

Ralf Rother

DAS POLITISCHE DER DEKONSTRUKTION

Heideggers Entpolitisierung der Politeia
bei Levinas, Blanchot, Nancy und Derrida

[transcript] Edition Moderne Postmoderne

Ralf Rother
Das Politische der Dekonstruktion

Edition Moderne Postmoderne

Ralf Rother (Dr. phil.), geb. 1960 in Berlin, ist Philosoph und Soziologe und lebt als freier Schriftsteller in Wien. Er forscht und publiziert v.a. zur Dekonstruktion der Politischen Philosophie unter besonderer Berücksichtigung der Autoren Martin Heidegger, Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy und Giorgio Agamben.

RALF ROTHER

Das Politische der Dekonstruktion

Heideggers Entpolitisierung der Politeia

bei Levinas, Blanchot, Nancy und Derrida

[transcript]

Ich danke Juergen Brenner, Karl Bruckschwaiger, Maria Dabringer, Werner Hamacher, (†) Herbert Hofer, Walter Pamminger, Elisabeth Schäfer und Stefan Schmarsow.



Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Philosophie.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell. (Lizenztext:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>)

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2020 im transcript Verlag, Bielefeld

© Ralf Rother

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-4790-7

PDF-ISBN 978-3-8394-4790-1

<https://doi.org/10.14361/9783839447901>

Buchreihen-ISSN: 2702-900X

Buchreihen-eISSN: 2702-9018

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

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

Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter www.transcript-verlag.de/vorschau-download

Inhalt

Einleitung | 9

Das größte Übel | 9

„The political philosophy is dead“/not dead | 13

Liberalismus ↔ Kommunitarismus | 16

Das hobbesche Pluriversum oder die Globalität | 17

Zwei Kriegszustände | 21

Die See, jenseits der Grenzen | 27

Heideggers Mitsein | 30

Martin Heidegger | 37

Die Diskussion um Heidegger | 37

Die Geworfenheit des Daseins | 45

Die Rektoratsrede und der Trotz des Fragens | 47

Das Wesen der *Polis* ist nicht politisch | 55

Das grundlose Wohnen | 62

Die unbewohnte Literatur | 72

Emmanuel Levinas | 77

Heideggers Aberglaube | 77

Der Ort im Anderen | 79

Das Exil als Bleibe | 84

Die Öffnung des Politischen | 88

Levinas und Kant | 91

Maurice Blanchot | 99

Das Recht und die Pflicht | 99

Blanchot und Bataille | 101

Das Prinzip des Ungenügens | 103

Die Stellvertretung | 106

Der Tod des Souveräns | 110

Hegel, Kojève und Bataille | 113

Blanchot liest Duras | 120

Jean-Luc Nancy | 127

Der Entzug des Politischen | 127

Vom Mitsein zum Mit | 138

Bataille und Blanchot | 145

Von den Knoten des Politischen hin zur Demokratie | 152

Die Totenmasken der Stadt | 155

Jacques Derrida | 167

Dasein als Mitsein? | 167

Die Politik der Entpolitisierung | 181

Agambens Differenzen mit Derrida | 189

Leere der Souveränität \neq Autoimmunität | 204

Die Autoimmunität | 210

Die kommende Demokratie | 220

Die unbedingte Gastfreundschaft | 226

Das Zusammenleben | 231

Literaturhinweise | 249

Die Geschichte philosophischer Texte über die Gemeinschaft in den 1980er Jahren verdiente, mit großer Genauigkeit geschrieben zu werden, denn sie erhellt – mit anderen, doch mehr als andere – eine tiefgreifende Bewegung des Denkens in Europa zu jener Zeit: eine Bewegung, von der wir noch immer getragen werden, obgleich in einem recht veränderten Kontext, in dem das Motiv der Gemeinschaft, anstatt ans Licht zu kommen, im Dunkel zu versinken scheint (vor allem im Moment, da ich diese Zeilen schreibe: Mitte Oktober 2001).

Jean-Luc Nancy: Die herausgeforderte Gemeinschaft

Lévinas sagt irgendwo, dass das Subjekt ein Gastgeber sei, der das Unendliche jenseits seiner Aufnahmefähigkeit zu empfangen habe. Das heißt, dass ich da empfangen oder empfangen muss, wo ich nicht empfangen kann, da, wo das Eintreffen des anderen mir lästig ist, wo mein Haus zu klein für ihn erscheint: Der andere wird Unordnung in mein Haus bringen, und ich kann nicht vorhersehen, ob er sich hier, in meiner Stadt, in meinem Staat, in meiner Nation, gut benehmen wird. Die Ankunft des Ankömmlings wird also nur da ein Ereignis sein, wo ich nicht in der Lage bin, ihn zu empfangen – oder vielmehr empfangen ich ihn nur und gerade da, wo ich nicht dazu in der Lage bin. Die Ankunft des Ankömmlings ist das absolut Andere, das über mich hereinbricht.

Jacques Derrida: Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen

Wir sind nicht wir, vielmehr dem Ohne-Wir in seinem Ohne-Sein ausgesetzt, dem Ohne-Mitsein überlassen und deshalb Komplizen eines nicht zu begrenzenden Unzusammen [par ensemble] und Komplizen aus ihm.

Werner Hamacher: D'avec: mutations, mutismes chez Jean-Luc Nancy

Einleitung

DAS GRÖßTE ÜBEL

Die klassische Staatszwecklehre beschäftigte sich mit der Natur und den Formen menschlichen Zusammenlebens und den daraus resultierenden Machtverhältnissen. Als ein Ausgangspunkt dieser Lehre (z.B. bei Platon, Aristoteles und Augustinus) wurde die Notwendigkeit des menschlichen Zusammenlebens angesehen, da der einzelne Mensch an und für sich nicht als überlebensfähig betrachtet wurde. Aus dieser menschlichen Notwendigkeit des Zusammenlebens sollten sich soziale Beziehungen, Gewalt- und Verteilungsverhältnisse, Differenzierungen und Abhängigkeiten herausbilden, um sich als eine Architektur (Gründung und Bau der *Polis*) sowie Verfassung der Stadt und schließlich eines Staates zu manifestieren. Sokrates formulierte dazu in Platons Buch *Politeia*: „Die Entstehung [...] des Staates ist meiner Meinung nach darauf zurückzuführen, dass der einzelne sich nicht selbst genug ist, sondern vieler Helfer bedarf.“¹

Aristoteles ging in seiner Schrift *Politik* noch einen Schritt weiter und betrachtete die menschliche Notwendigkeit in Gemeinschaft zu leben nicht nur von der praktischen Seite. Seiner Auffassung nach, ist das gemeinschaftliche Zusammensein des Menschen auch „natürlich“ gegeben. Im ersten Buch der Schrift *Politik* heißt es, dass der Staat zu den von Natur aus bestehenden Dingen gehört, wie auch der Mensch als ein „staatsbezogenes Lebewesen“,² als ein *zoon politikón*, ein politisches Tier, verstanden werden muss.

Die klassische Staatszwecklehre ging davon aus, dass die drei Stände – der Lehrstand, der Wehrstand und der Nährstand, wie sie bei Platon³ zu finden sind – in ihrem Zusammenwirken ein Standhalten des menschlichen Zusammenlebens innerhalb einer verbindlichen und zu Rechtsformen verpflichtenden Ver-

1 Platon 1988, 369b. Ähnlich wie Apelt übersetzte Schleiermacher: „Es entsteht also, sprach ich [Sokrates; Anm.d.V.], eine Stadt, wie ich glaube, weil jeder einzelne von uns sich selbst nicht genügt, sondern vieler bedarf.“ Platon 1986a, 369b.

2 Aristoteles 2003, 1253a 1.

3 Vgl. Platon 1988, 431d-435b.

fassung ermöglichen. In dieser Ausbildung sozialer, aber auch architektonischer Bindungen, Strukturen und Unterschiede wurden Verfahren, Regeln, Methoden, Gesetze und Formen gesucht und entwickelt, um die Gewalt jeder und jedes Einzelnen und die Macht kollektiver Strukturen einzuhegen, zu ordnen, zu zählen, zu hemmen und in kontrollierte Bahnen zu lenken. In den Untersuchungen der klassischen Staatszwecklehre finden sich Abhandlungen zu Fragen der Verfassung und der Gesetze, zum Zweck des Gemeinwesens und des Staates, zur Beschaffenheit und zur Größe des Staatsterritoriums, zur Lage und zur Architektur der Stadt, zu den Strukturen des öffentlichen und privaten Raumes, zum Verhältnis des Individuums zur Ehe, Familie und zum Staat, des Weiteren zur Kindererziehung, zur Körper- und Musikerziehung sowie zum quantitativen wie qualitativen Verhältnis zwischen den Bürgern und Bürgerinnen zum einen und den Fremden zum anderen. Vor allem setzten sich die Untersuchungen mit der Frage auseinander, welche der verschiedenen Regierungsformen – Monarchie, Tyrannei, Aristokratie, Oligarchie, Demokratie, Ochlokratie – als die vernünftigste Staatsform in Betracht kommen kann. Als das größte Übel wurde von der klassischen Staatsphilosophie die Tyrannei angesehen, oder wie Aristoteles schrieb: „[...] kein Freier erträgt freiwillig eine derartige Herrschaft“⁴ wie die Tyrannei sie darstellt.

In der neuzeitlichen Staatsphilosophie (z.B. bei Hobbes, Spinoza, Kant und Hegel) übernahm hingegen der Naturzustand die Funktion des größten Übels, aus dem die Menschen schon längst, und vermutlich schon von Beginn der Menschheit an, entwachsen waren, der aber dennoch abzuwehren blieb. Der Naturzustand galt als jene hypothetische und dennoch notwendige Vorstufe menschlichen Zusammenlebens, in der der Mensch sich, frei von jeder Form von Gemeinschaft und normativen Regeln und Gesetzen, im Kriegszustand mit Anderen in seiner nahen Umgebung befand. Hobbes spricht im Buch *Leviathan* von „einem Krieg eines jeden gegen jeden“.⁵ Diese neuzeitliche Konzeption des Staates war mehr als eine Volte, die gegen Aristoteles ausgeführt wurde. Diese Staatskonzeption stand der aristotelischen Auffassung vom Staat als einem natürlichen Ding diametral entgegen. Bei Hobbes heißt es: „Die *Natur* [...] wird durch die *Kunst* des Menschen [...] nachgeahmt [...]. [...] durch Kunst wird jener große *Leviathan* geschaffen, genannt *Gemeinwesen* oder *Staat*, auf lateinisch *civitas* [...].“⁶

4 Aristoteles 2003, 1295a 20.

5 Hobbes 1976, S. 96.

6 Hobbes 1976, S. 5 (Hervorhebungen im Original).

In den Staatskonzeptionen der neuzeitlichen Philosophie wurde dem nicht-natürlichen und künstlich geschaffenen Staat angesichts dieser für möglich gehaltenen Urgewalt des Natur- und Kriegszustandes entweder der Zweck zugesprochen, für Frieden, Schutz und Sicherheit zu sorgen, oder die Aufgabe zuerkannt, die äußere Freiheit der Menschen in einer moralischen bzw. sittlichen Rechts- und Koexistenzordnung innerhalb eines Staatsraumes zu garantieren. Die Kunst und Technik des Politischen, die Staatskunst, wurde zu einer Avantgarde, die gegen die Natur des Menschen, gegen den „ungezähmten“ Menschen geführt wurde.

