hg. v. Iuditha Balint u.a. Würzburg: Königshausen & Neumann (2015), 78.

66 Wolf Lepenies: *Melancholie und Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (1998), 10. Als Beleg hierfür zieht er auch Ralf Dahrendorf heran, der in Bezug auf die deutsche Gesellschaft nach Wilhelm II. von einer »Un-Gesellschaft« spricht, die durch einen andauernden »Zustand tendentieller Anomie«, d.h. also durch die »Abwesenheit von Handeln überhaupt« charakterisiert sei. Die ersten beiden Zitate stammen aus Dahrendorfs *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland* (1965), zit. n. Lepenies, das dritte Zitat von Lepenies selbst.

67 Lepenies: *Melancholie und Gesellschaft*, 11.

Der gesellschaftliche Ausschluss, den Lepenies beschreibt, ist in der Forschung eine gängige Annahme. Meine These vertritt die gegenteilige Annahme eines gemeinschaftsstiftenden Nichtstuns. In der üblichen, von Lepenies dargestellten Position kann es eine Ko-Existenz von Nichtstun und Gemeinschaft jedoch allerhöchstens in der *Imagination* geben. Eine der wenigen denkbaren Relationen zwischen Nichtstun und Gemeinschaft ist also die von Lepenies diagnostizierte »Kompensation in der Phantasie« – der Nichtstuer kann sich ausmalen, Teil einer Gemeinschaft zu sein. Ein Beispiel hierfür findet sich in einer modernen Urszene des Nichtstuns, in Iwan Gontscharows *Oblomow*, dessen Protagonist sich die Aufhebung seiner Isolation wünscht, ohne jedoch sein Nichtstun aufgeben zu müssen. Seine Vorstellung des idealen Lebens umfasst nicht nur das Nichtstun, denn dies lebt er, der die meiste Zeit allein auf seinem Diwan zubringt, bereits vom Beginn der Fiktion an. Er träumt im Gegenteil von einer sozialen Version dieses Nichtstuns, aus der eine Sehnsucht nach »unverdorbener Natürlichkeit« und »Empfindsamkeit« spricht,⁶⁸ die dem romantischen Gemeinschaftsdenken in Deutschland ähnlich ist. Der Teil der Gesellschaft, von dem Oblomow sich distanziert, ist nämlich nicht nur von einer ungesunden Erfolgslust getrieben, sondern leidet auch an einer daraus resultierenden sozialen Kälte. Nach seinem Dafürhalten wird das Nichtstun, welches im Übrigen nur den finanziell abgesicherten vergönnt ist, diese Kälte überwinden, und »Gastfreundschaft«, »Güte« und »Sympathie« zwischen den Menschen wieder aufleben lassen.⁶⁹ Ein ideales Leben, so beschreibt Oblomow seinem besten Freund, dem arbeitsamen Stolz, verlege man ohne viel Tätigkeit in einer ländlichen Idylle mit guter Gesellschaft:

Jetzt kommen die Gäste, zum Beispiel Du mit Deiner Frau. [...] Dann noch zwei, drei Freunde, immer dieselben Gesichter. Wir setzen das gestrige, unvollendete Gespräch fort; es wird gescherzt oder es tritt auch ein bedredtes Schweigen, eine Nachdenklichkeit ein – nicht infolge des Verlustes eines Amtes oder einer Angelegenheit im Senat, sondern infolge der Fülle verwirklichter Wünsche – das Sinnen des Glückes. [...] In den Augen der Anwesenden sieht man Sympathie, beim Scherz hört man ein aufrichtiges, gutmütiges Lachen ... Alles kommt von Herzen!⁷⁰

68 Spitta: *Gemeinschaft*, 105, 141.

69 Iwan Gontscharow: *Oblomow*. Übers. v. Clara Brauner. Frankfurt a.M.: Fischer (2009), 227.

70 Gontscharow: *Oblomow*, 233.

Die Imagination einer solchen Gemeinschaft stellt also zumindest eine der »inneren Aktivität[en]« dar, von denen Andrea Erwig sagt, dass sie mit der »äußeren Passivität« korrespondieren. Die »gesteigerte[...] Imaginationskraft«, ⁷¹ die man Nichtstuern gemeinhin nachsagt, mag Bilder und Vorstellungen von Gemeinschaft produzieren, und auch Zeugnis vom kreativen Potential des Nichtstuns ablegen. In der Realität jedoch bleiben sie weiterhin allein, und sind oft einsam.

Gemeinschaft 2.0: Werklosigkeit

In den 1980er und 1990er-Jahren hat sich in der politischen Philosophie (vordergründig in Frankreich) allerdings eine andere Gemeinschaftstheorie herausgebildet, die Gemeinschaft und Nichtstun miteinander verknüpft. Die Philosophen Jean-Luc Nancy, Maurice Blanchot, Gilles Deleuze und auch Giorgio Agamben entwerfen in dieser Dekade Gemeinschaftsideen, die weder auf Immanenz noch auf Tätigkeit basieren. Sie definieren die ideale Gemeinschaft als einen offenen sozialen Raum, der jede Form der menschlichen Existenz akzeptiert, ohne sie zu verstoßen. Diese Gemeinschaft verlangt von ihren Mitgliedern keinerlei Form der Gleichartigkeit in Eigenschaften (Immanenz) oder Handlungsweisen (Tätigkeit).

Bei den frühen Texten zu diesem Thema ist hierfür der Begriff des »dé-sœuvrement« (Werklosigkeit) maßgeblich, den Nancy in *La communauté dé-sœuvrée* (1982) etabliert. ⁷² Dort äußert er fundamentale Kritik am Gemeinschaftsdenken der Moderne: Die an Entfremdung und ideologischer Zersplitterung leidende Gesellschaft neige dazu, ⁷³ sich nach einer »ursprünglichen« und »wahren« Gemeinschaft zu sehnen. In ihr, so hofft sie, gäbe es einige wesentliche Elemente, die all ihre Mitglieder auf eine eindeutige Art vereine, und damit eine Identität schaffe. Dieses Schaffen ist das, was Nancy mit dem Begriff »oeuvre« meint. Das Werk der Gemeinschaft ist ihre Kohäsion. Nancy vertritt jedoch die Auffassung, dass eine Gemeinschaft ein solches Werk *nicht*

71 Erwig: *Waiting Plots*, 8.

72 Vgl. Jean-Luc Nancy: *Von einer Gemeinschaft, die sich nicht verwirklicht*. Übers. v. Esther von der Osten. Wien: Turia + Kant (2018).

73 »Among others, the impending collapse of communism in the Eastern bloc, the contradictory resurgence of religious belief and beliefs throughout much of the world, war in the Middle East, social conflicts and civil disobedience in France and elsewhere, and the increasingly rampant phenomenon of technological globalisation[...] could not do other than add to the urgency of Nancy's agenda.« Hill: *Nancy, Blanchot*, 6.

schaffen kann. Sein Hauptanliegen dabei ist, darauf hinzuweisen, dass der Versuch, eine solche Gemeinschaft zu etablieren, potentiell gewaltsam ist – wobei ihm die in der NS-Ideologie zentrale Idee der ›Volksgemeinschaft‹ stets als negativer Richtwert dient.⁷⁴ Gleichzeitig übt er Kritik an der modernen Erwartung, dass alle gesellschaftlichen Prozesse ein Produkt hervorbringen müssen. Damit kritisiert er im weiteren Sinne auch die Vorstellung, dass die Gemeinschaft als Produkt der arbeitenden Bevölkerung angesehen wird.⁷⁵ Tatsächlich aber entstehe Gemeinschaft gerade aus dem, was nicht geschaffen, nicht erwirkt, nicht erarbeitet wird. Die folgende, aus Nancys Vorwort zur englischen Erstausgabe des Aufsatzes stammende Passage zeigt dies in aller Deutlichkeit:

community is made or is formed by the retreat or by the subtraction of something: this something, which would be the fulfilled infinite identity of community, is what I call its »work.« All our political programs imply this work: either as the product of the working community, or else the community itself as work. But in fact it is the work that the community does *not* do and that it is not that forms community.⁷⁶

Gemeinschaft, so Nancy, ist jenseits von Identität und einer möglichen totalitären Gleichmachung angesiedelt: sie ist und greift dort, wo es Distanz, Unterschiede, und Singularitäten gibt.⁷⁷ Ebenso wenig ist sie »the product of

74 Hill zufolge ist diese Verbindung logisch motiviert; die 1980er Jahre, in denen Nancy verstärkt an seiner Gemeinschaftsphilosophie arbeitet, weisen ähnliche Krisenherde auf wie die späten 1930er-Jahre: »politics once more seemed to be facing a similar sense of exhaustion and crisis as in the 1930s«. Hill: *Nancy, Blanchot*, 10.

75 So schreibt Hole: »Nancy, along with Blanchot, is concerned with refiguring community in such a way that it no longer leads to some property that we would possess or an essence that we would produce in common. It cannot be defined in terms of function or the productive value generated by its members.« Kristin Hole: *The Ethics of Community: Nancy, Blanchot, Esposito*. In: *Angelaki* 18 (3), 2013, 106.

76 Jean-Luc Nancy: *The Inoperative Community*. Übers. v. Peter Connor u.a. Hg. v. Dems. Minneapolis: University of Minnesota Press (1991), xxxviiiif.

