

Einleitung. Zur Politik der Gemeinschaft

CLAAS MORGENROTH

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

Eric Hobsbawm: The age of Extremes

I

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

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

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

Die identitätslogische und anti-gesellschaftliche Variante des Gemeinschaftsbegriffs führt zurück auf den Beginn der modernen politischen Philosophie, genauer auf Hobbes' Versuch, die Gemeinschaft auszuschalten, um das freie Individuum in den Stand des Naturrechts zu setzen. Leander Scholz bringt diesen entscheidenden Einsatz der Politik der Gemeinschaft in seinem Beitrag *Der Tod der Gemeinschaft: Nietzsche und Hobbes* auf den Satz. »Ausgangspunkt und Zielpunkt der modernen Politik von Hobbes bis Marx ist nicht die Gemeinschaft als Gemeinschaft, sondern die Individualität des Individuums, die auch dann noch im Mittelpunkt steht, wenn es darum geht, das Denken der Gemeinschaft gegen diese Politik wieder ins Spiel zu bringen, mit dem Ziel, die Individualität des Individuums zu steigern.« Und: »In dieser Hinsicht kann man sagen, dass die moderne politische Philosophie im Anschluss an Hobbes nichts anderes getan hat, als den Tod der Gemeinschaft zu denken.« So vermeintlich entleert der Begriff der Gemeinschaft angesichts der Fülle seiner Verwendungen und -windungen also

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

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

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

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

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

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

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

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

II

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

III

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Literatur

- Anderson, Benedict (1991): *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London/New York: Verso.
- Arendt, Hannah (1993): *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*, hg. von Ursula Ludz mit einem Vorwort von Kurt Sontheimer, München/Zürich: Piper.
- Assmann, Aleida/Assmann, Jan (1990): »Das Gestein im Heute. Medien und soziales Gedächtnis«. In: *Medien und Kommunikation. Konstruktionen von Wirklichkeit. Studienbrief 5*, hg. vom Deutschen Institut für Fernstudien an der Universität Tübingen, Weinheim/Basel: Beltz, S. 41-82.
- Assmann, Jan (1999): *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, 5. Aufl., München: Beck.
- Badiou, Alain (1991): *D'un désastre obscur. Droit, Etat, Politique, La tour d'Aigues*: Editions des l'Aube.
- Bataille, Georges (2005): *Nietzsche und der Wille zur Chance. Atheologische Summe 3*, übersetzt von Gerd Bergfleh, Berlin: Matthes & Seitz.
- Bauman, Zygmunt (1999): *In Search of Politics*, Cambridge: Polity.
- Beck, Ulrich (1998): »Wie wird Demokratie im Zeitalter der Globalisierung möglich? – Eine Einleitung«, in: Ders. (Hg.): *Politik der Globalisierung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 7-66.
- Bedorf, Thomas/Röttgers, Kurt (2008): *Das Politische und die Politik (in Vorbereitung)*.
- Bell, Daniel (2004): »Communitarianism«. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/communitarianism/> [12.03.2008].
- Blanchot, Maurice (2007): *Die uneingestehbare Gemeinschaft*, übersetzt von Gerd Bergfleh, Berlin: Matthes & Seitz.
- Eisenstadt, Shmuel N. (2005): *Paradoxien der Demokratie. Die politische Theorie auf der Suche nach dem Politischen*, Frankfurt/M.: Humanities Online.
- Esposito, Roberto (2004): *Immunitas. Schutz und Negation des Lebens*, Berlin: diaphanes.
- Hardt, Michael/Negri, Antonio (2004): *Multitude. Krieg und Demokratie im Empire*, Frankfurt/M.: Campus.
- Hennis, Wilhelm (1971): »Ende der Politik? Zur Krisis der Politik in der Neuzeit«. *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*. 25. S. 509-526.

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

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