Während die klassische Staatszwecklehre den Menschen als verletzlich und bedürftig betrachtete, ihn als ein Wesen beschrieb, das sich in notwendiger Weise mit Anderen zusammen in eine geordnete und gefestigte Gemeinschaft begeben musste, so sah die neuzeitliche Staatsphilosophie die Gemeinschaft der sich zusammengeschlossenen Menschen von den Egoisten ihrer einzelnen Mitglieder bedroht. In diesem Sinne war auch der Gegenbegriff zu einer neuzeitlichen Staatsphilosophie nicht mehr die schlechte, gewalttätige und eigennützige Herrschaft der Tyrannei, sondern die Anarchie in ihren unterschiedlichsten Facetten, die als Kriminalität, Vagabundentum, Pöbel,⁷ Widerstand, Bürgerkrieg oder als Revolutionsgewalt die bestehende Rechtsordnung regressiv, destruktiv oder degenerierend in einen ihr unterstellten Naturzustand zurückführt. Hobbes führte eine gewisse „*Tyrannophobie*“⁸ in seiner Aufzählung der inneren Krankheiten an, die den Staat befallen können und schrieb: „Was die Rebellion gegen die Monarchie im besonderen betrifft, so ist eine ihrer häufigsten Ursachen die Lektüre der politischen und historischen Schriften der alten Griechen und Römer [...]. Die Lektüre dieser Bücher, meine ich, brachte die Menschen dazu, ihre Könige zu töten, weil die griechischen und römischen Schriftsteller in ihren Büchern und Abhandlungen über Politik dies zu einer rechtmäßigen und lobenswerten Handlung für jedermann machten, vorausgesetzt, er nenne ihn vor der Tat einen Tyrannen.“⁹

Während relevante Autoren der Antike den Tyrannenmörder oftmals als ein Pendant zum Tyrannen und als einen Befreier des Vaterlandes betrachteten, ent-

7 In dem Buch *Hegels Pöbel* beschäftigte sich Ruda mit dem Problem des Pöbels bei Hegel, das er insbesondere in seinem Buch *Grundlinien der Philosophie des Rechts* beschrieb. Der Pöbel ist jener unvermeidliche Bevölkerungsanteil im Staat, der ein „Recht ohne Recht“ für sich beansprucht und sich durch seine „Empörung“ gegen den Staat von diesem entbindet. Vgl. Ruda 2011, S. 114.

8 Hobbes 1976, S. 250 (Hervorhebungen im Original).

9 Hobbes 1976, S. 249.

wickelten sich ab der italienischen Frührenaissance eine differenzierte Systematik und Juridifizierung des Widerstands gegen die Tyrannei. In Folge konfessioneller Bürgerkriege gerieten die Fragen zum Tyrannenmord und zum Widerstandsrecht unweigerlich in den Sog polemischer Debatten. So führte Hobbes diese Entwicklungen darauf zurück, „dass im Gefolge des Humanismus zu viele Texte der antiken Politikliteratur gelesen“¹⁰ wurden. Bodin stellte schon zuvor „die Liebe zum Vaterland über die zum Vater“.¹¹ Und Tocqueville warnte später sodann nicht nur vor einer Tyrannei des Einzelnen, sondern auch vor einer „ungezügelt[n] Machtausübung durch die Mehrheit“.¹²

Den Akt des Königs- oder Tyrannenmords, den Hobbes noch in einer Metaphorik der Krankheit beschrieb, bettete Kant später innerhalb der *Metaphysik der Sitten* in eine Diskussion des Rechts ein: „Wider das gesetzgebende Oberhaupt des Staats gibt es also keinen rechtmäßigen Widerstand des Volks; denn nur durch Unterwerfung unter seinen allgemein-gesetzgebenden Willen ist ein rechtlicher Zustand möglich; also kein Recht des Aufstandes (seditio), noch weniger des Aufruhrs (rebellio), am allerwenigsten gegen ihn, als einzelne Person (Monarch), unter dem Vorwande des Mißbrauchs seiner Gewalt (tyrannis), Vergreifung an seiner Person, ja an seinem Leben (monarchomachismus sub specie tyrannicidii).“¹³

Bereits 200 Jahre vor Kant machte Bodin geltend, dass „es unter keinen Umständen weder dem einzelnen Untertan noch der Gesamtheit der Untertanen erlaubt [ist], irgend etwas auf irgendeine Weise gegen Ansehen oder Leben des Königs zu unternehmen, selbst wenn er Grausamkeiten aller Art begangen hat. Denn der Untertan kann gegenüber seinem Fürsten nicht den Rechtsweg einschlagen, weil Macht und Befehlsgewalt vom Fürsten ausgehen. Der Fürst kann nicht nur die Vollmacht der Magistrate widerrufen. Schon seine bloße Anwesenheit beendet jegliche anderen übertragene Jurisdiktionsgewalt. [...] Darum sage ich, daß der Untertan niemals etwas gegen seinen souveränen Fürsten unternehmen darf, so böse und grausam er als Tyrann auch sein mag.“¹⁴

10 Münkler, Straßenberger 2016, S. 272. Münkler und Straßenberger wiesen in ihrer kurzen Betrachtung über den Tyrannenmord und das Widerstandsrecht auf eine polemische und argumentationsreiche Diskussion hin. Vgl. Münkler, Straßenberger 2016, S. 268ff.

11 Münkler, Straßenberger 2016, S. 272.

12 Münkler, Straßenberger 2016, S. 272.

13 Kant 1993a, S. 439.

14 Bodin 2011, S. 58.

Die nachklassische Staatsphilosophie war aus Prinzip widerstandsfeindlich, da sie jedes Aufbegehren gegen die politische, juristische und ökonomische Herrschaft als eine Zerstörung der mühsam geschaffenen, allgemeinen Ordnung von Recht und Sicherheit ansah. Jede Revolution, jeder Aufstand, jede Rebellion gegen die herrschende Rechtsnorm und gegen die faktisch existierende Regierung wurde als eine Revolte, als ein Gewaltakt gegen die Prinzipien der allgemeinen Gesetzgebung und der notwendigen politischen Souveränität betrachtet. Aufstände und Revolutionen galten faktisch wie juristisch als illegal, da es weder Gesetze zur Aufhebung der Gesetzgebung gab, noch ein Recht (quasi als ein Naturrecht), das das Recht als solches aufhob.¹⁵ Der Gegensatz von guter und schlechter Herrschaft der klassischen Staatsphilosophie wurde in neuzeitlichen staatsphilosophischen Abhandlungen der Opposition von Rechtsordnung und Anarchie bzw. rechtlosem Naturzustand untergeordnet.¹⁶ Die Tyrannei hingegen wurde – im Gegensatz zur Anarchie – als das kleinere Übel angesehen. Ein Rückfall in die Anarchie eines hypothetisch angenommenen, rechtlosen und somit gewaltsamen Naturzustands wurde für möglich befunden. Dadurch konnte die Interpretation der Tyrannei als eine Form des politischen Übels vernachlässigt und relativiert werden.

„THE POLITICAL PHILOSOPHY IS DEAD“/NOT DEAD

Ab der Mitte des 19. bis Anfang des 20. Jahrhunderts wurde der Staat zusehends als ein Instrument politischer Ideen und Bewegungen betrachtet. Zuweilen wurde der Staat auch als völlig überflüssig und unheilvoll oder als ein nur vorübergehendes Phänomen angesehen. Hierzu gehörten marxistische und faschistische Bewegungen, um nur zwei widerstrebende Extreme innerhalb einer Vielzahl anderer Bewegungen zu benennen, die ein Ende des Staates in Betracht zogen. In einer frühen Auseinandersetzung mit Hegels Rechtsphilosophie diagnostizierte Marx, „daß in der wahren Demokratie *der politische Staat untergehe*“.¹⁷ Der

15 Zu dieser Problematik und in Bezug auf die Rezeption der Französischen Revolution innerhalb der deutschen Philosophie, besonders bei Kant und Hegel vgl. Comay 2011, insbesondere S. 35ff.

16 Vgl. Kersting 1997, S. 483. Zum Widerstandsrecht bei Kant vgl. Höffe 2001, S. 24f.

17 Ausführlicher lautet das Zitat: „In der Demokratie ist der Staat als Besondres nur Besondres, als Allgemeines das wirkliche Allgemeine, d.h. keine Bestimmtheit im Unterschied zu dem andern Inhalt. Die neueren Franzosen haben dies so aufgefaßt, daß in der wahren Demokratie *der politische Staat untergehe*. Dies ist insofern rich-

Staatsrechtler Schmitt wies 1933 auf die Bedeutung der Bewegung innerhalb der politischen Ordnung des Nationalsozialismus hin. Die Bewegung der Partei bzw. die nationalsozialistische Volksbewegung sollte zusammen mit dem Staat einen Herrschaftsdualismus bilden.¹⁸ Zu diesen sich gewaltvoll durchsetzenden Tendenzen, die die politische Bedeutung des Staates relativierten oder sogar in Abrede stellten, kam hinzu, dass durch eine Dominanz szientistischer und ökonomischer Vorstellungen sowie durch die Entwicklung einer metaphysikfeindlichen Einstellung des Positivismus, die Moralphilosophie und die normative Politische Philosophie in Bedrängnis gerieten. Ab den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts konstatierte die Politische Philosophie retrospektiv ihr Ende, bestenfalls attestierte sie sich selbst eine tiefsitzende Krise, die bereits Mitte des 19. Jahrhunderts ihren Anfang nahm.¹⁹ Häufig zitiert, berühmt und berüchtigt, ist Lasletts Formel aus dem Jahr 1956: „[F]or the moment, anyway, political philosophy is dead [...] the winter has set in for the political philosopher“.²⁰

Die Äußerung Dahls aus dem Jahr 1958 geht in die gleiche Richtung: „In the English-speaking world, where so many of the interesting political problems have been solved (at least superficially), political theory is dead. In the Communist countries it is imprisoned. Elsewhere it is moribund. In the West, this is the age of textual criticism and historical analysis, when the student of political theory makes his way by rediscovering some deservedly obscure text or reinterpreting a familiar one. Political theory (like literary criticism) is reduced to living off capital – other people’s capital at that.“²¹ Und Strauss schloss sich dem Befund in gewisser Weise an und sprach 1959 davon, dass die Politische Philosophie nicht mehr existiert. Strauss schrieb: „We hardly exaggerate when we say that today political philosophy does not exist anymore, except as matter for burial, i.e. for historical research, or else as a theme of weak and unconvincing protestations.“²²

tig, als er qua politischer Staat, als Verfassung, nicht mehr für das Ganze gilt. [...] In der Demokratie hat der *abstrakte* Staat aufgehört, das herrschende Moment zu sein.“ Marx 1978, S. 232 (Hervorhebungen im Original).

18 Vgl. Schmitt 1933. In der Schrift *Staat, Bewegung, Volk* versuchte Schmitt nicht nur die Politik des Nationalsozialismus zu legitimieren, sondern beschrieb die rechtsetzende Politik und den politischen Dezisionismus als einen dynamischen Prozess der Bewegung. Vgl. auch Dreier 2001, S. 40ff.