77 In der Philosophie Jacques Rancières gibt es einen ähnlichen Gedanken, der jedoch umgekehrt (durch Gleichheit statt durch Unterscheidung) beschrieben wird. In *Le partage du sensible* (2000) schreibt Rancière, das ästhetische Regime der Künste hebe alle Unterschiede, die in der polizeilichen Ordnung der Mächte aufrechterhalten werden, auf – darunter fällt auch der Gegensatz zwischen »Aktiv/Passiv«. Stattdessen wird eine »Politik der Gleichgültigkeit« begründet, die Rancière zufolge ebenfalls einen »Gemeinsinn« begründet. Jacques Rancière: *Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der*

the working community«, sie existiert abseits der Ideologie, die Arbeit als Voraussetzung zur Teilhabe an der Gemeinschaft postuliert. Hierbei bezieht sich Nancy, dessen philosophisches Werk sich nicht selten an die Handlungsphilosophie Hannah Arendts anlehnt, auch auf Arendts Urteil über die Arbeit als gesellschaftliche ›Gleichstellungsmaschine‹: »Antipolitisch an diesen, von der Arbeit bedingten, gesellschaftlichen Bildungen ist die Verschmelzung der Vielen in ein Kollektiv, also die Aufhebung der Pluralität; dies ist der genaue Gegensatz jeglicher Gemeinschaft«. ⁷⁸

Das Nichtstun ist in zweifacher Hinsicht bedeutsam in diesem Kontext. Zum einen ist die mit ihm verbundene Anomie kein Ausschlusskriterium für die Gemeinschaftszugehörigkeit, die dadurch entstehende Abweichung von der Norm der Tätigkeit ist vielmehr konstitutives Merkmal einer ›guten‹ Gemeinschaft. Nancys Ansatz hat eine klare ethische Dimension: Es gilt, Andersheiten und Uneindeutigkeiten auszuhalten, sie als Teil der Welt, in der man lebt, zu akzeptieren. Eine Haltung, ⁷⁹ die man als Gelassenheit bezeichnen kann, da sie von einer, in den Worten Strässles, »existentielle[n] Offenheit für das, was einem begegnen kann« zeugt. ⁸⁰ Zum anderen definiert Nancy das Tätigkeitsparadigma der Gemeinschaft neu, indem er es – in Arendts Terminologie – von *Arbeit* und *Herstellen* weg und in die Nähe zum *Handeln* rückt, d.h. auch zur Ergebnisoffenheit und Zweckfreiheit. Kristin Hole beschreibt dies wie folgt:

For Nancy, then, ethics becomes a matter of what he terms »making sense.« The meaning of our being here is precisely undecided and undecidable. »Making sense« is a matter of conducting oneself so as to maintain and heed that responsibility. But conduct as a kind of ethics must be understood

Kunst und ihre Paradoxien. Übers. v. Jürgen Link. Hg. v. Maria Muhle. Berlin: b_books (2008), 15.

78 Arendt: *Vita activa*, 272.

79 Die ohne Zweifel bestehende konzeptuelle Relation zwischen Nichtstun und Haltung bedürfte genauerer Erörterung. Ein guter, wenn auch nur knapp ausgeführter Ansatz findet sich bei Frauke A. Kurbacher. Im Rahmen ihrer Ausführungen zu »Haltungen zwischen Aktivität und Passivität« schreibt sie in Anlehnung an Aristoteles, Haltung sei »in sich ruhende, befriedete Tätigkeit, die ihren Zweck in sich selbst trägt«, und zieht ebenfalls Parallelen zu Hannah Arendts Handlungsbegriff. Frauke A. Kurbacher: *Zwischen Personen. Eine Philosophie der Haltung.* Würzburg: Königshausen & Neumann (2017), 373.

80 Strässle: *Gelassenheit*, 13.

in a much more passive form than it may seem to imply. Here it is a question of living with the question, refusing to stabilize its meaning or fix an answer, but maintaining that question in all of its messiness as it impacts the way we are in the world. In fact, Nancy is careful to distinguish conduct (*Handeln*) from production, making ethics, like community, unproductive or *désœuvrée*[...].⁸¹

Hole betont, dass die Ethik der Gemeinschaft in gewissem Sinne *passiv* ist. Diese Passivität ist Teil der Gelassenheit, bei der es ja gerade nicht darum geht, seine Umwelt zu kontrollieren, sondern sich selbst, um die Anderen sein zu lassen.⁸² Doch obwohl das Seinlassen, so Strässle, in »allen Fällen« eine »Form des Handelns« bezeichnet,⁸³ so wirkt es Hole zufolge aufgrund der Abwesenheit eines Produkts wie eine reduzierte Tätigkeit. Man könnte sagen, das *Handeln* als die Tätigkeitsform der idealen Gemeinschaft sei, den Maßstäben heute herkömmlicher Gemeinschaftsvorstellungen nach zu urteilen, ein relatives Nichtstun.

Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt Maurice Blanchot, der in Antwort auf Nancy nur ein Jahr später ebenfalls eine Gemeinschaftsphilosophie in *La communauté inavouable* (1983) skizziert. Er übernimmt von Nancy den Begriff des »désœuvrement« als den Kern der Gemeinschaft, und stellt ihn damit ebenfalls implizit in Opposition zur Arbeitsgesellschaft. Eine Gemeinschaft könne nicht durch Arbeit gemacht oder produziert werden, noch nicht einmal insoweit, sich selbst als Gemeinschaft begreifen oder benennen zu können. Deshalb ist »wahre« Gemeinschaft »inavouable« – uneingestehbar. Sie formiere sich nur ungeplant und spontan, und folge keinem Konzept. Ein (reales oder bevorstehendes) Ereignis, das zu dieser spontanen Formierung beiträgt, sei Blanchot zufolge der Tod. Nur im Angesicht des Todes könne sich eine »wahre« Gemeinschaft bilden, die kein anderes Ziel habe, als die Einsamkeit der Todesnähe gemeinsam zu ertragen:

Im Unterschied zu einer sozialen Zelle untersucht sie [die Gemeinschaft], ein Werk zu schaffen, und sie hat keinerlei Produktionswert zum Ziel. Wozu dient sie? Zu nichts, wenn nicht dazu, den Dienst am Anderen bis in den

81 Hole: *The Ethics of Community*, 108.

82 Vgl. Strässle: *Gelassenheit*, 28.

83 Strässle: *Gelassenheit*, 21.

Tod hinein gegenwärtig zu halten, damit der Andere nicht einsam zugrunde geht.⁸⁴

Ebenso wie Nancy entwickelt Blanchot eine ausdrückliche Gemeinschaftsethik, die sich in seinem Fall nicht nur an Akzeptanz des Anderen, sondern auch an der Sorge um ihn ausrichtet.⁸⁵ Dieses Verhältnis schließt jede Hierarchie aus; die ideale Gemeinschaft existiert immer in Distanz zur Macht.⁸⁶ Als Beispiel führt Blanchot den Trauerzug zum Gedenken an die Opfer des Massakers an, das sich 1962 in der Metrostation Charonne ereignete. Die Menge, die sich versammelt hatte, um den Toten zu gedenken, die bei einer Demonstration gegen den Algerienkrieg durch Polizeigewalt ums Leben gekommen waren, sei als Volk (»people«) zu begreifen, das sich auszeichne durch seine »instinktive[...] Weigerung, irgendeine Macht auszuüben, in seinem absoluten Mißtrauen, sich in eine Macht zu verwickeln«, und letztlich durch seine »Erklärung der Machtlosigkeit«. Blanchot meint mit »Machtlosigkeit« jedoch keinesfalls Ohnmacht, sondern vielmehr die aktive Entscheidung, keine Macht auszuüben, obwohl man es vielleicht könnte. Blanchot schreibt, wieder in Bezug auf den Trauerzug: »Gegenwart des »Volkes« in seiner grenzenlosen Macht, die, um sich nicht zu begrenzen, auf sich nimmt, nichts zu tun«.⁸⁷ Auch in der Philosophie Blanchots ist die Tätigkeit innerhalb der Gemeinschaft an die Abweichung von konventionellen Tätigkeiten geknüpft, an ein Nichtstun

84 Maurice Blanchot: *Die uneingestehbare Gemeinschaft*. Übers. v. Gerd Bergfleth. Berlin: Matthes & Seitz (2007), 25.

85 Man erkennt hier Blanchots Verbundenheit zur Levinas'schen Ethik. Vgl. Hill: *Nancy, Blanchot*, 7.

86 Diese Dynamik ist auch in Roland Barthes' Vorlesung *Comment vivre ensemble* zu finden. Darin imaginiert er eine ideale soziale Form, die sich weder im isolierenden Individualismus noch in der Massengesellschaft verliert. Er sucht, so sagt er, nach einer »mittleren, utopischen, paradiesischen, idyllischen Form«, und findet als Antwort die »Idiorhythmie« – eine Lebensweise, die zwischen Isolation und Rückkehr in die Gemeinschaft oszilliert. Roland Barthes: *Wie zusammen leben. Simulationen einiger alltäglicher Räume im Roman. Vorlesung am Collège de France 1976-1977*. Übers. v. Horst Brühmann. Hg. v. Éric Marty. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (2007), 47. Zentral dabei ist ihre Machtferne; es geht darum, ein Leben individuell zu gestalten und keinem »Apparat« zu unterwerfen, d.h. »die Macht ablehnen, der Macht widerstehen« (ebd. 68). Dabei handelt es sich, wie im Folgenden mehrfach ausgeführt wird, um eine Handlung bzw. ein Ereignis, die bzw. das Barthes mit dem Begriff der Anachorese beschreibt: »gegründet auf einen aktiven Bruch[...], eine Handlung, eine Markierung, das Überschreiten einer Schwelle« (ebd. 68).

87 Blanchot: *Die uneingestehbare Gemeinschaft*, 57.

also, das trotz und wegen dieser Abweichung als *Handlung* figuriert. Es knüpft damit auch an das von Walter Benjamin und Hannah Arendt herausgehobene Nichtstun des Streiks und des passiven Widerstands als revolutionäres Moment an.

