

Communitas – Immunitas – Bίος: Roberto Espositos Politik der Gemeinschaft

ROBIN CELIKATES

I. Einleitung

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

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

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

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

2 Die Diagnose findet sich schon in Esposito 1988.

II.1. **Communitas**

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

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

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

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

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

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

II.2. Immunitas

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

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

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

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

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

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

-
- 5 Die neuzeitliche Idee des Subjekts lässt sich dabei Esposito zufolge als Versuch der Immunisierung des Individuums gegen die Gefahr der Gemeinschaft verstehen.
 - 6 In Auseinandersetzung mit Walter Benjamin, Simone Weil, René Girard, Niklas Luhmann, der politischen Theologie und der philosophischen Anthropologie versucht Esposito dann zu belegen, welche Risiken die Strategie eines Einschlusses der auszuschließenden Gefahr mit sich bringt.
 - 7 Vgl. Esposito 2002a: 11: »Auf das immer diffusere Risiko des Gemeinsamen antwortet die immer kompaktere Abwehr des Immunen.«
 - 8 Alain Brossat (2003) spricht deshalb von einer immunitären Demokratie. In der liberalen Demokratie kommt den negativen Freiheitsrechten die Aufgabe der Immunisierung der Personen, ihrer Körper und Meinungen zu. Sie sollen diese gewissermaßen vor dem Risiko des Gemeinsamen, der Gemeinschaft schützen (vgl. auch Esposito 2002a: 33, 65ff.). Zugleich kommt es in der Moderne zur Ausbildung eines biopolitischen Parallelprogramms des Ausschlusses, das die Immunität der Gemeinschaft garantieren soll, die schließlich die Bedingung der Möglichkeit der wechselseitigen Immunisierung ihrer Mitglieder darstellt.

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

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

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

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

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

II.3. Bios

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- 14 Die beiden anderen Diskurse fassen Biopolitik als Politik des Menschen, d.h. der Bedingungen menschlichen Lebens bzw. verstehen die Natur als Basis, Gegenstand und normative Richtschnur von Politik.
- 15 An anderer Stelle heißt es: »O la biopolitica produce soggettività o produce morte. O rende soggetto il proprio oggetto o lo oggettiva definitivamente. O è politica della vita o sulla vita« (Esposito 2004a: 25).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

III. Politik oder Dekonstruktion der Gemeinschaft?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Literatur

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

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

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