19 Vgl. Kersting 1997, S. 11ff.

20 Laslett 1956, S. VII.

21 Dahl 1958, S. 89.

22 Strauss 1959, S. 17.

Zumindest mit dem Erscheinen der *Theorie der Gerechtigkeit* von Rawls im Jahr 1971 verstummte die Rede vom Niedergang der politischen Theorie und Philosophie.²³ Mittlerweile, vierzig Jahre nach Rawls' „Wiederbelebung“ derselben, scheint die gegenwärtige Politische Philosophie nicht nur aus ihrer Krise herausgefunden zu haben, sondern hat zudem neue Wege beschritten und pluralistische, multi-/transkulturelle, genderorientierte, konsenspolitische, agonistische, post-politische, liberalistische, kommunitaristische, strukturalistische, systemtheoretische, diskursethische, netzwerktheoretische, postkoloniale und globalpolitische Konzeptionen bzw. Analysen des Politischen hervorgebracht. Hierzu gehören neben den Schriften von Rawls unter anderem die Untersuchungen von Agamben, Badiou, Beck, Bourdieu, Buchanan, Butler, Derrida, Dworkin, Foucault, Frazer, Habermas, Höffe, Kersting, Laclau, Lefort, Luhmann, Mouffe, Nancy, Nozick, Ranciere, Rorty, Spivak, Taylor, Walzer und Young. Jedoch ist bei der Betrachtung der neueren Entwicklungen zu konstatieren, dass es der Politischen Philosophie bzw. der Philosophie des Politischen nicht mehr um Staatsentwürfe oder um Entwürfe der politischen Souveränität geht. Es geht nicht mehr um staatspolitische Grundlegungen, Begründungen oder Erläuterungen. Sofern von Nancy abgesehen wird, sind die Entwicklungen in der politischen Theorie weit davon entfernt, nach dem ontologischen Status des Politischen bzw. nach dem des menschlichen Zusammenlebens zu fragen. Hingegen geht es in den Untersuchungen um Macht- und Legitimitätsstrukturen, Geschlechterverhältnisse, Menschenrechtsfragen, Identitätsprozesse, Politiken der Performanz oder Globalisierungsstrategien und -entwicklungen. In der Hinsicht kann man der Auffassung zustimmen, dass der Politischen Philosophie trotz aller Wiederbelebung der Gegenstand abhandengekommen ist: Die politische Verfassung wie die Begründung der politischen Verfassung ist für eine Politische Philosophie kein Thema mehr. Oder anders gesagt: Die Frage nach der Begründung einer politischen Verfassung wird nicht mehr formuliert. D.h. die Frage nach dem Seinsmodus von Politik, ob natürlich oder künstlich, wird nicht mehr gestellt. Es gibt keine Frage nach dem Sein des Politischen mehr. Zumindest lässt sich beobachten, dass die verschiedenen politischen Theorien keinen gemeinsamen Gegenstand und unterschiedliche Intentionen haben sowie mit stark voneinander abweichenden Methoden arbeiten.²⁴

23 Zur Instrumentalisierung der Todesmetapher und zum Zustand der politischen Theorie nach 1945 vgl. Schaal 2002, S. 503ff.

24 Vgl. Brodocz, Schaal 2002, S. 9f.

LIBERALISMUS ⇔ KOMMUNITARISMUS

Mit seinem Buch *Metaphysik der Sitten* legte Kant im Jahr 1797 eine Rechtsphilosophie vor, die für die weitere Entwicklung der Politischen Philosophie ab den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts bestimmend wurde. Zu den Motiven und Ideen, die Kant vorgab, gehörten das Völkerrecht, der Friedensbegriff, das Weltbürgertum, die Autonomie des Menschen, die Menschenrechte und die Priorität des Rechts. Der Liberalismus von Rawls,²⁵ Nozick,²⁶ Buchanan²⁷ und Dworkin²⁸ knüpfte mit einer Rekonstruktion normativer Voraussetzungen und kategorialer Grundlagen an die Rechtsmetaphysik Kants an und setzte sich mit positivistischen und utilitaristischen Einflüssen in der Politischen Philosophie auseinander. Ausgehend von Kant, formulierte der Liberalismus seine Auseinandersetzung mit dem Wohlfahrtsutilitarismus und kritisierte einen an Aristoteles oder an Hegel anknüpfenden Kommunitarismus, der die Priorität des Rechts aufzubrechen versuchte und die politische Anschauung, die Konzeption der *Polis* und das politische Handeln wieder auf Fundamente des Guten und auf eine Tradition von Tugenden zu gründen hoffte. Der Rechtsuniversalismus, der an Kants individueller Autonomie anknüpfte, sah sich hingegen nicht durch kultur-, traditions- und gemeinschaftsgebundene Grenzen beschränkt.

Der Kommunitarismus (z.B. bei MacIntyre,²⁹ Walzer,³⁰ Taylor³¹) verwarf den Kontraktualismus des philosophischen Liberalismus und dessen Lehre vom Gesellschaftsvertrag. Er ging stattdessen von einer hermeneutischen Aneignung des Anerkannten und von den in einer Gemeinschaft herausgebildeten kulturellen und sittlichen Lebensformen aus. Universelle Werte und Wertorientierungen wurden kritisiert. Im Gegenzug wurden Strukturen der Erziehung und der Freundschaft herausgearbeitet. Die individuelle Autonomie als Grundlage einer gesellschaftlichen, politischen und rechtlichen Verfassung mittels freiwilliger Assoziation wurde vom Kommunitarismus als Selbstbestimmungswahn eines leeren Selbst abgelehnt. Im Gegensatz dazu betrachteten der Kommunitarismus die partikuläre gesellschaftliche Zugehörigkeit als Ausgangspunkt, um zum einen eine Sozialpolitik des kollektiven Guten bzw. des gesellschaftlichen Guts zu

25 Rawls 1979.

26 Nozick 1976.

27 Buchanan 1984.

28 Dworkin 1984.

29 MacIntyre 1987.

30 Walzer 1992.

31 Taylor 1996.

stärken und zum anderen den Menschen als ein Wesen in seiner Sozialität zu begreifen. Während der an Kant orientierte Liberalismus seinen Ausgangspunkt in der ursprünglichen und jedem Menschen als Recht zustehenden Freiheit verortete, ging der Kommunitarismus von einem anfänglichen und ethischen Gemeinwesen aus, in dem sich der Mensch immer schon befand. Der individuellen Autonomie des Liberalismus setzte der Kommunitarismus ein Konzept des ethisch parteiischen Selbst in Form einer sozialen Einbettung und gesellschaftlichen Konstitution des Menschen entgegen: ein Selbst, das unabhängig von seiner Gemeinschaftsidentität (Gruppe, Kultur, Gesellschaft, Sozialität, Staat, Tradition, Geschlechtszugehörigkeit, sexueller Orientierung usw.), einer identitätsbildenden Zugehörigkeit, unverständlich bleibt.

Der autonomen Freiheit des Menschen, aus deren Prinzip sich eine liberale Ethik und deren Recht und Politik bildete, stellte der Kommunitarismus eine ontologische Priorität der Gemeinschaft gegenüber. Mit dieser Gegenüberstellung zielte er auf eine Kritik der liberalen und universellen Personen- und Freiheitsvorstellungen ab. Damit stellte er die allgemeinen Grund- und Freiheitsrechte, die politischen und gesellschaftlichen Legitimitätsprozeduren, die Begründungen institutionalisierter Politik und Gesellschaft in Abrede, die auf Prinzipien der Gerechtigkeit und einer Verpflichtung des Staates zu weltanschaulicher und religiöser Unparteilichkeit aufbauen und die den Staat für neutral gegenüber individuellen Vorstellungen halten.

DAS HOBBESSCHE PLURIVERSUM ODER DIE GLOBALITÄT

In Anschluss an Hobbes formulierte Schmitt Anfang der 1930er Jahre in dem Buch *Der Begriff des Politischen* die These, dass die „politische Welt ein Pluriversum und kein Universum“³² ist. Solange es einen Staat gibt, solange wird es mehrere Staaten geben, denn in der politischen Welt herrscht, so Schmitt, ein Pluralismus. Die Idee eines Weltstaats war für ihn ein ganz und gar absurdes Konstrukt. Den Weltstaat als eine machbare Utopie anzustreben, hielt er für eine „unehrliche Fiktion“.³³ Der Weltstaat stand dem, was Schmitt unter dem Politischen verstand, diametral entgegen. Nach Schmitt kann es etwas Politisches, kann es Politik, kann es einen Staat – und sei es ein Weltstaat – nur geben, wenn es ein Gegenüber, ein Anderes, etwas Separates gibt.

32 Schmitt 1987a, S. 54.

33 Schmitt 1987a, S. 54.

Die Welt des Politischen muss in sich geteilt sein, muss in mehrere Staaten zerfallen sein, damit es überhaupt so etwas wie das Politische geben kann. Erst durch das Andere, das voneinander Getrennte, erst durch die Teilung der Welt, erhält die jeweilige politische Einheit ihre Form und ihre Identität. So gibt es stets mehr als einen Staat, mehr als ein Volk, mehr als eine Nation. Es gibt Staaten, die getrennt durch ihre Grenzen Seite an Seite liegen, und Staaten, die durch die See voneinander entfernt liegen. Schmitt ging in Auseinandersetzung mit dem Politischen stets vom Vorhandensein des Anderen aus, was für ihn auf eine mögliche Existenz des Feindes hinauslief. Politik braucht, so Schmitt, diese Differenz, diesen Konflikt, diese Spannung: Politik wird durch die Spannung der Differenz bestimmt. Politik ist das Ziehen von Grenzlinien. Eine politische Einheit braucht nach Schmitt diese potenzielle Feindschaft, die aber immer auch eine reale Potenzialität des Feindes bedeutet, die der politischen Einheit eine Gestalt gibt. Ohne eine Feindschaft wäre die Welt keine politische Welt. Nur weil es diese reale Möglichkeit des Feindes gibt, gibt es mit der Unterscheidung zwischen Freund und Feind die Ausdifferenzierung von verschiedenen politischen und damit auch territorialen Einheiten. Die politische Welt braucht in diesem Sinne den Konflikt und die Gegnerschaft. Nur die Feindschaft bedingt den Zusammenschluss zu einer politischen Gemeinsamkeit, nur sie erzeugt diese Zusammengehörigkeit, sowie die daraus resultierenden Formierungen, Differenzierungen und Normierungen. Im Zusammenhang mit dem politisch notwendigen Feind zitierte Schmitt wiederholt einen Vers von Däubler, der da lautet: „Der Feind ist unsre eigne Frage als Gestalt.“³⁴

Für Schmitt war es unmöglich sich vorzustellen, dass sich eine politische Einheit über die ganze Erde ausdehnt, um sich als ein Weltstaat zu realisieren. Der Grund dafür war eine politische Annahme, die sich bei ihm aus dem Begriff des Menschseins, also aus dem Anthropologischen ergab: „Menschheit ist kein politischer Begriff, ihm entspricht auch keine politische Einheit oder Gemeinschaft und kein *Status*.“³⁵ In gewisser Weise muss das, was die Menschheit ist bzw. sein könnte oder sein sollte, negiert sein, es muss zersplittert, zerteilt und zerschlagen sein, damit es zum Politischen, zu politischen Gestaltungen und Ausformungen kommen kann. Das heißt, solange es Menschen gibt, muss sich die Menschheit in unterschiedliche Gemeinschaften, sei es in „verschiedene Völker, Religionen, Klassen und andere Menschengruppen der Erde“³⁶ aufteilen. Für Schmitt bedeutete das, dass es den Menschen nur in politischen Strukturen und

34 Schmitt 1987b, S. 90.

35 Schmitt 1987a, S. 55 (Hervorhebungen im Original).

36 Schmitt 1987a, S. 54.

Verfassungen, nur als ein Gemeinschaftswesen gibt, wenn das Gemeinsame des Menschen keine verbindliche Form, etwa die einer Weltgemeinschaft, annimmt.