Bartleby: kollektive Distanz, reine Potenz

Die Koppelung der ›neuen‹ Gemeinschaft an das Nichtstun hat in den späten 1980ern noch eine Steigerung erfahren, zu der der Protagonist von Herman Melvilles »Bartleby, The Scrivener« zur exemplarischen Gründungsfigur berufen wurde. So tut es Gilles Deleuze in seinem Aufsatz »Bartleby, ou la formule« (1989). Deleuze attestiert der Formel »I would prefer not to« eine von ihm so genannte »Agrammatikalität«, ⁸⁸ die den Sprecher Bartleby aus der Struktur der Sprache und des Gesellschaftlichen zugleich heraushebt:

Würde Bartleby verweigern, könnte er noch als Rebell oder als aufsässig ausgemacht werden und in dieser Eigenschaft noch eine gesellschaftliche Rolle übernehmen. Doch die Formel entschärft jeden Sprechakt, zur gleichen Zeit, wie sie aus Bartleby einen reinen Ausgeschlossenen macht, dem keinerlei gesellschaftliche Stellung mehr zuerkannt werden kann. ⁸⁹

Bartlebys Nichtstun ist für Deleuze bezeichnend, weil es kein allgemein anerkanntes Verhältnis zu seiner Umwelt etabliert. Es bedeutet weder Scheitern, noch Anpassung, auch ahmt es nichts nach, und lehnt nichts ab. Sein Verhalten ist nicht am Bekannten orientiert. Bartleby ist ein »Original«: seine Aktionen gehorchen nicht den »allgemeinen Gesetzen«, es kennzeichnet ihn eine »extreme und rationalitätslose Logik«. ⁹⁰ Dieser Austritt aus der Rationalität, der in einem von der Aufklärung informierten Denken auch die Abkoppelung von der Gemeinschaft bedeutet, ⁹¹ ist für Deleuze hingegen ein Zeichen für deren Neubildung. Er sieht in Bartleby einen neuen Menschen, der abseits der Gesellschaft und ihrer gängigen Gesetze spricht und agiert, aber von dessen Art es mehrere geben muss, denen eben diese Transzendenz gemeinsam

88 Gilles Deleuze: *Bartleby oder die Formel*. Übers. v. Bernhard Dieckmann. Berlin: Merve (1994), 21.

89 Deleuze: *Bartleby*, 20.

90 Deleuze: *Bartleby*, 42.

91 Die Ausführungen O'Connors zum Verhältnis von Nichtstun, Vernunft, und Gemeinschaft bei Kant sind in dieser Hinsicht sehr erhellend. Vgl. O'Connor: *Idleness*, 37–57.

ist: eine »Gesellschaft von Brüdern«, eine »Gemeinschaft anarchistischer Individuen«.⁹² Er stellt es sich vor wie die ersten »Siedler« in Amerika, die sich vom Vater – dem Gesetz – abkapselten und

gegen die europäische Moral des Heils und der Nächstenliebe eine Moral des Lebens [etablieren], in der die Seele sich nur erfüllt, indem sie den Weg ohne weiteres Ziel einschlägt, [...] ohne andere Vollendung als die Freiheit und stets bereit, sich zu befreien, um sich zu vollenden.⁹³

In Deleuzes Vorstellung ist, anders als bei Nancy und Blanchot, keine ethische Komponente verankert. Die Figur Bartleby steht für die Überwindung aller Gesetze, die das Handeln des Menschen leiten wollen. Durch sein Nichtstun befreit er sich von diesen Gesetzen, erlangt also »Freiheit« im Sinne von Souveränität,⁹⁴ die Deleuze zur quasi-genetischen Verbindungslinie zwischen Brüdern stilisiert,⁹⁵ die sich in der absoluten Andersheit des Nichtstuns endgültig vom gemeinsamen Vater emanzipieren. Ihre Gemeinschaft beruht lediglich auf der gemeinsamen »Zugehörigkeit zur Distanz«,⁹⁶ nicht aber in einer gegenseitigen Abhängigkeit.

Giorgio Agambens *La comunità che viene* (1990) knüpft an die vorhergegangenen Gemeinschaftsphilosophien an. Er übernimmt zwei mit dem Nichtstun

92 Deleuze: *Bartleby*, 48f.

93 Deleuze: *Bartleby*, 54.

94 Man muss hier anmerken, dass der Aspekt der Souveränität (im Sinne von Unabhängigkeit), den Deleuze betont, nicht unbedingt mit den anderen in diesem Kapitel beschriebenen Gemeinschaftskonzepten übereinstimmt. Hannah Arendt zum Beispiel, deren Handlungskonzept hier prinzipiell mit dem Nichtstun in eine Linie gesetzt wird, hält Handlung zwar für gemeinschaftsstiftend, versteht Souveränität allerdings als Widerspruch zur Idee der Gemeinschaft. Arendt hält die – schon im Stoizismus geltende – Gleichsetzung von Freiheit und Souveränität für einen Irrtum, da letztere als »unbedingte Autonomie und Herrschaft über sich selbst, der menschlichen Bedingtheit der Pluralität widerspricht«, d.h. das soziale Element des Menschseins ignoriert. Arendt: *Vita activa*, 299.

95 Ein »Sinn der Brüderlichkeit«, so Tristan Garcia, kann das Gefühl eines höheren »Wir« erzeugen: »Wir Brüder« ist die stärkste Intensität, die man einer politischen Person geben kann. »Unsere Brüder« spielen wie »unsere Genossen« oder »unsere Freunde« eine pastorale Rolle: Wenn man den Kreis eines »Wir« des Glaubens, der Ideen und Werte nachzeichnet, muss man in einen gemeinsamen Schoß zurückbringen, was sich in individuellen Identitäten und partikularen Sekten zerstreut hat.« Tristan Garcia: *Wir*. Übers. v. Ulrich Kunzmann. Berlin: Suhrkamp (2018), 32f.

96 Garcia: *Wir*, 59. Garcia spricht ebenfalls über Gemeinschaftsbildungen jenseits anderer, größerer Gemeinschaften.

in engster Verbindung stehende Elemente seiner Vorgänger: Zum einen stellt auch er Bartleby, den Schreiber, in den metaphorischen Dienst für seine Vorstellung von Politik.⁹⁷ Zum anderen gilt auch sein Interesse dem Prinzip der ›Werklosigkeit‹, das er jedoch als »Impotenz« neu definiert. Ein Kommentar zu seinem Verständnis dieser Begriffe findet sich in *Homo sacer* (1995):

Das Thema des *désœuvrement* als Figur der Fülle des Menschen am Ende der Geschichte, das zum ersten Mal in Kojèves Rezension von Queneau auftaucht, ist von Blanchot und Nancy wiederaufgenommen worden; letzterer hat es ins Zentrum seines Buches *La Communauté désœuvrée* gestellt. Hier hängt alles davon ab, was man unter *désœuvrement* versteht. Es kann weder die einfache Absenz des Werks [opera/œuvre] sein noch (wie bei Bataille) eine souveräne und untätige [senza im-piego][...] Form der Negativität. Die einzige kohärente Auffassung von *désœuvrement* wäre die einer unbestimmten Existenz der Potenz, die sich nicht (wie die individuelle Tätigkeit oder die kollektive Haltung, die als Summe der individuellen Tätigkeiten begriffen wird) in einem *transitus de potentia in actum* erschöpft.⁹⁸

Agamben ist davon überzeugt, dass »*désœuvrement*« nicht nur Unproduktivität oder souveräne Untätigkeit bedeutet, sondern Impotenz. Diese Impotenz, oder besser: die Potenz eines ›Nicht-zu‹, ist jedoch nicht das Gegenteil der Potenz, sondern ein ihr wesentlicher Bestandteil. Damit knüpft Agamben an das Argument Nancys an: er hält den gesellschaftlichen Ausschluss dessen, was gemeinhin als negativ empfunden wird, für problematisch. Die Gemeinschaft, die Agamben sich als kommende vorstellt, darf keine eingeschränkte Vorstellung des menschlichen Wirkens haben, da jede Einschränkung automatisch Abweichungen ausschließt, verstößt, oder sich gar von ihnen bedroht fühlt und sie vernichtet. Das Tian'anmen-Massaker von 1989 ist stetiger Referenzpunkt in *La comunità che viene*. Die Figur Bartleby symbolisiert für Agamben jene Negativität, die zum gesellschaftlichen Ausschluss anregt, aber tatsächlich Teil des gesamten Spektrums dessen ist, was der Mensch sein und tun kann. Dieses gesamte Spektrum nennt Agamben ›Potenz‹, und versichert nachdrücklich, dass es einerseits die Möglichkeit eines Werdens und Handelns einschließt, aber auch die ebenso wahrscheinliche Möglichkeit eines Nicht-Werdens und Nicht-Handelns. Es gehört zum Wesen des Menschen,

97 Vgl. das Kapitel »Bartleby« in Giorgio Agamben: *Die kommende Gemeinschaft*. Übers. v. Andreas Hiepko. Berlin: Merve (2003), 37-40.

98 Agamben: *Homo sacer*, 72f.

so Agamben, dass er eben nicht nur zum Tun, sondern auch zum Nichtstun befähigt ist: »The greatness – and also the abyss – of human potentiality is that it is first of all potential not to act«. ⁹⁹ Bartleby macht durch sein Nicht-Schreiben eben darauf aufmerksam, und ist reine Potentialität:

As a scribe who has stopped writing; Bartleby is the extreme figure of the Nothing from which all creation derives; and at the same time, he constitutes the most implacable vindication of this Nothing as pure, absolute potentiality. ¹⁰⁰

Durch sein Nichtstun repräsentiert Bartleby ein ›Nichts‹, in dem sich absolut alles ereignen und verwirklichen kann. Auch hier erscheint, ähnlich wie in der oben erwähnten Oblomow'schen Phantasie, das Nichtstun als eine kreative Tätigkeit. Agamben versteht Bartleby als Metapher für eine ethische Gemeinschaft, in der nichts bestimmtes passieren muss, sondern *potentiell* alles – und eben auch nichts – passieren kann. Das Anerkennen einer »absolute potentiality«, die sich im Nichtstun offenbart, habe, so die Implikation, in einer neugegründeten Gemeinschaft das Ende von Gewalt zur Folge.

Diese Philosophien der Gemeinschaft, die sich in den 1980ern bis in die 1990er-Jahre entwickelt haben, verstehen das Nichtstun als einen Weg zu einer neuen, besseren, humaneren Gesellschaft. Ob sich die Gemeinschaft mit dem Nichtstun bereits realisiert oder, wie Michael Hardt und Antonio Negri behaupten, nach dem passiven Widerstand erst noch als »*new social body*« kreiert werden muss, ¹⁰¹ ist letztlich ungeklärt geblieben und unterliegt der Interpretation. Ersichtlich ist nur, dass diese Philosophien dezidiert keine ›Gemeinschaft der Nichtstuer‹ skizzieren, die mit Vergils Arkadien vergleichbar wäre. Es geht nicht um die Kreation einer luxuriösen, weil arbeitsfreien Idylle. Vielmehr steht eine gemeinsame Unterminierung dominanter Tätigkeitsparadigmen im Vordergrund. Gegenüber Ordnungen, in denen Handeln auf Gewalt, Arbeit oder Herstellen reduziert wird, ist das Nichtstun ein Gegenentwurf, der ein anderes Handeln und eine neue Form der Gemeinschaft denkbar macht. Die oft bemerkte Nähe zum Tod, die das Nichtstun – besonders der passive Widerstand Bartlebys – aufweist, ¹⁰² und von der man behaupten kann, dass sie sowohl der Bildung einer neuen Politik als auch

99 Agamben: On Potentiality. In: Ders.: *Potentialities*, 181.

100 Agamben: Bartleby. In: Ders.: *Potentialities*, 253f.

101 Hardt u. Negri: *Empire*, 204.

102 Vgl. z.B. Desmarais: Paradox of Passive Resistance, 12.

der Formierung einer neuen Gemeinschaft entgegensteht, ist dabei von großer symbolischer Bedeutung. Timothy J. Deines schlägt vor, mit besonderem Blick auf Nancys Gemeinschaftsphilosophie, dass ein abstraktes Verständnis des Todes »constitutes the presupposition of every humanist formation«,¹⁰³ wenn man ihn als ständige Neuverhandlung von Identität begreift. Versteht man den Tod also metaphorisch als ein Abdanken vormals festgeschriebener Bedeutungen von Gemeinschaft (vor allem solcher, unter denen Menschen leiden mussten), so ermöglicht der Tod in dieser Hinsicht eine humanistische Neukonstitution von Gemeinschaft.

Dieses Denken ist nicht zufällig in einer Zeit entstanden, als der Wert der Arbeit – zum Beispiel im Rahmen der Debatte um die ›Krise der Arbeitsgesellschaft‹ – begann, hinterfragt zu werden. Seit den 1980er-Jahren wurde deshalb die Idee populär, dass die vom Wert der Arbeit so durchdrungene Gesellschaft selbst gar keine richtige Gemeinschaft bilden kann, weil sie sich zu sehr auf marktwirtschaftliche Dynamiken konzentriert. Axel Honneth zufolge bestehe einer der zentralen »Mißstände der kapitalistischen Arbeitswelt« darin, im Arbeitsmarkt »Effizienzsteigerung« statt »Sozialintegration« anzustreben.¹⁰⁴ Mit dem Begriff »Sozialintegration« meint Honneth auch die für sein philosophisches Gesamtwerk konstitutive soziale *Anerkennung*, die dem (in diesem Fall) arbeitenden Individuum das Gefühl »allgemeiner Wertschätzung« vermittelt.¹⁰⁵ Um das zu erfüllen, müsse der Markt zwei Dinge schaffen: einmal zur Absicherung seiner Angestellten einen Mindestlohn einführen, und zweitens »den vollzogenen Tätigkeiten eine Gestalt« geben, die sie »als Beiträge zum allgemeinen Wohl erkennbar sein läßt.«¹⁰⁶ Das Beitragen zum allgemeinen Wohl ist für Honneths Argument zentral. Es sei, so behauptet er im Rückgriff auf Hegels Rechtsphilosophie, eines der schlagenden Argumente gegen das Nichtstun. Betrachtet man den kapitalistischen Markt

103 Timothy J. Deines: *Bartleby the Scrivener, Immanence and the Resistance of Community*. In: *Culture Machine* 8, 2006.

104 Axel Honneth: *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*. Berlin: Suhrkamp (2010), 95, 101. Vgl. im Besonderen den ganzen Aufsatz »Arbeit und Anerkennung«, 78–102. »Ein wachsender Teil der Bevölkerung kämpft überhaupt nur noch um den Zugang zu Chancen subsistenzsichernder Beschäftigung, ein anderer Teil vollzieht Tätigkeiten unter rechtlich kaum mehr geschützten, stark deregulierten Verhältnissen, ein dritter Teil schließlich erfährt im Augenblick die rapide Entberuflichung und Entbetrieblichung ihrer vormals noch statusmäßig gesicherten Arbeitsplätze.« (Ebd. 78)

105 Honneth: *Das Ich im Wir*, 92.

106 Honneth: *Das Ich im Wir*, 94.

nämlich, wie Hegel es tut, als Form der Befriedigung der Bedürfnisse aller Gesellschaftsmitglieder, dann impliziere es eine moralische Aufforderung an den Einzelnen, »persönliche Neigungen des Müßiggangs abzustreifen und durch eigene Arbeit zum allgemeinen Wohl beizutragen.«¹⁰⁷ Wenn die angemessene Gegenleistung – die Sicherung der eigenen Subsistenz zum einen, die gesellschaftliche Anerkennung zum anderen – ausbleibt, ist die Folge eine Unsicherheit der Lohnarbeit, aber auch das Fehlen einer »Solidarität, die nötig ist, um auch moderne Gesellschaften zu integrieren.«¹⁰⁸ Die Konsequenzen für den Diskurs des Nichtstuns sind ebenfalls weitreichend. Honneth versichert zwar, dass es trotz dieser Missstände nicht zu einem »Relevanzverlust der Arbeit in der gesellschaftlichen Lebenswelt« gekommen ist.¹⁰⁹ Doch es ist auch das genau Entgegengesetzte geschehen: Die Tatsache, dass die Aufgabe des Müßiggangs nicht die notwendigen sozialen Ergebnisse gezeitigt hat, hat einer neuen Legitimation des Nichtstuns Raum gegeben. Und das nicht nur im Bereich der präferierten Tätigkeiten. Vor allem konnte sich in diesem Zusammenhang die Idee entwickeln, dass die fehlende Solidarität der Arbeitsgesellschaft woanders zu finden sein könnte, nämlich in einer Gemeinschaft, die auch das Nichtstun als Wirkungsprinzip anerkennt.

Viele Formen der Passivität, so attestierte jüngst Theo Jung, weisen eine »ausgeprägte symbolische Dimension« auf, die vor allem im sozialen Bereich große Tragkraft entwickelt hat.¹¹⁰ Nichtstun markiere so zum Beispiel »performativ ein widerspenstiges Heraustreten aus der konventionellen Ordnung, ein ›ich nicht‹, das für Subjektivierungs- und Gruppenbildungsprozesse konstitutiv werden kann.«¹¹¹ Der Tatsache, dass die Idee einer Gemeinschaft der Nichtstuer heute populärer ist denn je, trägt auch der 2014 gegründete, gemeinnützige Berliner Verein *Haus Bartleby* Rechnung. Der Verein tritt in öffentlichen Diskussionsrunden, Performances und Publikationen als revolutionäre Gruppe auf, die der durch Arbeit perpetuierten kapitalistischen Ausbeutung ein Ende setzen will. Viele ihrer Mitglieder haben für die Vereinsarbeit ihre Karrieren beendet, und rufen in ihrer ersten Essaysammlung gemeinsam zum »lebenslangen Generalstreik« auf.¹¹² Sie teilen die Überzeu-

107 Honneth: *Das Ich im Wir*, 89.

108 Honneth: *Das Ich im Wir*, 97.

109 Honneth: *Das Ich im Wir*, 79.

110 Jung: *Bartleby und das Unterlassen*, 24.

111 Jung: *Bartleby und das Unterlassen*, 24. Herv. meine.

112 Haus Bartleby (Hg.): *Sag alles ab! Plädoyers für den lebenslangen Generalstreik*. Hamburg: Edition Nautilus (2015), 9.

gung, dass sie durch die Abwendung von der Arbeit zur Entwicklung einer egalitären Gesellschaft beitragen, und nennen sich deshalb die »*Conjuration des Égaux*«, die »*Verschwörung der Gleichen*«. ¹¹³ Unter dem Banner der Bartleby'schen Verweigerung versteht sich das Haus Bartleby als eine Gemeinschaft, ¹¹⁴ die über das Mittel des Nichtstuns Gerechtigkeit schaffen und propagieren will – ebenso wie Benjamin es für den Streik, das reine Mittel, angedacht hatte.

Herrschaft

Herrscher tun nichts, deshalb herrschen Nichtstuer. Die dritte Praxis des Nichtstuns, die ich hier vorstellen möchte, unterscheidet sich wesentlich von den beiden vorhergehenden. Die zuvor diskutierten philosophischen Ansätze schlagen eine ernsthafte Theorie des Nichtstuns als echte Handlung in der Welt vor. In diesem Kapitel hingegen wird der Topos ›Nichtstun als Herrschen‹ nicht unbedingt als reale Praxis, sondern eher als diskursives bzw. literarisches Konstrukt betrachtet, an dem sich Fragen sozialer und politischer Handlungsfähigkeit in einer nichtstuerischen Isolation entzünden. Im Kontext der Herrschaft kann das Nichtstun auch eine fundamental andere Rolle einnehmen als hier zuvor besprochen wurde. Während sich beim Streik und dem passiven Widerstand (ebenso wie bei der Gemeinschaft) das Nichtstun als Gegenentwurf zu einem bestehenden Handlungsparadigma entpuppt und so ein neues, gerechteres gesellschaftliches System begründet, kann ein Nichtstun auch in das Gegenteil dieser positiven Visionen umschlagen. Die Abkoppelung von bestehenden Handlungs- und Gesellschaftsstrukturen im Nichtstun kann nicht nur mit Handlung und Gemeinschaft, sondern im Gegenteil auch mit einem Ohnmachtsgefühl einhergehen. Dieses Ohnmachtsgefühl, so suggerieren die späteren Lektüren in diesem Buch, ist

113 Haus Bartleby: *Generalstreik*, 10.

114 Die durch das Nichtstun sich konstituierenden Gemeinschaften müssen allerdings daraufhin befragt werden, ob sie die Paradigmen, die sie zu transzendieren suchen, nicht doch aus Versehen fortführen. Leslie Hill gibt dies bei der Verwendung des Begriffs ›Gemeinschaft‹ in der Philosophie von Nancy und Blanchot zu bedenken: sie können »rethink, rearticulate, even deconstruct what the term implied, [but] it [the term ›community‹] also represented a danger, which was that, by using the word, one would be simply reiterating, rather than overcoming, its often disturbing, frequently compromised political past.« Hill: *Nancy, Blanchot*, 18.

häufig eng mit einer vorhergehenden Imagination von Macht, einer Eigenwahrnehmung als Herrscher verbunden, die nach gewisser Zeit kollabiert. Das vorliegende Kapitel widmet sich möglichen diskursiven Vorläufern dieser semantischen Engführung, die den Stoff für die *Imagination* von Nichtstun liefern, wie sie zuvor bei Gontscharows *Oblomow* gezeigt wurde. Es hat zum Ziel, das Denken über das Nichtstun um die Dimension des Herrschens zu erweitern, um damit zu zeigen, dass das Nichtstun nicht nur ein Phänomen sozialer Exklusion nach ›Unten‹ darstellt, sondern dass es sich ebenso im gesellschaftlichen ›Oben‹ manifestiert – und, nicht zuletzt, dass sich in dieser Verbindung eine ungewöhnliche Dynamik zwischen ›Unten‹ und ›Oben‹ ausbilden kann. In anderen Worten: in diesem Abschnitt wird Nichtstun nicht philosophisch zur politischen Handlung umgedeutet, sondern es wird ein Panorama möglicher, teils widersprüchlicher Deutungen des Verhältnisses von Nichtstun und Herrschaft entfaltet. Dazu gehören auch negativ konnotierte Verhältnisformen des Nichtstuns zum Bereich des Politischen. Wie man später in den Lektüren sehen wird, werden eben diese negativen Konnotationen häufig literarisch aufgegriffen und verschieden verarbeitet. So verfallen die nichtstunenden Protagonisten zum Teil selbst dem (imaginären) Herrschaftspotential des Nichtstuns, um es entweder zugunsten der positiven Auslegung von Nichtstun als kritischer, politischer Handlung zu verwerfen, oder aber auch, um das Projekt Nichtstun als Handlung ganz scheitern zu lassen.