Zwar räumte Schmitt ein, dass ein imperialer Zustand denkbar wäre, der alle Menschengruppen der Erde in sich eint und zugleich einen Bürgerkrieg zwischen den Gruppen verhindert, dennoch ließe sich diese Einheit der Menschheit, so Schmitt, nicht als eine politische Einheit auffassen. Mit dem Eintritt in eine feindlose Gesellschaft würde der Gesellschaft nicht nur der Feind, sondern auch der Freund abhandenkommen. In diesem Zustand jenseits von Freund und Feind „gibt es nur noch politikreine Weltanschauung, Kultur, Zivilisation, Wirtschaft, Moral, Recht, Kunst, Unterhaltung usw., aber weder Politik noch Staat“.³⁷

An der Idee vom Pluriversum – die besagt, dass das Politische an eine staatliche Einheit inmitten anderer Staaten gebunden ist – hielt die Politische Philosophie nicht nur bis zum Erscheinen der staatsrechtlichen Schriften Schmitts fest, mittels derer er jede Lücke innerhalb und außerhalb des institutionalisierten und normierten Staates zu identifizieren versuchte, um dort die Politik der Dezision ausfindig zu machen. Vielmehr kam Kersting noch 1997, also fast siebzig Jahre später, zu dem Befund, dass sich in dieser Hinsicht in der Welt der Politischen Philosophie nichts bewegt hat und schrieb: „Die politische Welt zwischen den Staaten ist ein Stiefkind der zeitgenössischen politischen Philosophie. Die ethischen Probleme der internationalen Beziehungen finden nicht die gebührende Aufmerksamkeit der Philosophen. Die Politische Philosophie ist an das Paradigma des Nationalstaates gefesselt [...]. Sie betrachtet die Welt der Staaten als ein hobbesches Pluriversum, als einen Ozean, auf dem die einzelnen Staaten wie Inseln schwimmen, rechtlich-moralisch unverbunden und keinem übergeordneten Gesetz unterworfen, und denkt nicht daran, diesen hobbeschen Ozean trockenzulegen und die prinzipienbegründete kosmopolitische Rechtsordnung sichtbar zu machen [...]“.³⁸ Und Höffe kam zum Schluss: „Von Hobbes über Locke und Rousseau bis Hegel, in gewisser Weise auch Marx, und im 20. Jahrhundert von Kelsen über Hart bis John Rawls, auch Dworkin und Habermas, befassen sich die Haupttexte fast ausschließlich mit der Rechtsordnung eines Einzelstaates.“³⁹

Trotz Rawls Erneuerung der Politischen Philosophie seit den 1970er Jahren lag deren Schwerpunkt entweder auf dem Verhältnis zwischen den einzelnen Individuen und der Gemeinschaft oder auf der Beziehung bzw. dem Konflikt zwi-

37 Schmitt 1987a, S. 54.

38 Kersting 1997, S. 67.

39 Höffe 2001, S. 29.

schen den Freiheitsrechten und dem Sozialstaat.⁴⁰ Philosophische Untersuchungen zu den politischen Beziehungen und Konflikten zwischen den Staaten, den transnationalen Institutionen, zu überstaatlichen Einrichtungen und nichtstaatlichen Organisationen und Netzwerken sind hingegen bis heute nur im beschränkten Ausmaß vorhanden und entwickelten sich erst im Zuge politischer Institutionalisierungen.⁴¹ Insbesondere sind Bewegungen, Aufenthalte, Migrationen, Staatenlosigkeiten und Exilierungen im Spalt zwischen den Staaten und innerhalb der Staaten weitgehend unbeachtet geblieben. Eine der wenigen Ausnahmen ist in dieser Hinsicht Arendt, die in ihrem schon 1951 erschienenen Buch *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (*The Origins of Totalitarianism*) im Kapitel *Der Niedergang des Nationalstaates und das Ende der Menschenrechte* auf „die neueste Menschengruppe der neueren Geschichte“,⁴² auf die Staatenlosen zu sprechen kam. Untersuchungen zu diesem Themenkomplex wurden zumeist einer politik- bzw. sozial- und kulturwissenschaftlichen Betrachtung überlassen.⁴³

40 Vgl. Kersting 1997, S. 58ff, Höffe 2001, S. 132ff.

41 Vgl. Kersting, Chwaszcza 1998, Broszies, Hahn 2010.

42 Arendt 2013, S. 578. Nach Arendts Abhandlungen zur „Nation der Minderheiten“, beschrieb sie die Staatenlosen, Heimatlosen, Flüchtlinge und *displaced persons*. Im Verlauf des Ersten Weltkriegs vertrieb jeder einzelne Staat Teile seiner eigenen Bevölkerung über die Grenzen des Territoriums, die sich zu den endlosen Flüchtlingszügen der Staatenlosen zusammenfanden. Während die offizielle Politik im Anschluss an den Ersten Weltkrieg das Prinzip der nationalen Emanzipation und der Selbstbestimmung auf die sogenannten permanent anwesenden und nicht auf die zu assimilierenden Minderheiten innerhalb der Nationalstaaten ausdehnte und Minderheitenverträge als Rechtsschutzgarantien vereinbarte, tauchte mit den Staatenlosen eine Menschengruppe auf, die der Illusion staatlicher Rechtsschutzgarantien für abweichende Nationalitäten ein Ende bereitete. Arendt schrieb: „Wen immer die Ereignisse aus der alten Drei-Einigkeit von Volk-Territorium-Staat, auf der die Nation geruht hatte, herausgeschlagen hatten, blieb heimat- und staatenlos; wer immer einmal die Rechte, die in der Staatsbürgerschaft garantiert waren, verloren hatte, blieb rechtlos.“ Arendt 2013, S. 560.

43 Höffe erwähnte in seinen Ausführungen zur Globalisierung die „Schicksalsgemeinschaft“, eine „Gemeinschaft von Not und Leid“, zu der er Flüchtlings- und Wanderbewegungen, mit religiösem, politischem, ökonomischem oder ökologischem Hintergrund zählte. Höffe 1999, S. 20.

ZWEI KRIEGSZUSTÄNDE

Vorausgesetzt, die vorangegangene Diagnose zum Zustand der Politischen Philosophie trifft zu, so ist nicht nur deren begrenztes und eingeschränktes Interesse am Politischen festzuhalten, durch das sie sich auf die Institution bzw. auf den Komplex „Staat“ bzw. auf eine bestimmte *Community* festlegt, sondern auch das Insistieren auf der Annahme einer ursprünglichen Teilung der Welt, die politische Formen erzeugt und zugleich Feindschaften mit sich bringt. Dergestalt ist die Welt der Politischen Philosophie eine Welt, die in disparate Teile zerfallen ist und neuerlich in solche zerfallen wird; Teile, die jeweils originäre Gemeinschaften bilden werden. Während diejenigen, die am Kommunitarismus orientiert sind, in ihrer Betrachtung des Politischen das Individuum in die Gemeinschaft integrieren und dieser unterordnen, stellt der Liberalismus in seinen Ausführungen die Individualität des Einzelnen innerhalb der Gemeinschaft heraus. Der Einzelne ist jedoch hier wie da innerweltlich und binnenweltlich in intersubjektive, kommunale, aber dennoch separate Lebenswelten eingebettet.

Das heißt, beide Ansätze haben, trotz der unterschiedlichen Herangehensweisen, die das politische Feld beschreiben, ein Problem mit dem Anderen, mit dem Dritten, mit denjenigen, die nicht zur eigenen Gemeinschaft oder zu keiner Gemeinschaft gehören. So stehen der originären Gemeinschaft, dem ursprünglichen Mitsein mit Anderen, wiederum Andere gegenüber, die der Gemeinschaft fremd sind. Das gemeinschaftliche Zusammenleben mit Anderen ist schon von Grund auf von den fremden Anderen separiert: eine Separation, die nicht nur die Unterscheidung zwischen Freund und Feind ermöglicht, sondern auch den Gemeinschaften eine Gestalt gibt. Mit dieser Unterscheidung entstehen gleichzeitig auch Grenzen, territoriale Besetzungen, symbolische Ordnungen und Markierungen. In diesem Sinne reicht das Interesse der Politischen Philosophie nur bis an die Staatsgrenzen oder an die Grenze der eigenen Gemeinschaft oder an die der *Community* bzw. an die Grenzen der gesellschaftlichen Gruppe. Die Vernunft der Philosophie, und sei es nur die Vernunft der Politischen Philosophie, ist staatspolitisch bzw. auf Gruppenidentitäten und *communities* beschränkt. Nozick formulierte diese Position zugespitzt. Der Gemeinschaftssinn, verstanden als menschliche Notwendigkeit und als Vernunftakt, sich mit anderen Menschen zusammenzuschließen, bestimmt sich in Form und Struktur einer „Schutzorganisation“.⁴⁴

44 Vgl. Nozick 1976, S. 61. Unter den Begriff „Schutzorganisation“ verstand Nozick, indem er sich auf Locke bezog, eine Vereinigung von Menschen, die ihre Mitglieder

Auch wenn Einrichtungen, Organisationen, Institutionen, Vereinbarungen, Beziehungen, Netzwerke und Hybriditäten zwischen den Staaten und jenseits staatlicher Strukturen bestehen, verhartet die Politische Philosophie in ihrer Selbstbeschränkung, obwohl politik-, sozial- und literaturwissenschaftliche Untersuchungen (z.B. Beck,⁴⁵ Bhabha,⁴⁶ Sassen⁴⁷) die politischen, sozialen und ökonomischen Entwicklungen eher dahingehend einschätzen, dass sich die Strukturen einer globalen Ordnung verdichten, die früher oder später an die Stelle einer Politik der Staaten treten werden. Sofern man diesen Beobachtungen und Analysen Glauben schenken möchte, werden sich die Staaten in eine Weltgesellschaft auflösen, die sich ihre Rechtsformen noch suchen muss. Weitergehende Einschätzungen laufen jedoch darauf hinaus, dass sich im Zuge einer Globalisierung von Staat und Recht nicht nur die Differenzen zwischen den Staaten, sondern auch die Rechtsdifferenzen zwischen der Landordnung und dem Seerecht auflösen werden. Darüber hinaus könnten, innerhalb einer solchen globalen Rechtsordnung, Phänomene und Konstrukte, die zu Zeiten der Landordnung mit der „freien See“ in Verbindung gebracht wurden, immer und überall auftauchen. In diesem Sinne würde eine Weltwerdung des Politischen nicht die Einkapselung einer Einheit besagen, in der jedes Außerhalb zur Innenwelt gehört, sondern die Durchdringung von Recht und Ausnahme und die Vermischung des Politischen mit dem Unpolitischen.⁴⁸

Beide Thesen, jene von der Weltwerdung des normativ Politischen wie jene von der Partikularität des Politischen, schließen sich zwar aus, aber dennoch gehören beide zur Idee des Politischen, zu deren Vernunft und deren politisch-territorialer Verräumlichung. Kant gab hierzu zu bedenken, dass die „Idee vom Völkerrecht“, die Vernunftidee, sich zu Völkern zusammenzuschließen, nicht mit einer „positiven Idee von einer Weltrepublik“ kompatibel ist: „Für Staaten, im Verhältnisse untereinander, kann es nach der Vernunft keine andere Art geben, aus dem gesetzlosen Zustande, der lauter Krieg enthält, herauszukommen, als daß sie, ebenso wie einzelne Menschen, ihre wilde (gesetzlose) Freiheit aufgeben, sich zu öffentlichen Zwangsgesetzen bequemen, und so einen, freilich immer wachsenden *Völkerstaat* (civitas gentium), der zuletzt alle Völker der Erde befassen würde, bilden. Da sie dieses aber nach ihrer Idee vom Völkerrecht

schützt und Entschädigungen für Rechtsverletzungen fordert, auch wenn dieser Minimalstaat noch kein Staat mit einem Gewaltmonopol darstellt.