Das zeitgenössische Verständnis eines politischen Nichtstuns, welches oben im Detail beschrieben wurde, klammert in der Regel die seit langem bestehende Verbindung zwischen Nichtstun und Herrschaft aus. Dass diese Verbindung bis in die Antike zurückreicht, zeigt Wolfgang Lepenies am Beispiel einer spezifischen Form des Nichtstuns: der Melancholie.¹¹⁵ In Aristoteles' *Problemata Physica* läge »das Paradigma verborgen«, welches »als Prototyp des Melancholikers den Herrscher sieht«, d.h. also Herrschaft im Kontext des Nichtstuns einbettet.¹¹⁶ Dieser Zusammenhang funktionierte in

115 Hartmut Böhme beschreibt den Melancholiker als einen Praktiker des Nichtstuns ganz im Sinne dieser Arbeit. Ein Melancholiker sei der, der »nicht dazugehört, nicht von den kodifizierten Zielen des Handelns – Gottgefälligkeit, Glück, Erfolg, Reichtum – getragen scheint«, habe aber nichts mit einer »handlungsgehemmten Apathie zu tun«; er hält sich in »Distanz zur gesellschaftlichen Praxis«, aber »er ist produktiv«. Hartmut Böhme: *Natur und Subjekt*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (1988), 259, 272.

116 Lepenies: *Melancholie und Gesellschaft*, 46.

beiden Richtungen, so Lepenies, indem einerseits bestimmte Herrscherfiguren als Inbegriff der Melancholie gelten (Kierkegaard wählte hierfür zum Beispiel Nero), aber auch andersherum. So zitiert er den Leibarzt Heinrichs IV. André du Laurens, der behauptet, dass der Melancholiker davon träume, Herrscher zu sein: »If an ambitious man become melancholike, he straightway *dreameth* that he is a King, an Emperor, a Monarke.«¹¹⁷

Diese Verbindung ist in der Motivforschung, von wenigen Ausnahmen abgesehen, bisher kaum gewürdigt worden. Auch sie ist, wie es beim Denken eines Nichtstuns als Handlung und beim Nichtstun als Gemeinschaftskonstituens der Fall ist, nicht naheliegend. Üblicherweise kann weder derjenige herrschen, der nichts tut, noch kann ein Herrscher als Nichtstuer bezeichnet werden. Nichtsdestotrotz besteht diese Verbindung; sie findet sich in verschiedenen literarischen Texten, philosophischen Ausführungen und wissenschaftlichen Analysen. Man kann sie in drei Kategorien unterteilen: 1. Nichtstun als Zeichen der *Macht* eines Herrschenden; 2. Nichtstun als Zeichen der *Ohnmacht* eines Regenten; 3. Die Zuschreibung des Nichtstuns zum Zweck der Herrschaftskritik. Diese Kategorien schließen sich allerdings keineswegs untereinander aus, in manchen Fällen sind zwei, oder sogar alle drei zutreffend.

Macht

Eine zentrale Korrelation zwischen Nichtstun und Herrschen gründet in christlich religiösen Vorstellungen göttlicher Herrschaft. Gott als der Herrscher über das von ihm Geschaffene ist ein in der Bibel vielthematisiertes Motiv. In den sogenannten »Königspsalmen« des Alten Testaments zum Beispiel heißt es: »Der *HERR ist König*«. ¹¹⁸ Das Motiv des Nichtstuns ist, zumindest als Teil dieser Herrschaft, in der Bibel allerdings nicht prävalent. Der göttliche Herrscher ist vielmehr ein Alles-Tuer: »Ich bin Gott, und sonst keiner mehr, ein Gott, dem nichts gleicht. [...] Ich sage: Was ich beschlossen habe, geschieht, und alles, was ich mir vorgenommen habe, das tue ich.«¹¹⁹ Das Element des Nichtstuns weist eine andere Abstammung auf: es kommt

117 Lepenies: *Melancholie und Gesellschaft*, 47. Herv. meine. Lepenies fährt in diesem Kapitel allerdings fort, die Langeweile des Adels zu beschreiben anstelle der Melancholie des Herrschers. Auch hier wird, bis auf diese kurz zitierten Anmerkungen, das Potential des Zusammenhangs Herrschen-Nichtstun nicht ausgeschöpft.

118 Ps 10,16, LU. Ebenso in: Ps 93,1; 97,1; 99,1.

119 Jes 46,9-11, LU.

mithin nicht aus biblischen Texten, sondern aus der Theologie und ihren Versuchen, die Existenz Gottes zu beweisen. Diese Beweise weisen zwei Tendenzen auf: Sie suchen erstens nach dem Ursprung von allem Seienden, und zweitens beschreiben sie diesen Ursprung mit Eigenschaften, die von denen des Seienden zum Teil wesentlich abweichen, also als ihr ›Anderes‹ verstanden werden können. Zu diesen Abweichungen gehört auch eine in bestimmter Weise reduzierte, oft als geistig ausgewiesene ›Tätigkeit‹, die man mit dem Motiv des Nichtstuns zumindest in eine grobe Verbindung bringen kann. Zu beachten ist, dass zwar eine Abwesenheit oder Andersheit ausgedrückt wird, die allerdings nicht – wie im konventionellen Verständnis des Nichtstuns Gang und Gäbe ist – Zeichen eines Mangels, sondern von Allmacht ist.

So zum Beispiel bei Thomas von Aquin. In der *Summa theologiae* führt er mehrere Argumente für einen Gottesbeweis an, die alle Gott als den Ursprung des Seienden darstellen. Der Fokus des ersten Arguments liegt auf der Bewegung: Was sich auf der Welt in Bewegung befinde, müsse erst in Bewegung gebracht werden, und zwar ursprünglich von etwas bzw. jemandem, der sich dezidiert nicht bewegt – ein erstes Bewegendes, »das von keinem bewegt ist«. ¹²⁰ Diese Stelle ist eine der Kernreferenzen der philosophischen Idee des *unbewegten Bewegers* – der Vorstellung also, dass Gott zwar die Quelle jeder Bewegung sei, ohne sich selbst jedoch zu bewegen. Diese Idee ist bereits bei Aristoteles ausgeführt. Es gebe eine Seinswesenheit, heißt es in der *Metaphysik*, die, »selber nicht in Bewegung, (anderes) in Bewegung setzt«. ¹²¹ Aristot-

120 Die entsprechende Stelle in Gänze lautet: »Wenn demnach das, wovon etwas seine Bewegung erhält, selbst auch in Bewegung ist, so muß auch dieses wieder von einem anderen bewegt sein, und dieses andere wieder von einem anderen. Das kann aber unmöglich so ins Unendliche fortgehen, da wir dann kein erstes Bewegendes hätten. Denn die späteren Beweger bewegen ja nur in Kraft des ersten Bewegers, wie der Stock nur insoweit bewegen kann, als er bewegt ist von der Hand. Wir müssen also unbedingt zu einem ersten Bewegenden kommen, das von keinem bewegt ist. Dieses erste Bewegende aber meinen alle, wenn sie von »Gott« sprechen.« Thomas von Aquin: *Summa theologiae. Die deutsche Thomas-Ausgabe. Bd 1. Gottes Dasein und Wesen.* Übers. v. Dominikanern u. Benediktinern Deutschlands u. Österreichs. Hg. v. Katholischen Akademikerverband. Salzburg: Anton Pustet (1934), 45 (Teil 1, Frage 2, Artikel 3).

121 Aristoteles: *Metaphysik.* Übers. v. Hans Günter Zekl. Würzburg: Königshausen & Neumann (2003), 348 (XII, Kap. 7, 1072a). Der Vollständigkeit halber verweise ich darauf, dass die hier angenommene Idee, Aristoteles stelle den unbewegten Beweger mit Gott gleich, auch angefochten worden ist. Vgl. hierzu Michael Bordt: Why Aristotle's God is Not the Unmoved Mover. In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 40, 2011, 91–109.

teles postuliert konkrete Unterschiede zwischen der Aktivität der Bewegung und der ihrer Impulsgebung: Was in Bewegung ist, sei in »wirkender Tätigkeit«, der *unbewegte Beweger* jedoch sei in »tätiger Wirklichkeit« begriffen.¹²² Der Akt des Beginnens weist also eine Veränderung des Tätigkeitsgrades auf, von »wirklich« zu »wirkend«. Zudem wird das göttliche Prinzip mit dem »Denken, rein für sich« gleichgesetzt.¹²³ Diese Verbindung zwischen Unbewegtheit und dem Denken gibt es im Übrigen auch in Arendts Konzeption der *vita contemplativa*, also des unpolitischen Nichtstuns: das Denken sei »reine Tätigkeit des Geistes in Verbindung mit völliger Unbeweglichkeit des Körpers«;¹²⁴ »die Unbewegtheit ist die eigentliche[...] Hauptforderung der *Vita contemplativa*«.¹²⁵ Im Gegensatz zu dem von Arendt aufgegriffenen historischen Verständnis des körperlich untätigen Denkens, dessen Haupteigenschaften eine »Distanzierung vom Handeln«¹²⁶ und eine »Unsichtbarkeit«¹²⁷ in der Welt der Erscheinungen darstellen, ist Gott als der *unbewegte Beweger* gleichermaßen mehr und weniger tätig als die restliche Bewegung des Seienden. Gott ist das Denken, und damit nicht bewegt, und bewegt doch alles. Der *unbewegte Beweger* ist Nichtstuer und Allestuer zugleich. Dass in und seit der Antike »das Verlangen nach dem leichten, von Mühe und Arbeit befreiten, göttergleichen Leben« besteht, schließt gedanklich an diese Assoziation an.¹²⁸

Diese paradoxe Verbindung von Allmacht, Denken und Bewegungslosigkeit scheint auf einige menschliche Herrschaftskonzeptionen transponiert worden zu sein. In einer Analogie zum göttlichen Prinzip des *unbewegten Bewegers* werden Herrscher überhöht, indem ihnen Macht zugesprochen wird, ohne dass sie körperliche Kraft anwenden müssen (sie unterstehen den Gesetzen der Logik nicht – das macht sie unberechenbar); und nicht zuletzt bedeutet es die privilegierte Enthebung des Herrschers aus »normalen« Tätigkeitszusammenhängen: er muss nicht arbeiten, er darf nichtstun. Ein Zeugnis dafür findet sich in einer Monographie des Historikers Lothar Kittstein über die preußische Politik um 1800, die sich auf die Regentschaft von Friedrich Wilhelm III. bezieht, der ab 1797 regierte. Kittstein zitiert aus einer Schrift des damaligen Beamten Christian von Massenbach, in der ebenfalls die Idee eines

122 Aristoteles: *Metaphysik*, 348 (XII, Kap. 7, 1072a).

123 Aristoteles: *Metaphysik*, 349 (XII, Kap. 7, 1072b).

124 Arendt: *Vom Leben des Geistes*, 127.

125 Arendt: *Vita activa*, 386.

126 Arendt: *Vom Leben des Geistes*, 97.

127 Arendt: *Vom Leben des Geistes*, 77.

128 Arendt: *Vita activa*, 12.

passiven und trotzdem wirkmächtigen Herrschers ausgeführt wird. Massenbach, der an der politischen Einheit Preußens interessiert war, behauptet, diese sei nur möglich, wenn der König in ihrem Zentrum stünde und nicht durch »konkretes Wirken«, sondern nur durch seinen *Blick* diese Einheit stiftete.¹²⁹ Kittstein schreibt, diesen Gedanken ausführend:

Die Untätigkeit des Monarchen, der den Dingen lediglich zusah, war das *Prinzip*. Der bloße Zusammenhang, den der königliche Blick stiftete, würde aktives Zusammendrängen in Einheit und Energie erzeugen. Nicht Machtausübung, nicht Organisation bestimmte die Vision, sondern das Vertrauen auf aktives *Drängen* nach Einheit, das der ideale herrscherliche Überblick erzeugte.¹³⁰

Die hier geschilderte Vorstellung, der König könne durch reines Nichtstun – nur durch einen Blick, dem keine Tat folgen sollte – eine Aktivität in seinem Staat bewirken, ähnelt strukturell der Idee eines *unbewegten Bewegers* als göttlichem Herrscher. Die Aktivität, die der Monarch hier bewirken können soll, ist das Zusammendrängen des Staates in eine Einheit. Der konkrete politische Kontext suggeriert jedoch, dass es sich hier bei dem Motiv des Nichtstuns nicht unbedingt um ein Zugeständnis von Macht handelt, sondern vielleicht um den Versuch, dem Monarchen ein Nichtstun aufzunötigen, um ihn zu entmachten. Immerhin entstand in Preußen unter Friedrich Wilhelm III. 1808 erstmals eine Ministerregierung, was die Macht des Königs zumindest geringfügig einschränkte (ohne, dass die absolutistische Staatsform jedoch tatsächlich verändert oder in Gefahr gebracht worden wäre). Vielleicht stellt das Nichtstun-Motiv im Herrschaftsverständnis ein frühes Zeichen einer Machtverlagerung dar, eine *Kritik* der als zu umfassend empfundenen Autorität des Monarchen.¹³¹

129 Lothar Kittstein: *Politik im Zeitalter der Revolution. Untersuchungen zur preußischen Staatlichkeit 1792-1807*. Stuttgart: Steiner (2003), 559. Vgl. hierzu auch die in der *Zauberberg*-Analyse ausgeführte Verbindung zwischen Herrschaft und Blick im Abschnitt »Regieren«: Herrschaft durch Nichtstun«.

130 Kittstein: *Politik*, 559.

131 Ein Herrscher, der nach außen hin zwar als stark gilt, aber innerhalb seines Hofes praktisch nicht in Regierungsgeschäfte involviert ist, gibt immer Macht frei, über die andere glauben verfügen zu können. So ähnlich erzählt es Stephen Greenblatt über die Darstellung von politischer Macht in Shakespeares *King Henry VI*: »[T]he nobles [...] actually prefer a weak ruler[...]. The power vacuum at the center gives the rivals space to

Die Vorstellung, dass gerade das Nichtstun als Mittel der Machtausübung gelten könnte, stellt außerdem eine zentrale Aussage des *Tao-Tê-Kings* dar. Die aus dem 4. Jahrhundert vor Christi stammende chinesische Spruchsammlung ist der Gründungstext des Taoismus – eine chinesische Philosophie und Religion, die von einer unabänderlichen kosmischen Ordnung ausgeht, in die aktives Handeln gar nicht einzugreifen vermag. Der Taoismus formuliert deswegen die ›Handlungsmaxime‹ des Nichtstuns. Der Anwendungsbereich des *Tao-Tê-King* als Anleitung zur Lebensführung umfasst allerdings nicht nur den ethischen, sondern auch den politischen Bereich. Denn der Text skizziert auch eine Staatslehre, die von dem Staatsoberhaupt verlangt, nicht zu intervenieren.¹³² So wenig wie möglich zu tun, das sei die Voraussetzung für eine gute Herrschaft zum Wohl der Beherrschten. »Wessen Regierung recht zurückhaltend,/dessen Volk kommt recht empor«, so schreibt Lao-tse.¹³³ Das Nichtstun ist ein häufig wiederkehrendes Motiv im *Tao-Tê-King*, und nimmt dort vor allem im politischen Kontext eine zentrale Rolle ein:

Tao ist ewig Nicht-Tun,
und doch bleibt nichts ungetan.
Wenn Fürsten und Könige (es) zu halten vermögen,
werden alle Wesen von selbst sich umwandeln.¹³⁴

Im staatlichen Führungsmodell des Taoismus steht das Nichtstun im Vordergrund, und die Tatsache, dass der ideale Herrscher eine unbewegte, neutrale Person ist, dient im Wesentlichen dem Machterhalt des Herrschers. Seine Interessenlosigkeit hat eine wichtige Vorbildfunktion für das Volk, welches ihm nacheifern und so das Aufkommen von Konflikten verhindern soll, die an-

maneuver and to plot against one another.« Stephen Greenblatt: *Tyrant. Shakespeare on Power*. London: The Bodley Head (2018), 24f.

132 Hans-Georg Moeller zufolge wurde das *Tao-Tê-King* in seiner Entstehungszeit und lange hernach spezifisch als Herrschaftsanleitung gelesen: »[T]he *Laozi* was used by this group [the cultural elite] as a guideline for the exercise of social power«, und »[i]nsofar as the *Laozi* was a text about rulership, it was just as much a guidebook for political leaders as many other ›philosophical‹ writings in China were at that point.« Hans-Georg Moeller: *The Philosophy of the Daodejing*. New York: Columbia UP (2006), 2, 57.

133 Lao-tse: *Tao-Tê-King*. Übers. v. Victor von Strauß. Hg. v. Willy Y. Tonn. Zürich: Manesse (1959), 137 (LVIII). Unsichtbarkeit gehört zur idealen Erscheinungsform von Herrschaft: »Von den großen Herrschern wußten/die Untertanen kaum,/daß sie da waren.« (Ebd. 77, XVII)

134 Lao-tse: *Tao-Tê-King*, 104 (XXXVII).

sonsten vielleicht die Autorität des Herrschers in Frage stellen könnten. So erklärt der Sinologe Hans-Georg Moeller:

The ruler certainly does not encourage people to »participate in government.« He himself has *no intentions to actively govern* and no ambitions to steer the people in a particular direction—and the last thing he wants is to encourage the people to become political agents themselves. The ideal of government is certainly not »democratic.« Even *the ruler refrains from ruling* and from *forming a political will*. One important function of his restraint is that it prevents his people from developing ambitions and the corresponding »political« means for getting their interests recognized at the cost of others. Once the political arena is opened, the scheming among the people will begin and they will use all sorts of cunning and deceitful behavior to gain power or influence.¹³⁵

Moellers Ausführungen entbergen, anders als es bei Aristoteles der Fall ist, eine realpolitische Komponente des Nichtstuns, die auch plausibel zeigt, warum Nichtstun eine Voraussetzung von Macht sein kann. Erhebt man die Abwesenheit von und den Unwillen zur Veränderung zur Tugend, und lebt sie seinem Volk vor, so macht man damit die eigene Absetzung unwahrscheinlich – und sichert so den eigenen Machterhalt.