45 Beck 2007.

46 Bhabha 2000.

47 Sassen 2008.

48 Zu diesen Problemen vgl. auch Heller-Roazen 2010.

durchaus nicht wollen, mithin, was in thesis richtig ist, in hypothesi verwerfen, so kann an die Stelle der positiven Idee *einer Weltrepublik* (wenn nicht alles verloren werden soll) nur das *negative* Surrogat eines den Krieg abwehrenden *Bundes*, den Strom der rechtscheuenden, feindseligen Neigung aufhalten, doch mit beständiger Gefahr ihres Aufbruchs (*Furor impius intus – fremit horridus ore cruento. Virgil*).⁴⁹

Unter der Bedingung, dass die politische Welt von Beginn an in disparate Teile zerfallen ist, lässt sich das Ideal des Staates und dessen Normativität nicht ohne Weiteres in eine Weltrechtsordnung bzw. in einen Weltstaat übertragen.⁵⁰ Es ist fraglich, ob eine Globalisierung des Politischen in Form einer Transzendierung (Vergrößerung, Verschiebung, Übertragung) des Staates gelingen kann, die dann Weltrechtsordnung, Weltrepublik bzw. Weltstaat hieße, wenn es kein Gegenüber, keinen weiteren Staat gäbe. Schmitt legte für diesen Fall nahe, dass in einem solchen Zustand jenseits des Staates, in seiner globalisierten, trans- oder supranationalen Form, nur der Kriegszustand im Inneren vorherrschen kann. Für den Fall also, dass es zu einem Weltstaat kommt, prognostizierte Schmitt einen Bürgerkrieg,⁵¹ der ausbricht, sobald die Souveränität des Staates, die zwischen Freund und Feind unterscheidet, zerbricht.

Nach Hobbes findet die Gesellschaft ihre Form, sobald vereinzelte Individuen einen Gesellschaftsvertrag miteinander abschließen: D.h., die Menschen finden zu einer politischen Verfassung, sobald der einzelne Mensch, der den anderen Menschen ein „Wolf“⁵² ist, sein Wolfsein gemeinsam mit seinesgleichen

49 Kant 1993b, S. 212f (Hervorhebungen im Original).

50 Dieser Aspekt bleibt auch dann relevant, wenn die Frage außer Acht bleibt, ob es mit der normativen Realisierung des Staates zu einer Auflösung von Ungleichheiten und einer Hemmung von Gewalt kommt. Dies sind Axiome, auf deren Grundlage sich ein Staat legitimiert.

51 Vgl. Schmitt 1987a, S. 54.

52 Hobbes notierte, mit einer Anspielung an ein Vers von Plautus („*lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit*“, aus der Komödie *Asinaria*, 495, II.IV, vgl. Plautus 2008) in der Widmung seines Buches *De Cive*: „Nun sind aber beide Sätze wahr: Der Mensch ist ein Gott für den Menschen und der Mensch ist ein Wolf für den Menschen; jener, wenn man die Bürger untereinander, dieser, wenn man die Staaten untereinander vergleicht. Ergo, der Mensch ist ein Gott für den Menschen, wenn man die Bürger untereinander vergleicht.“ Hobbes 1977, S. 59. Hier ist es notwendig, zwei Anmerkungen anzufügen: 1. Hobbes betonte in seinem Buch *Leviathan*, dass ein Krieg (im Naturzustand wie zu anderen Zeiten) „nicht nur in Schlachten oder Kampfhandlungen“ besteht, sondern vor allem auch in der Be-

per Vertragsschluss aufgibt. Allerdings räumte Hobbes ein, dass es diesen Naturzustand, in dem sich die Menschen wie in einem permanenten Kriegszustand – alle gegen alle – befanden, vermutlich niemals gab. Dennoch war dieser Vertragsschluss, der in einem hypothetischen Naturzustand getroffen wurde, für Hobbes notwendig, um ihn als einen Akt der Rechtsetzung zu beschreiben. Denn der Akt des Vertragsschlusses musste für Hobbes selbstständig getätigt und in Freiheit abgeschlossen sein,⁵³ auch wenn dieser Akt aus Angst erfolgte und in „Todesfurcht“⁵⁴ geschah. Hobbes hob hervor, dass die Furcht auch jene „Leidenschaft [ist], die die Menschen am wenigsten die Gesetze übertreten läßt [...]. Ja, sie ist – einige edelmütige Menschen ausgenommen – die einzige Kraft, die die Menschen zu ihrer Einhaltung bringt, wenn ein Vorteil oder Vergnügen durch Gesetzesübertretung in Aussicht steht.“⁵⁵

Bis heute folgt die Politische Philosophie Hobbes, sofern es darum geht, das Politische, das Zusammensein und Miteinandersein, als etwas Regionales und Partikulares zu bestimmen. Er setzt zwei unterschiedliche Figuren des politischen Beginns voraus: 1. die Figur des Freundes (in diesem Sinne: der Nächste und der Nachbar) als den gleichgesinnten und furchtsamen Vertragspartner, der trotz des Vertrages ein Konkurrent bleibt, vor dem man achtsam bleibt. Auch als Vertragspartner bleibt der Andere ein Fremder, ein unter Vertrag genommener „Wolf“. 2. die Figur des Feindes, des Anderen als gestaltgebender Feind, der nicht am Vertrag teilhat. Nach Hobbes ist es unabdingbar, dass das Politische aus einer Separation hervorgeht und in einen Partikularismus der politischen Welt mündet.

reitschaft zum Kampf. Hobbes 1976, S. 96. Erst mit einem Vertragsabschluss, der Kampfhandlungen verhindern und ausschließen soll, gibt es so etwas wie einen Frieden. Zuvor gibt es keinen Frieden, der so genannt werden kann. Auch wenn es Hobbes darauf ankam, dass der Mensch mit Vertragsabschluss sein Wolfsein aufgibt, so liegt in dieser Bestimmung die Schwierigkeit den Krieg und das Wolfsein mittels Vertrag und durch die Gründung eines Staates einzuhegen. Auf das Dilemma hat Schmitt wiederholt hingewiesen. Vgl. Schmitt 1982, S. 51f. 2. In seinem letzten Seminar *La bête et le souverain (Das Tier und der Souverän)* untersuchte Derrida das politische Bestiarium, in dem der Wolf bzw. der Wolfsmensch eine bedeutende Figur des Politischen darstellt. Vgl. Derrida 2015. Vor allem sei darauf hingewiesen, dass sich für Hobbes gerade dann das Wolfssein des Menschen zeigt, wenn es um die Beziehung zwischen den Staaten geht.

53 Vgl. Hobbes 1976, S. 99.

54 Hobbes 1976, S. 98.

55 Hobbes 1976, S. 228.

Auch wenn nun dieser hobbesche Vertrag in Freiheit und Selbstständigkeit getroffen wird, so wies Schmitt darauf hin, den Feind als ein notwendiges, aber dennoch gestaltgebendes Element zu betrachten. Das Politische ist derart von seiner eigenen Gestalt bestimmt und von ihr abhängig, dass das Politische nicht nur auf seine Grenzen und Begrenzungen fixiert ist, sondern immer auch auf den Anderen achtet, ihn unter Beobachtung stellt und ins Visier nimmt. Dieser Fremde ist ein Feind, so Schmitt, der in seiner Existenz eine Bedrohung darstellt und dem Politischen damit seine Gestalt gibt. Schmitt bezeichnete den Feind als Frage, die das Politische in Frage stellt und gleichzeitig dem Politischen eine Gestalt gibt. Das Politische braucht den Anderen, braucht den Feind und ein heterogenes und antagonistisches Feld, das separiert ist, auch wenn der Feind eine existenzielle Bedrohung darstellt. In diesem Sinne existiert die politische Einheit oder sie existiert nicht. Schmitt meinte dazu, „[d]aß der *Staat* eine Einheit ist, und zwar die maßgebende Einheit, beruht auf seinem politischen Charakter.“⁵⁶

Das Politische – in der Tradition von Hobbes und Schmitt – braucht diesen Konflikt mit demjenigen, der den Vertrag nicht eingeht, der entweder keinen Vertrag oder einen anderen Vertrag eingegangen ist. Das Politische benötigt den Anderen als Feind, der dem Politischen eine Gestalt gibt und dieses damit definiert. Diese Bedrohung durch den Feind steht nicht nur für die Möglichkeit der Existenzberaubung des Politischen, sie ist gleichzeitig auch das gestaltende Prinzip für deren Existenz. Das Politische braucht den existenziellen Zweikampf. Diese originäre Teilung des politischen Feldes ist notwendig, damit es politische Formen von Gemeinschaften, Gesellschaften oder Staaten überhaupt geben kann und damit diese sich entwickeln können. Die Gemeinschaft ist dieser Gefahr des existenziellen Abgrunds, der permanenten Möglichkeit einer Vernichtung, der Instabilität ihrer Setzung und Gründung ausgesetzt. In diesem Sinne benötigt das Politische nicht nur den Naturzustand als einen ursprünglichen Kriegszustand, in dem jeder der Feind des Anderen ist. Das Politische braucht auch einen zweiten Kriegszustand, der sich in der Auseinandersetzung zwischen dem Staat und den inneren wie äußeren Feinden realisiert. Oder anders gesagt: Der Kriegszustand des Naturzustands wird nie in eine stabile Setzung überführt werden, sondern setzt sich fort und perpetuiert sich zu einem Gründungsakt, der permanent erneuert und wiederholt werden muss.

Eine derart definierte, aber zugleich gefährdete und instabile staats- und sicherheitspolitische Gemeinschaft scheint in der Überschreitung ihrer Staats- bzw. Gemeinschaftsgrenzen unweigerlich in einen hobbesianischen Kriegszustand zwischen den Staaten zu geraten. Das Politische ist zum Partikularismus

56 Schmitt 1987a, S. 44 (Hervorhebungen im Original).

separater Gemeinschaften bestimmt und damit eng verknüpft mit einer Separation und der Vorsicht gegenüber den Anderen, die immer auch Feinde sind bzw. stets solche sein können. Die Politische Philosophie hat sich in Bezug auf internationale, transnationale bzw. überstaatliche Strukturen und damit gegen jede Form von Kosmopolitismus ihren Skeptizismus bewahrt, da sie am Modell des Pluriversums festhält. Angesichts der Globalisierung und der Verschiebung des politischen Gewichts auf trans- und supranationale Institutionen, steht die Politische Philosophie jedoch vor großen Herausforderungen. Insbesondere die Bewegung des politischen Liberalismus, die zu den Institutionen des demokratischen Rechtsstaats historisch in enger Beziehung steht, muss auf die Entmachtung des Nationalstaates reagieren.

Kersting schrieb in diesem Zusammenhang: „Politik im Zeitalter der Globalisierung besitzt keine ausschließlich nationalstaatliche Gravitation mehr; das Nationalstaatsmodell kann daher kein allgemeingültiger demokratiepolitischer Kompaß sein. Aber diese Entmachtung des Nationalstaats kann durchaus eine demokratiepolitische Chance sein; kann sich doch jetzt der republikanische Demokratieotyp daranmachen, das Lokale und Regionale unterhalb der Nationalstaatlichkeitsebene zu besiedeln, zur Arena politischer Selbstbestimmung aufzubauen und als Solidaritätsraum integrationspolitisch zu nutzen. Während im Gegenzug die nationalstaatlich bewährten Formen der parlamentarischen und repräsentativen Demokratie für die Gestaltung der supranationalen und globalen Organisationsebenen vorbildlich sein können, so daß durch ineinander verzahnte und sich aufgipfelnde Verfahren demokratisch legitimierter Repräsentation ein dichtes legitimatorisches Netz über das ganze Ordnungsmodell geworfen werden könnte. Das wäre dann eine demokratische Weltrevolution.“⁵⁷

Es muss sich demnach zeigen, ob die demokratischen Institutionen bei den Umwälzungen mithalten können, ob das Modell des Nationalstaates tatsächlich am Ende ist, oder ob sich das politische System der westlichen Industriestaaten als das einzige Modell weltweit durchsetzen wird. Dabei ist zu berücksichtigen, dass es zu einer Ausweitung und Globalisierung der politischen Konflikte kommen kann. Im Zusammenhang mit dieser politischen Überschreitung, d.h. sofern die Demokratie ihre territorialen und nationalstaatlichen Fesseln ablegt, muss sie sich jedoch mit einer ihr innewohnenden Amphibolie auseinandersetzen, auf die Agamben hinwies: „Schon bei einer oberflächlichen Betrachtung wird deutlich, daß diejenigen, die in der Gegenwart über Demokratie reden, diese einmal als

57 Kersting 2000, S. 210.

eine Verfassung des Gemeinwesens, ein anderes Mal als eine Regierungstechnik verstehen.“⁵⁸

DIE SEE, JENSEITS DER GRENZEN

An Land grenzt jeder Staat – jede politische Einheit, jede Verfassung – an einen anderen Staat. Es gibt kein politisches Niemandsland, wenn von der unbewohnbaren Territorialzone Antarktis abgesehen wird. Dabei kann eingeräumt werden, dass nicht in jedem Fall der Verlauf der Grenzziehung zwischen den einzelnen Ländern einvernehmlich geregelt ist. Auch können sich die Grenzverläufe immer wieder verschieben, und es können dabei Konstellationen auftreten, in denen unterschiedliche Gebietsansprüche auf ein und dasselbe Territorium erhoben werden. Jedoch gibt es an Land keine politischen Leerräume zwischen den Staaten, auch wenn zwischen einzelnen Staaten zuweilen demilitarisierte Zonen existieren.