Der Taoismus ist seit dem 19. Jahrhundert in Europa mit viel Interesse studiert worden. Unter den Zeugnissen dieses Interesses finden sich viele Erklärungen des taoistischen Denkens, um es den unerfahrenen Europäern nahezubringen. Dabei scheinen zum Zwecke der Nachvollziehbarkeit einige Anleihen in der europäischen Geistesgeschichte getätigt worden zu sein. In einer solchen, von Ernst Fuhrmann in den frühen 1920er Jahren verfassten, Erklärung fällt beispielsweise auf, dass sie die Beschreibung des taoistischen Regierens um Elemente erweitert, die zwar nicht im *Tao-Tê-King* vorkommen, dafür aber dem europäischen Denken des nichtstuhenden Herrschers eigen sind. Fuhrmann schreibt:

In diesem Sinne werden schließlich Heilige und Herrscher identisch. [...] und so bleibt dem Herrscher in China nach den rituellen Vorschriften fast *nichts zu tun*: In die Kleinigkeiten der praktischen Regierung soll er sich nicht einmischen, sondern er soll sich in das tiefste Wissen der Zusammenhänge versenken, und es ist dem Orientalen dann sicher, daß das ganze Reich die wohl-

135 Moeller: *The Philosophy of the Daodejing*, 61f. Herv. meine.

tätigen Einflüsse dieses *reinen Denkens* und Lernens erfahren wird. [...] Wer Anstrengungen macht, versucht immer nur das Unmögliche, aber wer unbedingt gehorcht und sich tun läßt, *ohne selbst zu tun*, der ist selbst ein Zentrum, das nun *zentrifugal auf die Umwelt wirkt* in kleinen oder großen Kreisen, je nach der Weite seiner Erkenntnisse, und so kann er am Ende seinen *Einfluß auf ein ganzes Reich* ausdehnen. [...] Wie der Polarstern steht also der Kaiser *regungslos* in der Welt.¹³⁶

Auch Fuhrmann übernimmt, ganz in der Art, wie man es bei Kittsein auch gesehen hat, die Vorstellung eines *unbewegten Bewegers*, indem er sagt, dass der Herrscher »ohne selbst zu tun«, »zentrifugal auf die Umwelt wirkt« und so seinen »Einfluß auf ein ganzes Reich« ausdehnt. Die hier erläuterte Idee, der Herrscher sei zugleich ein absoluter Ruhepol – wie »der Polarstern steht also der Kaiser regungslos ist der Welt« – und der energetische Ursprung und Beeinflusser der restlichen Welt, ist nicht unbedingt nur Wiedergabe des taoistischen Denkens, sondern möglicherweise auch ein Echo westlicher Gottesvorstellungen. Auch die von Fuhrmann ins Zentrum gerückte Auffassung, der Herrscher widme sich dem Denken und Lernen, ist europäisch geprägt. In Lao-Tses Darstellung ist der Herrscher nämlich weder Denker noch Gelehrter, sondern vielmehr »ausgeleert« und »verwirrt«.¹³⁷ Die Tatsache, dass Fuhrmanns Erklärungen des Tao so viele Transponierungen enthalten, zeigt vor allem eins: die Idee, dass Nichtstun Allmacht und Herrschaftsfähigkeiten konnotieren – sei es in der theologischen Konzeption des *unbewegten Bewegers*, oder in der politischen Annahme eines nichtstuenen Herrschers – ist ein griffbereites Konzept der europäischen Geistesgeschichte.

Ohnmacht

Doch das Nichtstun in Herrschaftszusammenhängen besteht nicht nur aus Privilegien. Häufig geht es auch mit zum Teil heftigen Entbehrungen einher, die die Macht des Monarchen in *Ohnmacht* umwandeln.¹³⁸ Herr-

136 Ernst Fuhrmann: *China. Das Land der Mitte*. Hagen i.W.: Folkwang-Verlag (1921), 15f. Herv. meine.

137 Lao-tse: *Tao-Tê-King*, 80 (XX).

138 Ein besonders schöner Verweis auf die Entbehrung durch das Nichtstun findet sich in der populären Netflix-Serie *The Crown*, in der Queen Mary ihre Enkelin und neue Regentin Elisabeth II. über die Schwere der königlichen Aufgabe aufklärt, die letztlich im Nichtstun besteht: »To do nothing is the hardest job of all. And it will take every

schaftskonzeptionen, in denen Herrscherfiguren eine Verbindung zu Gott aufrechterhalten sollen, sind dafür besonders anfällig. Denn von Gott eingesetzte Monarchen sind effektiv keine autonomen Agenten, sondern *Medien*. Das Narrativ dieser Herrschaftskonzeption versteht Monarchen als von einem göttlichen Willen durchflossen, was einerseits Omnipotenz suggeriert, andererseits aber auch impliziert, dass Monarchen nur Marionetten sind und selbst nichts tun. In der Funktion des Mediums ist der Monarch nämlich lediglich ausführender Helfer des göttlichen Willens, und handelt so nicht. Denn er selbst – als Mensch, nicht als Monarch – ist handlungsunfähig, da er durch seine Funktion als Medium an einen anderen Willen als seinen eigenen gebunden ist. Diese Instrumentalisierung von Herrscherfiguren habe es, so behauptet Hajo Eickhoff, zum Beispiel schon im Alten Ägypten gegeben. Dessen Könige seien – und das nicht nur metaphorisch – weitestgehend an ihren Thron gefesselt gewesen, als eine Art lebendes Opfer an die Götter. Das Opfer des Königs läge

in der Begrenzung und Untätigkeit infolge des Sitzens. Der Gewinn, den eine Gemeinschaft aus der Tötung eines Menschen zieht, währt nur eine begrenzte Zeit, doch im thronenden König, dem die Ruhigstellung und Sitzhaltung spirituelle Fähigkeiten verleiht, verfügt eine Gemeinschaft über ein permanentes Opfer.¹³⁹

Auch Eickhoff spricht über den Dualismus von Macht und Ohnmacht, der in der Figur des Königs zusammenkommt. Seine Attribute gründen »nicht allein in seiner Macht und Stärke,« schreibt er, »sondern gleichermaßen in seiner Ohnmacht.«¹⁴⁰ Diese physische Restriktion sollte der Ausbildung geistiger, und hier speziell »spiritueller« Fähigkeiten Vorschub leisten.¹⁴¹ Die Funktion

ounce of energy that you have. To be impartial is not natural, not human. People will always want you to smile or agree or frown. And the minute you do, you will have declared a position. A point of view. And that is the one thing as sovereign that you are not entitled to do.« Act of God. In: *The Crown*. Staffel 1, Episode 4. 2016. Regie: Julian Jarrold. Drehbuch: Peter Morgan. GB/USA: Left Bank Pictures/Sony Pictures Television. Fassung: Netflix 2016.

139 Hajo Eickhoff: *Thronen als Denken und Meditieren. Die Medialität von Thron und Stuhl*. In: *Möbel als Medien. Beiträge zu einer Kulturgeschichte der Dinge*. Hg. v. Sebastian Hackenschmidt u.a. Bielefeld: transcript (2014), 35.

140 Eickhoff: *Thronen*, 33.

141 Vgl. Arendt: *Vom Leben des Geistes*, 127.

des passiven Königs war es, zu meditieren. Er sollte so zum »Medium« werden, das »Menschen und Götter verbindet«. ¹⁴² Seine Aufgabe war es, selbst nichts zu tun, er »wurde getan«. Man kann dem Monarchen also auch eine Opferrolle zuschreiben. Er erfüllt eine religiöse und staatliche Aufgabe, die wörtlich zu nehmen ist: er bzw. sie gibt sich auf, um den Anforderungen an die Rolle des Monarchen gerecht zu werden.

Herrschaft hat, so könnte man sagen, auch eine eingebaute Falle: Mit der Macht, die sie verleiht, geht eine Verantwortung einher, die die Privatperson, die den Titel trägt, gleichzeitig ohnmächtig macht. Sie wird nicht immer unbedingt als problematisch empfunden, doch diese Macht-Ohnmacht-Überlagerung kann, so lernt man aus Shakespeares *King Richard II*, auch zum Untergang eines Monarchen beitragen. Richard ist, der politischen Theologie des Mittelalters folgend, durch göttliche Bestimmung König von England, und fühlt sich deshalb unangreifbar:

Not all the water in the rough rude sea
Can wash the balm off from an anointed king;
The breath of worldly men cannot depose
The deputy elected by the Lord.¹⁴³

Niemand, so Richard, könne ihm seinen Titel streitig machen, da er der rechtmäßige Monarch sei – er ist immerhin der Stellvertreter Gottes, der »deputy elected by the Lord«. Diese Überzeugung allerdings ist einer der Gründe seines Niedergangs durch seinen Cousin, Henry Bolingbroke, der ihn später vom Thron stoßen wird. Überzeugt davon, dass er aufgrund seiner Erwählung durch Gott nichts Falsches tun kann – und damit auch nicht bestimmtes tun muss – unterlässt Richard es, die Adligen in seinem Umfeld mit genügend Kalkül zu behandeln, und bringt sie gegen sich auf. Die Sicherheit, die er durch die göttliche Bestimmung empfindet, hindert ihn daran, einen eigenen Agens auszubilden, der ihn vielleicht retten könnte. Selbst als er von dem Komplott gegen sich erfährt, verweist er auf die Übermacht Gottes, die ihn retten wird:

And though you think that all, as you have done,
Have torn their souls by turning them from us,
And we are barren and bereft of friends,

142 Eickhoff: Thronen, 34.

143 William Shakespeare: *King Richard II. Arden Shakespeare Third Series*. Hg. v. Charles R. Forker. London: Bloomsbury (2002), 3.2, 54-57.

Yet know: my Master, God omnipotent,
 Is mustering in His clouds on our behalf
 Armies of pestilence, and they shall strike
 Your children, yet unborn and unbegot,¹⁴⁴

Seine Gegner mögen glauben, dass er nichts mehr tun könne, da seine Ressourcen für das Handeln nun erschöpft seien – »you think that [...] we are barren and bereft of friends« – doch sein Herr (»my Master, God omnipotent«) bereite Armeen im Himmel vor, wo sie auf Erden fehlen, und diese werden nicht nur seine Gegner, sondern auch alle ihre Nachfahren vernichten. Diese Stelle zeigt den König selbst als handlungsunwillige Figur, die für Ihre Wirkmacht auf die Kraft Gottes vertraut – die sich jedoch nicht wie gewünscht manifestiert. Diese Spaltung zwischen ohnmächtigem König und allmächtigem Gott hat Ernst H. Kantorowicz in seiner Studie *The King's Two Bodies* (1957) beschrieben. In der »Theology of Kingship« des englischen Mittelalters wurde der König als Einheit zweier Körper betrachtet: Dem konkreten physischen Körper (»body natural«) und dem symbolischen politischen Körper (»body politic«).¹⁴⁵ Die tatsächliche Macht liegt in letzterem, dem »body politic«,¹⁴⁶ er überdauert die materielle Existenz der Regenten, die körperlich rein menschlich, also ohne jede besondere Macht ausgestattet sind. Die Ohnmacht der Regenten offenbart sich allerdings nur selten, da sie zu ihren Lebzeiten von der Macht des »body politic« verdeckt wird. Im Fall Richards II., der sich selbst »entkrönen« muss und so als abgespaltener »body natural« zurückbleibt, zeigt Shakespeare jedoch die Schwachstelle der doppelten königlichen Körperlichkeit, die ohne Hoffnung auf göttliche Hilfe zu einem resignierten Nichtstun zusammenfällt. »Gone [...]«, so Kantorowicz, »is the fiction of royal prerogatives of any kind, and all that remains is the feeble human nature of a king«.¹⁴⁷

144 Shakespeare: *King Richard II*, 3.3, 82-89.

145 Ernst H. Kantorowicz: *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton: UP (1957), 16, 7.

146 Der »body politic« wird auch als eine Art perfekter Handlungsträger bezeichnet. Kantorowicz schreibt, er sei »incapable of doing wrong«. Kantorowicz: *The King's Two Bodies*, 4. Zit. n. Sir William Blackstones *Commentaries on the Laws of England* (1765).