Hingegen ist die See frei. Das Völkerrecht unterscheidet in der Rechtsentwicklung bis heute zwischen den souveränen Staatsgebieten und der Hohen See innerhalb einer Skala hierarchisierter Abstufungen: 1. Stufe: Das Staatsgebiet mit seinen Gewässern, zu denen innere Gewässer, Archipelgewässer und das Küstenmeer des Staates gehören. 2. Stufe: Die Nichtstaatsgebiete mit küstenstaatlichen Hoheitsbefugnissen. Dabei wird zwischen einer Anschlusszone, einer ausschließlichen Wirtschaftszone und dem Festlandsockel unterschieden. 3. Stufe: Die Nichtstaatsgebiete ohne küstenstaatliche Hoheitsbefugnisse, die sogenannten globalen Staatengemeinschaftsräume. Hierbei wird zwischen der Hohen See und dem Meeresboden differenziert.⁵⁹

Den Staaten ist es verwehrt, die Hohe See bzw. Teile von ihr einer staatlichen Souveränität zu unterstellen. Die See steht allen Staaten zu, auch den Binnenstaaten. In diesem Sinne gilt die Freiheit der Schifffahrt und der Fischerei, die Freiheit des Überflugs und der Verlegung von Kabeln und Rohrleitungen, die Freiheit zur Errichtung künstlicher Inseln und jene, wissenschaftlichem Forschen nachzugehen.

Die See trennt politische Einheiten, auch weit voneinander entfernte. Ozeane trennen Landmassen voneinander, wobei weite Teile dieser Ozeane fast nie befahren werden. Die See ist das freie Zwischen, das Zwischen zwischen den staatlichen Monstern, die Hobbes Leviathane nannte. Die See ist unbesetzt und unbe-

58 Agamben 2012, S. 9.

59 Vgl. Vereinte Nationen 1998.

setzbar. Im Unterschied zur See, kann an Land von einem erdbezogenen Recht gesprochen werden. An diesem erdbezogenen Begriff des Rechts knüpfte Schmitt in seinem Buch *Der Nomos der Erde* an und diagnostizierte zugleich dessen Untergang. Schon im Vorwort des Buches formulierte Schmitt: „Die bisherige, europa-zentrische Ordnung des Völkerrechts geht heute unter. Mit ihr versinkt der alte Nomos der Erde.“⁶⁰

Auf der See gibt es eine andere Ordnung als auf dem Land. Dort gibt es weder Zäune noch Grenzen. Es gibt weder eine Ordnung noch eine Ortung im politisch-juristischen Sinne. Auf Hoher See ist eine Einheit von Recht und Raum obsolet. Dort gilt kein Gesetz, kein Recht auf Aneignung von Besitz und Eigentum. Auch wenn es natürliche und technische Orientierungspunkte auf der See gibt, so hat sich dennoch – historisch gesehen – keine politische Besitznahme stabilisieren können.

Sofern die drei Raumsphären – das Land, die See und die dritte Sphäre des Weltraums – vergleichbar sind, steht die See dem Weltraum rechtlich gesehen „näher“, als dem politisch-juristisch besetzten Land.

An Land sind Besitzrechte geregelt und es bestehen bestimmbare Grenzziehungen. Jenseits dieser Landordnung reichen diese nur bis zur Reling der jeweiligen Schiffe und damit bis zur Rechtsordnung desjenigen Landes, unter dessen Flagge ein Schiff fährt. Mittlerweile haben sich jedoch für die Hohe See Modifikationen bezüglich einer Integration ins Völkerrecht ergeben. Angelpunkte werden dabei in Zukunft die folgenden sein: die Ausbeutung der Meeresbodenschätze, das Leerfischen der Meere, die Müllstrudel in den Ozeanen, die moderne Piraterie, der Terrorismus und die Migration, für die z.B. die EU die Grenzschutzbehörde *Frontex* eingerichtet hat. Absehbar ist, dass es zum einen zu einer Angleichung der Seerechte an die Landrechte kommen wird. Zum anderen findet eine erweiterte Juridifikation der See durch transnationale Einrichtungen wie die UN, beispielsweise durch die UNCLOS (*United Nations Convention on the Law of the Sea*), statt. Beide Entwicklungen bilden in ihrer Synchronität Graubereiche des Rechts aus, wie das Beispiel der Grenzschutzbehörde *Frontex* und jenes des israelischen Militäreinsatzes am 31. Mai 2010 gegen das unter türkischer Flagge fahrende und blockadebrechende Schiff *Mavi Marmara* im Mittelmeer vor dem Gazastreifen zeigen.⁶¹

60 Schmitt 1988, S. 6.

61 In Bezug auf *Frontex* sei hier auf die Push-Back-Aktionen außerhalb der 12-Meilen-Zone hingewiesen. Vgl. Pro Asyl 2014. Zum Vorfall rund um das Schiff *Mavi Marmara* vgl. UN News 2010.

Die Idee der Stadt als *Polis*, Verfassung oder Republik hängt mit der See und insbesondere mit dem Zugang zur See zusammen. Hier zeigen sich die Ambivalenz und gleichzeitig die Bedeutsamkeit der Beziehung zwischen Stadt und See. Platons Bücher der *Politeia* beginnen mit Sokrates' Weg entlang der zerstörten „Langen Mauer“ der alten Festungsanlage Athens.⁶² Sein Weg führt vom Hafen Piräus hoch zur Stadt Athen, deren Bewohner und Bewohnerinnen den Krieg gegen den Peloponnesischen Bund verloren haben. Athen verlor den Krieg auf See, in der Schlacht bei Aigospotamoi, nachdem Athens Gerichtsbarkeit ihre erfahrenen Seestrategen im Arginusenprozess hatte hinrichten lassen. Sokrates legte damals gegen das Verfahren Widerspruch ein.⁶³

Nicht allein der Zugang zum Wasser ist entscheidend. Auch die Lage der Stadt an der Küste entscheidet über die Dauer und den Fortbestand einer Stadt, wie auch Cicero bemerkte. Er gab im zweiten Buch seiner Schrift *De re publica* verschiedene Gründe an, warum eine Stadt, die von Dauer sein soll, nicht am Meer errichtet werden dürfe.⁶⁴ Zwei Gründe sind für ihn hervorzuheben: 1. Städte, die am Meer liegen, sind nicht nur vielen Gefahren, sondern vor allem unsichtbaren Gefahren ausgesetzt. Auf dem Festland kündigt sich das Herannahen von Feinden und anderen Gefahren immer an: durch Zeichen, Lärm, Unruhe oder andere Sichtbarkeiten. Hingegen kündigen sich Feinde, die von der See per Schiff kommen, weder an, noch lassen sich ihre Schiffe aus weiter Distanz von friedfertigen Schiffen unterscheiden. 2. Cicero betonte auch, dass Städte, die am Meer liegen, in besonderer Weise der Verderbnis und der Veränderlichkeit der Sitten und Gebräuche ausgesetzt sind. Mit den Waren, die die Seestädte in sich aufnehmen, kommen auch fremde Sprachen und fremde Lebensgewohnheiten ins Land. Nichts wird verschont, nichts bleibt von ihnen unberührt. Es sind der Luxus der Waren, die Sehnsüchte der Küsten- und Hafenbevölkerung wie auch die unvorhersehbaren Feinde der Meere, die die Hafenstädte offenen Wunden gleichen lässt. An diesen Annahmen und Feststellungen Ciceros scheint sich bis heute nichts geändert zu haben.

So lautet demnach eine Hypothese abendländischer Politik, dass es zumindest zwei politische Raumordnungen gibt: die Raumordnung des Landes und die der See. Diese Hypothese fand letztlich ihren Niederschlag in der Entwicklung der politischen Rechtsgeschichte. Sie wurde 1609 von Grotius in dem Buch *Mare Liberum (Von der Freiheit des Meeres)*⁶⁵ erstmals formuliert, blieb rechtsge-

62 Vgl. Platon 1988, 327a.

63 Vgl. Platon 1986b, 32a-c.

64 Vgl. Cicero 1979, II 3-4.

65 Vgl. Grotius 1919.

schichtlich bedeutsam und war letztlich auch Grundlage zur Einrichtung des *Internationalen Seegerichtshofs* im Jahr 1982. Schon 1950 betonte Schmitt, dass diese Unterscheidung von Land und See, und damit auch das europäische Völkerrecht, das bis dahin an die Beziehung zwischen Land und Recht geknüpft war, untergehen werden.⁶⁶

In der Tradition des politischen Denkens bewegen sich die politischen Einheiten und Verfassungen schwimmend im hobbesschen Ozean. Sie gleichen den trägen, aber dennoch wilden Säugern der See: urbane, jedoch maritime Monster. Schwimmend in der See und dennoch der See fremd wie zugehörig: Landtiere im Wasser. Innerhalb der Grenzen der Leviathane herrscht die jeweilige Gesetzgebung. Zwischen den Leviathanen gibt es die Diplomatie mit ihren Verträgen und Abkommen, aber auch den Krieg, oder eben die See. An Land liegen die Leviathane unmittelbar beisammen, auch wenn ihre Rechtssysteme divergierend zueinanderstehen. So befindet sich Recht an Recht und Territorium an Territorium. Die Häute der Leviathane reiben sich aneinander. Sobald das Meer sich jedoch zwischen sie schiebt, trennt die Leviathane eine gänzlich andere Raumordnung. Während an Land die Grenze jene Haut der Leviathane bildet, an der sie sich aneinander reiben, grenzen die an der See liegenden Leviathane mit ihrer Seeseite an einen unbesetzten, nicht zu besetzenden, an einen a-territorialen und unpolitischen Raum. Zur See hin grenzt die Grenze der Leviathane an einen Raum, der nicht ihresgleichen ist.

Die stete Ausdehnung globalisierter Rechtsstrukturen, die die See wie das Land erfassen, im Sinne einer Weltwerdung des Rechts, bringt auch Phänomene (wie rechtsfreie Räume, unregelmäßige Handlungsabläufe etc.) mit sich, die vormals nur die See betroffen hatten. Dabei nehmen Institutionen der Rechtssysteme im Zuge der Internationalisierung der Rechtsnormen z.B. das humanitäre Völkerrecht zunehmend als Bedrohung wahr und agieren selbst wie vormals Freibeuter und Rechtlose auf Hoher See. Das Rechtlose taucht somit durch die globale Ausdehnung der Rechtsstrukturen innerhalb derselben auf.

HEIDEGGERS MITSEIN

Noch einmal ist die Frage nach dem Politischen aufzuwerfen. Keinesfalls wurde sie oft genug gestellt. Keinesfalls kann sie oft genug gestellt werden. Gerade im Moment scheint die Frage nach dem Politischen zwischen einem „Ende des Politischen“ und einem erwarteten „Ereignis des Politischen“ zu oszillieren. Gerade

66 Vgl. Schmitt 1988, S. 6.

im Moment scheint der Begriff in seiner Bedeutung umzuschlagen. Als ein Begriff separater Rechtsgemeinschaften wird er aus den Regionen der Staatsrechtswissenschaften herausgebrochen und in einen noch unbestimmten Raum des Globalen hineingetragen.

Einerseits werden von der Politischen Philosophie die Fixierungen auf staatliche Instanzen als Versäumnisse eingeräumt und als Defizite ihrer historischen Entwicklung zur Korrektur in Betracht gezogen. Andererseits müssen Prämissen und Grundbegriffe der politischen Theorie – wie etwa die Begriffe *Politeia*, Staat, Nation, Grenze, Territorium, Volk, Identität, Souveränität – erneut verhandelt werden, da sie sich als unzureichend, gefährlich, falsch, widersprüchlich oder als unzeitgemäß erwiesen haben. Des Weiteren scheint es geradezu zu einer Renaissance alter politischer Konflikte, Muster und Begrifflichkeiten zu kommen, die auch einer Diskussion über eine nationale Interessenspolitik wieder Raum geben: Dabei werden die Radien der politischen, aber auch militärischen Brennpunkte einer Interessenspolitik nationaler, aber auch transnationaler Souveräne stetig vergrößert. Für Europa könnte ein Radius gezogen werden, wie ihn Münkler beschrieb: Ein Halbkreis, „der inzwischen in der Ukraine beginnt, sich über den Kaukasus sowie den Nahen und Mittleren Osten nach Ägypten erstreckt und von dort bis in den Maghreb reicht, wobei die Probleme des subsaharischen Afrikas zusätzlich noch dazukommen.“⁶⁷

Mit der Machtverschiebung im politischen Gefüge hat sich gezeigt, dass eine dem Staatsrechtsprinzip verpflichtete Politische Philosophie die supra- und transnationalen Phänomene, die im tradierten Bereich des Politischen auftauchen, nicht beschreiben bzw. nicht verstehen kann, obwohl diese nach dem Ersten Weltkrieg zunehmend an Einfluss und Wirkung gewannen. Diese Entwicklungen reichen vom Auftauchen der Staatenlosen nach dem Ersten Weltkrieg, die Arendt schon 1949⁶⁸ als „neuste Menschengruppe“⁶⁹ bezeichnete, der Entstehung des Völkerbunds bis hin zur Gründung der UNO, vom Scheitern einer europäischen, aber auch globalen Flüchtlingspolitik, dem wachsenden politischen Einfluss von NGOs und Netzwerken der Zivilgesellschaften, bis hin zu den internationalen IS-Milizen und einer netzwerkzentrierten Kriegführung mittels neuer Informationstechnologien, Drohnen und Roboter.

Dennoch ist das Problem der Politischen Philosophie nicht ein Problem der Beschreibung, der Wahrnehmung oder der analytischen Methodik. Agamben

67 Münkler 2014, S. 1.

68 Vgl. Arendt 2013, S. 629.

69 Arendt 2013, S. 578.

wies darauf hin, dass sich schon die antike Literatur mit einer „Amphibolie“,⁷⁰ mit einer Doppeldeutigkeit des politischen Grundbegriffs *Politeia* beschäftigen musste. Einmal stand der Begriff der *Politeia* für eine Verfassung einer Stadt oder eines Staates, ein anderes Mal für eine Technik des Regierens. Agamben fügte hinzu, dass diese Mehrdeutigkeit des Begriffs auch in der heutigen Zeit zwischen einer juristisch-politischen und einer regierungstechnischen Bedeutung changiert. Nicht allein aufgrund dieser politischen Amphibolie drängen wiederholt Protagonisten und Protagonistinnen der Politischen Philosophie auf eine Erneuerung derselben.⁷¹

Kontrovers zur traditionellen Politischen Philosophie wies Heidegger in seiner in den 1920er und 1930er Jahren ausgearbeiteten Daseinsanalytik auf einen anderen Zugang zum Politischen hin. In seinem Buch *Sein und Zeit* beschrieb er ein „Mitsein“,⁷² ein ursprüngliches Miteinandersein mit Anderen, das nicht mit der politischen Gemeinschaft zu verwechseln ist, die von der politischen Theorie oder von der Politischen Philosophie als ein Staat oder eine Gesellschaft definiert wird. Heidegger wählte zur Beschreibung des Mitseins einen phänomenologischen Zugang, um dieses in seiner existenzial-ontologischen Bedeutung zu erfassen. Als Mitsein skizzierte er das menschliche Dasein in seiner Welt, das nicht nur nicht allein ist, sondern Andere seiner Art noch neben sich hat, auch wenn diese nicht vorhanden oder zugegen sind und deshalb nicht wahrgenommen werden können. Prägnant formulierte Heidegger: „Auch das Alleinsein des Daseins ist Mitsein in der Welt.“⁷³

Heideggers Mitsein hat weder etwas mit einer politischen Gemeinschaft zu tun, zu der sich einzelne Individuen zusammengeschlossen haben, um gemeinsam als eine Schutzgemeinschaft zu bestehen, noch ist das Mitsein jene Eigenschaft der Mitglieder einer *Community*, die die Zusammengehörigkeit einer exklusiven kulturellen, religiösen oder politischen Gemeinschaft stiftet, auf der sich eine symbolische Sphäre ausbildet. Hingegen ist Heideggers Mitsein ein ursprünglich-existenzielles Dasein mit Anderen in der Welt. Oder wie es Heidegger auch ausdrückte: „Als Mitsein ‚ist‘ [...] das Dasein wesenhaft umwillen An-

70 Agamben 2012, S. 10.

71 Als Beispiel für eine Debatte um die notwendige Erneuerung der Politischen Philosophie können die Beiträge von Agamben, Badiou, Bensaïd, Brown, Nancy, Rancière, Ross und Žižek angesehen werden, die im Buch *Demokratie? Eine Debatte* publiziert wurden. Vgl. Agamben u.a. 2012.

72 Heidegger 1984, S. 117.

73 Heidegger 1984, S. 120.

derer.“⁷⁴ Das menschliche Dasein ist ursprünglich anderem Dasein aufgeschlossen und steht fürsorglich und verstehend mit ihnen in Beziehung. Diese existenzielle Notwendigkeit des Menschen, mit Anderen beisammen zu sein, hat jedoch weder etwas mit einem Zusammenschluss zu tun, um sich vor Anderen zu schützen oder Anderen zu helfen, noch leitet sich aus dem Mitsein eine Identität oder eine Eigenheit bzw. Eigenschaft des Kollektivs ab. Heidegger beschrieb das Mitsein vielmehr als in eine Struktur der Sorge und des Verstehens eingebettet, die die alltäglichen Beziehungen zu Anderen bestimmt.⁷⁵

Dennoch beschrieb Heidegger das Mitsein auch als ein Volk, das in seiner existenziellen Verfassung ein gemeinsames Sein zum Tode ist. In der Beschreibung vermied er den in der Politischen Philosophie tradierten juristischen Begriff „Verfassung“ und benutzte den raumbezogenen Begriff der „Grundverfassung“.⁷⁶ Mit Beginn des Nationalsozialismus, zur Zeit der *Rektorsrede*, bestimmte er das Mitsein sodann als ein Volk, das der Gefahr entschlossen stand-zuhalten hat.⁷⁷ Heidegger versuchte das Mitsein wiederholt in seiner existenziellen Not und Notwendigkeit darzustellen. In seiner *Parmenides*-Vorlesung warf er den Politikwissenschaften und der Politischen Philosophie sodann auch vor, Platons Begriff der *Politeia* völlig missverstanden⁷⁸ zu haben: Während die Politikwissenschaft das Politische nach Maßgabe eines anwesenden, präsenten und souveränen Selbstbewusstseins darstellte, zeigte Heidegger, dass die *Politeia* (Mitsein, Gemeinschaft) nichts Politisches ist, das den modernen Vorstellungen von einer politisch souveränen Staatsräson entspricht. In Heideggers Auslegung der *Politeia* ist das Mitsein depolitisiert, ist die Wahrheit des Politischen nichts Politisches. So rückten in Heideggers Betrachtungen zum Mitsein und der *Politeia* topologische Begriffe in den Vordergrund, wie etwa die Gründung, der Grund, der Ort, der Raum, der Halt, der Boden, die Welt usw. Dabei geht es also um eine Topologie, auf die sich das unpolitische Mitsein gründet. Mit seinen topologischen Auslegungen der *Politeia* versetzte Heidegger das Mitsein als Volk in einen riskanten und gewagten, aber kooperativen und performativen Akt der

74 Heidegger 1984, S. 223.

75 „Der Andere ist so zunächst in der besorgenden Fürsorge erschlossen.“ Heidegger 1984, S. 124.

76 Heidegger 1984, S. 382.

77 Vgl. Heidegger 1983a, S. 15.

78 Vgl. Heidegger 1992b, S. 135.

Gründung. Dort, wo es Mitsein gibt, gibt es auch den Aufbruch,⁷⁹ die „Zerklüftung“,⁸⁰ die Holzwege,⁸¹ den Feldweg⁸² und das Unterwegs-Sein.⁸³

Trotz Heideggers Verwicklungen mit dem Nationalsozialismus begann in Frankreich mit dem Ende des Zweiten Weltkriegs eine intensive Rezeption und Re-Lektüre seiner Schriften. Diese Re-Lektüre knüpfte dabei nicht nur an Schriften an, die Heidegger in den 1950er Jahre unter dem Titel *Vorträge und Aufsätze*⁸⁴ veröffentlichte, sondern beschäftigte sich insbesondere mit dessen politischem Engagement während des Nationalsozialismus, mit der Analyse des Mitseins, des Zusammenseins mit Anderen, des Wohnens und der Heimatlosigkeit des Menschen. Sie befasste sich aber auch mit der Depolitisierung der *Politeia*.⁸⁵ Diese Re-Lektüre Heideggers ging mit einer Rezeption anderer Autoren der deutschsprachigen phänomenologischen Philosophie (z.B. Husserl, Scheler und Jaspers) einher. Bestimmt wurde diese Auseinandersetzung in Frankreich einerseits durch existenzialistische, lebensweltliche und anthropologische Themen und die dazugehörigen Fragen nach der Leiblichkeit, der Intentionalität und dem Mitsein mit Anderen. Andererseits wurde der Subjekt-Begriff und der Begriff der Subjektivität diskutiert, wobei man an der heideggerschen Destruktion abendländischer Philosophie anknüpfte.⁸⁶

Ein weiterer Anlass dieser hier vorliegenden Untersuchung ist die Anmerkung Derridas, dass die Dekonstruktion keine „Ent-politisierung“⁸⁷ betreibt: Diese Bemerkung, zu der sich Derrida in seinem letzten abgehaltenen Seminar *Das Tier und der Souverän* veranlasst sah, mag auf den ersten Blick befremden, zu-

79 In der *Rektorsrede* heißt es: „Die Herrlichkeit aber und die Größe dieses Aufbruchs verstehen wir dann erst ganz, wenn wir [...].“ Heidegger 1983a, S. 19.