147 Kantorowicz: *The King's Two Bodies*, 30.

Kritik

Das Phänomen des Nichtstuns bedeutet: eine Tätigkeit, der etwas (aber nicht alles) fehlt. Eine Tätigkeit, die einem (beliebig) gesetzten Standard, oder einer bestimmten Erwartung nicht genügt. Man muss es immer neu definieren, indem man den Standard bestimmt, zu dem es im jeweiligen Kontext in Kontrast gesetzt wird. In vielen Fällen ist heute dieser Standard die Arbeit. Für ein Verständnis des Herrschens als mangelhafte Tätigkeit, d.h. als Nichtstun, gelten allerdings andere, spezifischer auf das Politische ausgerichtete Standards. In der politischen Philosophie Hannah Arendts zum Beispiel ist das Grundlelement des Politischen das menschliche *Handeln*. In ihrem Sinne bedeutet Handeln »etwas Neues Anfangen«.¹⁴⁸ Es zeichnet sich zudem darin aus, sozial zu sein, es vollzieht sich »im Bezugsgewebe zwischen den Menschen«, und ist »in Isolierung niemals möglich«.¹⁴⁹ Das Herrschen jedoch erfüllt diese beiden Voraussetzungen für das Handeln nicht.

Der politische Standard, den Arendt in ihrer Philosophie etabliert, steht im Einklang mit republikanischen, auch demokratischen Vorstellungen. Das Prinzip des Herrschens, dessen »Reinform« hingegen der absolutistischen Staatsform zugerechnet werden kann, geht mit diesem Ideal natürlich nicht konform. Herrschen ist für Arendt so eine politisch mangelhafte Tätigkeit, und wird deshalb zu einer Form des Nichtstuns abgewertet, die im Gegensatz zum oben ausgeführten passiven Widerstand keine ethische Handlungsform darstellt. Arendt tut dies im Rückgriff auf den Dialog über den »Staatsmann«, in dem Plato das Handeln in zwei Stadien (das anfangende und das durchführende Stadium) teilt.¹⁵⁰ Der Herrscher (bei Arendt: der Führer) zeichne sich dadurch aus, nur der Anfänger, nicht aber der Vollzieher der von ihm angefangenen Handlung zu sein. Diese Teilung zwischen »beginnen« und »vollenden« sei im Begriff der Handlung zwar in einigen Sprachen angelegt (so im Griechischen und Lateinischen), doch wenn sie nicht nur im Denken, sondern auch auf funktionaler Ebene realisiert würde – z.B. in der Aufgabenteilung zwischen Herrscher (er fängt an) und Untertan (er vollendet) – dann würden »weder der Befehlende noch die Vollstreckenden je wirklich handeln.«¹⁵¹ Hinzu kommt, dass das Herrschen auch der für

148 Arendt: *Vita activa*, 215.

149 Arendt: *Vita activa*, 234.

150 Vgl. Arendt: *Vita activa*, 281.

151 Arendt: *Vita activa*, 236.

das Handeln konstitutiven sozialen Komponente entbehrt. Indem er nur die Initiative ergreift, die Ausführung jedoch anderen überlässt, isoliert sich der Herrscher. Deshalb sagt Arendt über den Herrscher, dass er »sich von *eigentlichem Handeln* fernhält und in Distanz bleibt von denen, die seine Befehle empfangen, so daß er, »praktisch« gesprochen, *nichts tut*.«¹⁵² Sie entkräftet damit ebenfalls die (durchaus plausible) Vorstellung, dass solch ein Herrscher mächtig sei. Wer in Alleinherrschaft ohne die Absprache mit anderen so agiere, der übe nur Gewalt aus, verfüge aber nicht über Macht. Die Ausübung von Gewalt, so Arendt, ist immer ein Zeichen von Ohnmacht.¹⁵³

Arendt kritisiert die Idee der Alleinherrschaft, indem sie der Figur des Herrschers das Nichtstun vorwirft. Damit ist sie nicht allein. Eine solche Funktionalisierung dieses Motivs für politische Zwecke hat im europäischen Denken Tradition. Montesquieus Skepsis gegenüber den absolutistischen Regenten der Bourbonen bewegte ihn dazu, 1748 in *De L'esprit des Lois* die Gewaltenteilung zu propagieren. Um die französische Monarchie nicht direkt zu kritisieren, beschrieb Montesquieu in Anlehnung an Aristoteles die Figur des »orientalischen« Despoten, und stattete ihn mit all den Eigenschaften aus, die er bei Ludwig XIV. und Ludwig XV. für problematisch hielt.¹⁵⁴ Dabei standen, wie auch in der oben ausgeführten Stelle von Arendt, Isolation und Untätigkeit im Vordergrund. Der Despot sei von seinen Untertanen abgeschottet und lebe »ganz eingeschlossen«, ohne Kontakt zur Öffentlichkeit.¹⁵⁵ Diese Abgeschnittenheit vom Rest der Gesellschaft befördert eine solipsistische Charakterentwicklung, die auch erkläre, warum der Despot »naturgemäß *faul*« ist: Wer, wie er, denkt, »er sei alles und alle anderen nichts«, der krümmt keinen Finger, um Ansehen zu erlangen oder seine Situation zu verbessern, da er sich schon an der Spitze der sozialen Hierarchie befindet.¹⁵⁶

Kritik am Herrschen, wie sie hier durch die Charakterisierung als Nichtstun geübt wird, taucht auch, aber in umgedrehter Weise, in der Literatur auf.

152 Arendt: *Vita activa*, 282. Herv. meine.

153 Arendt: *Macht und Gewalt*, 55.

154 Für die detaillierte Erklärung dieser in der Montesquieu-Forschung gängigen These siehe u.a. Joan-Pau Rubiés: Oriental Despotism and European Orientalism: Botero to Montesquieu. In: *Journal of Early Modern History* 9 (1), 2005, 109-80.

155 Montesquieu: *Vom Geist der Gesetze*. Bd 1. Übers. v. Ernst Forsthoff. Tübingen: H. Laupp'sche Buchhandlung (1951), 86 (5/14).

156 Montesquieu: *Vom Geist der Gesetze*, 31 (2/5). Herv. meine. Es heißt zudem: »Bildet die Furcht das Prinzip, so ist die *Ruhe* das Ziel der despotischen Regierung« (ebd. 88; 5/14). Herv. meine.

Es mag sicher literarische Texte geben, die gelangweilte oder faule Herrscherfiguren darstellen. Doch bezeichnend scheint ebenfalls, dass im Gegenteil das literarische Motiv des Nichtstuns mit herrschaftlichen und sogar despotischen Eigenschaften ausgestattet, und so kritisiert wird.¹⁵⁷ Ein gutes Beispiel hierfür findet sich im ersten Teil von Marcel Prousts *À la recherche du temps perdu* (1913). Dort heißt es über die Figur Tante Léonie, die aufgrund einer mehr oder weniger imaginierten Krankheit ihr Zimmer nicht verlässt, dass sie eben solche Eigenschaften entwickele:

eine alte Dame in der Provinz, wenn sie nur hemmungslos ihren Launen und einer aus Muße gezeugten Bosheit folgt, ohne daß sie dabei jemals an Ludwig XIV. gedacht hat, es erleben kann, daß ihre unbedeutendsten täglichen Beschäftigungen, die mit ihrem Aufstehen, ihrem Mittagessen, ihrer Ruhe zusammenhängen, durch ihren *despotischen Eigenwillen* etwas von dem Interesse bekommen, wie es dem innewohnte, was Saint-Simon den »Mechanismus« des Lebens in Versailles genannt hat.¹⁵⁸

In diesem sehr bezeichnenden Passus zeigt sich die Isolation und Abgeschiedenheit, die sowohl Arendt als auch Montesquieu als Problem der Herrscher und Despoten ausweisen. Ohne soziale Kontrolle steht es Tante Léonie frei, ihren »Launen« freien Lauf zu lassen. Dabei präge sich in ihrem Verhalten, ohne dass sie sich dessen im Geringsten bewusst ist, in ihrer freien Zeit (ihrer »Muße«) eine Bosheit aus,¹⁵⁹ die als despotisch bezeichnet wird.

Diese Verbindung, wie Proust sie expliziert, findet sich in vielen literarischen Texten über das Nichtstun. Die Lektüren in den folgenden Kapiteln zeigen diese Prävalenz exemplarisch auf. Die Genese der nichtstuerischen Herrschaft folgt dabei in vielen Fällen der thematischen Reihenfolge dieses Kapitels: Zunächst entsteht bei den Nichtstuern ein Gefühl von *Macht*, das

157 Eine ähnliche Dynamik beschreibe ich in diesem Buch in der *Zauberberg*-Analyse im Abschnitt »Regieren: Herrschaft durch Nichtstun« sowie bei *Un homme qui dort* im Abschnitt »Kontrollverlust und Herrschaftsphantasie«.

158 Marcel Proust: *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*. In *Swanns Welt*. Übers. v. Eva Rechel-Mertens. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (1997), 159f.

159 Aleida Assmann hat bereits vor Längerem die literarische Verbindung zwischen Einsamkeit und Bosheit erörtert, noch dazu anhand der Monarchen-Figur in Shakespeares *Richard III*. Aleida Assmann: Die Einsamkeit des Bösen. In: *Einsamkeit*. Hg. v. Ders. u.a. München: Fink (2000), insb. 129-133. Ein Verweis auf die Rolle der Muße bzw. des Nichtstuns (die im Band an anderer Stelle als einsamkeitsrelevant in den Fokus gerückt wird) mit den Topoi Bosheit und Herrschen bleibt allerdings aus.

sich im weiteren Verlauf ihrer Geschichte als Illusion entpuppt und in eine *Ohnmacht* umkehrt, die letztlich ebenfalls eine *Kritik* impliziert. Der kritische Impetus der Texte funktioniert in beiden Richtungen: Prinzipien des Herrschens werden durch die Zuschreibung des Nichtstuns ebenso kritisiert, wie das Nichtstun, das durch den Modus des Herrschens problematisiert wird.