80 Vgl. Heidegger 1989, S. 278ff.

81 Vgl. Heidegger 1980.

82 Vgl. Heidegger 1986.

83 Vgl. Heidegger 1990.

84 Heidegger 1985a. Im Jahr 1958 erschien im Pariser Verlag Gallimard eine Übersetzung unter dem Titel *Essais et Conférences*, mit einem Vorwort von Beaufret. Vgl. Heidegger 1958.

85 Heideggers *Schwarze Hefte* waren zur Zeit dieser Re-Lektüre und Diskussionen in Frankreich noch unbekannt. Die ersten Hefte wurden von Trawny im Februar/März 2014 herausgegeben. Vgl. Heidegger 2014a, Heidegger 2014b und Heidegger 2014c. Hierzu sei auch auf Trawnys Kommentarband hingewiesen. Vgl. Trawny 2014.

86 Vgl. Waldenfels 1983.

87 Vgl. Derrida 2015, S. 119.

mal unter der Dekonstruktion eine ähnliche aporetische Bewegung verstanden wird, die Heidegger als die Aporie von Ereignis und Enteignis beschrieb: Und diese war es auch, die Heidegger dazu drängte, die *Politeia*, und damit das Mitsein, als ein depolitisches Zusammensein zu beschreiben. Außerdem soll in diesem Buch der Versuch unternommen werden, Derridas Interventionen zu verfolgen, die ihn dazu brachten, von einer Politisierung der Dekonstruktion zu sprechen. Welche Strategien entwickelte er, um von einer heideggerschen depolitisierten Destruktion des Seins zur politisierten Dekonstruktion zu gelangen? Dabei soll der Rezeption und Diskussion in Frankreich nachgegangen werden, die Heideggers These von der Depolitisierung des Seins zum Gegenstand hatten. Beispielhaft wurden für diese Untersuchung die Arbeiten von Levinas, Blanchot, Nancy und Derrida ausgewählt.

Mit Rücksicht auf die Einwände, die die Diskussion der *Politeia* hervorbrachte, lässt sich das Problem wahrscheinlich mittels der folgenden, sehr einfachen Frage zusammenfassen: Was heißt es, zusammenzuleben, wenn man nicht zusammenleben kann, sondern vielmehr zusammenleben muss?⁸⁸ Die Brisanz der Frage nach dem Zusammenleben stellt sich in radikaler Weise z.B. während des Krieges, nach einem Bürgerkrieg, in Diktaturen, im Zuge von Migrationsbewegungen und Flucht. Dies sind Umstände, in denen man nicht weiß, wie, wann und mit wem man zusammenlebt. Das Gebot, mit Anderen zusammenleben zu müssen, hat – wie sich erweisen wird – nichts mit der von Sokrates dem Menschen attestierten Notwendigkeit, in Gemeinschaften zu leben zu tun.

Die Vorgehensweisen, die die vier Autoren – Levinas, Blanchot, Nancy und Derrida – in der Auseinandersetzung mit Heideggers Mitsein anwandten, waren recht unterschiedlich. Levinas hielt an einer Entpolitisierung des Mitseins fest, radikalisierte die moralisch-ethischen Dimensionen zwischen den Menschen und setzte sich mit Kants Dilemma bezüglich der Unvereinbarkeit von Völkerrecht und Weltstaat auseinander. Blanchot knüpfte nicht nur an Levinas' Ethik an, sondern auch an Batailles Destruktion der politischen Souveränität, um eine Gemeinschaft zu denken, die weder eine Form oder eine Verfassung besitzt, weder von Dauer noch souverän ist, oder eine gründende oder begründende Souveränität voraussetzt. Nancys Beschäftigung mit dem Mitsein beschreibt eine Wende, die von einer Dekonstruktion der Souveränität und einem Entzug des Politischen ausgeht und zu einer globalen Wucherung des Mitseins gelangt, die einer Repolitisierung und Demokratisierung des Mitseins zuträglich ist, jenseits der politischen Begrifflichkeit von Subjekt und Bürgertum. Derridas Interventionen zu einer Repolitisierung der *Politeia* verliefen über Reflexionen, die sich der

88 Vgl. Derrida 2003a, S. 27.

Gerechtigkeit, Gastfreundschaft, Vergebung, Verantwortung, absoluten Andersheit und Trauer widmeten.⁸⁹ Er beharrte darauf, dass das heideggerische Dasein nicht mit dem Mitsein zu identifizieren ist. Wenn dem so ist, und Derrida misstraute stets den Begrifflichkeiten und dem Vokabular des Politischen (und somit der Freundschaft, der Brüderlichkeit und der Gemeinschaft), wie wäre dann die Dekonstruktion als eine Repolitisierung des Politischen zu verstehen? Derrida sprach von einer kommenden Demokratie, von einer neuen Internationale, von der Zukunft einer anderen Politik, die im Kommen bleibt.

Während die traditionelle Politik mit all ihren nationalen, internationalen, transnationalen und supranationalen Einrichtungen als eine Bewegung der Entpolitisierung aufgefasst werden kann, der es darum geht, Formen der Ausgrenzung, Trennung, Entmischung und des Ausschlusses zu suchen, so geht es einer Dekonstruktion des Politischen um das Unmögliche, d.h. um eine Repolitisierung, die sich der Frage annimmt: Wie ist ein Zusammenleben derjenigen möglich, die nicht zusammengehören, ob als ein Zusammenleben von Menschen mit unterschiedlicher Herkunft, oder als ein Zusammenleben von Menschen, die sich feind sind oder waren?

89 Vgl. Weber 2013a.

Martin Heidegger

DIE DISKUSSION UM HEIDEGGER

Warum Heidegger? Welche Bedeutung können Heideggers philosophische Überlegungen heute noch haben, insbesondere für die Politische Philosophie, nach all den aufgedeckten Beziehungen, die er zum Nationalsozialismus unterhielt? Das Buch folgt hier explizit der Hypothese, dass Heideggers Denken – trotz, aber auch gerade wegen dieser unverzeihbaren Verwicklungen – Anlass bietet, grundlegende Fragen der Politischen Philosophie aufzugreifen und es für künftige Diskussionen zum Politischen fruchtbar zu machen. Weiters wird die vorliegende Untersuchung zeigen, dass vornehmlich Heideggers Überlegungen zur Destruktion des Politischen wichtige Impulse beinhalteten, die die Rezeption ab den 1990er Jahren in Frankreich aufnahm. Zu den Hauptakteuren dieser Rezeption gehörten Levinas, Blanchot, Nancy und Derrida, die Heideggers Entpolitisierung des Mitseins diskutierten, um Chancen und Möglichkeiten eines Zusammenlebens mit Anderen, Fremden und Feinden auszuloten.

Der von Sloterdijk aufgestellten These, dass „die Historiker mit dem Fall Heidegger im Wesentlichen fertig sind“, konnte man sich getrost bis ins Jahr 2014 anschließen: „Was immer auch die Archive noch freigeben mögen, der Gesamtbefund des Dossiers Heidegger wird davon nicht mehr entscheidend verändert werden. Wer den Denker denunzieren will, kann sich auf die gründliche Arbeit der Vor-Denunzianten stützen, wer ihn entlasten oder freisprechen möchte, dem stehen die Plädoyers der Vor-Apologeten zur Verfügung.“¹

Als Sloterdijk seine Bemerkungen zum Fall Heidegger notierte, waren die *Schwarzen Hefte*,² und somit der von Heidegger selbst dokumentierte Antisemitismus, noch nicht publiziert. Ein Umstand, den bis dahin keiner erahnen konnte, vor allem nicht Historiker und Historikerinnen. Allerdings waren andere Fakten zu Heideggers Nähe und Sympathie zum Nationalsozialismus, wie seine Mitgliedschaft in der NSDAP und die Entfernung der Husserl-Widmung aus *Sein*

1 Sloterdijk 2012, S. 39.

2 Heidegger 2014a, Heidegger 2014b und Heidegger 2014c.

und Zeit, dank zahlreicher recherchierter Fakten hinreichend bekannt. Ein Antisemitismus bei Heidegger – wie auch immer er bezeichnet wurde³ – war zu vermuten, auch wenn er sich in seinen bis dahin publizierte Schriften nicht zweifelsfrei belegen ließ.

Nancy vermerkte hierzu: „Dass Heidegger den Antisemitismus teilte, der das Europa der Dreißigerjahre beherrschte, konnte seit fünfzig Jahren niemand bezweifeln, auch wenn man in seinen Texten keine entsprechende Erklärung fand. Aus den *Schwarzen Heften* erfahren wir in dieser Hinsicht nichts Neues. Die Aufregungen und Verurteilungen, die sie zur Folge hatten, zeugen vielmehr von einer Naivität, die schwer zu verstehen ist. Haben wir nicht längst die Ausschließung, ja sogar die Verwerfung des jüdischen oder judeo-christlichen Ursprungs durch das Denken eines archi-originären Griechenlands analysiert? Lyotard, Derrida, Lacoue-Labarthe in erster Linie und noch viele andere (Levinas, Granel, Haas, Courtine, Zarader, Janicaud, Marion, Badiou, um nur einige Franzosen zu nennen) können vorgeladen werden, um auf verschiedene Weisen von der luziden Umsicht, mit der Heidegger bedacht worden ist, Zeugnis abzulegen. Zuerst muss man lesen, das versteht sich von selbst, dann muss man sich an die Arbeit machen, anstatt wild zu gestikulieren. (Lesen: zum Beispiel in Derridas *Psyche II* den sehr klaren Nachweis eines vollkommenen Bewusstseins von Heideggers Antisemitismus. Im Blick auf die *Rektoratsrede* spricht er von dem, was *eine archaisierende Reaktion gegenüber dem einfachen Handwerker gestattet und den Handel und das Kapital anprangert, Begriffe, von denen man gut weiß, mit wem sie damals in Verbindung gebracht wurden.* Es könnte nicht klarer sein.)“⁴

Warum kann es aber für die Politische Philosophie dennoch von Bedeutung sein, sich mit Heidegger zu beschäftigen? Oder wie Lacoue-Labarthe es formu-

3 Vgl. hierzu Trawny 2014 und Di Cesare 2014.

4 Nancy 2015a (Hervorhebungen im Original). Ebenfalls nicht überrascht zeigte sich die Philosophin Di Cesare. In einem Interview äußerte sie sich: „Nach den antisemitischen Stellen in den ersten Bänden war ich nicht überrascht. Das ist im Grunde sehr kohärent. Heidegger spricht von der Verbindung zwischen Judentum und Metaphysik. Die Juden sind für ihn die wurzellosen Agenten der Modernität. Die Technik ist für Heidegger die letzte Fassung der Metaphysik. So wie eine Komplizenschaft zwischen Metaphysik und Judentum besteht, so besteht auch eine Komplizenschaft zwischen Judentum und Technik. Und so wie die Technik sich selbst *verzehrt*, wie er an einer Stelle sagt, so kann man eben auch von der Selbstvernichtung des Judentums sprechen. Er sagt, damit sei der *Höhepunkt der Selbstvernichtung* in der Geschichte erreicht. In der Geschichte des Seins gibt es für Heidegger keinen Platz für die Juden [...]“ Di Cesare 2015 (Hervorhebungen im Original).

lierte: „[I]st eine *Politik* möglich, die Heideggers Denken in Betracht zieht?“⁵ Dass Heideggers Äußerungen und dessen Handeln im Zusammenhang mit dem Nationalsozialismus nicht nur die Integrität seiner Person und die seines Werks, sondern auch die Integrität der Institution „Philosophie“ – deren Lehre, ihr Wissen, ihre Moralität, ihr ethisches Handeln, ihre Verantwortung – in Frage stellen, steht außer Diskussion. Insbesondere seine *Rektoratsrede*, die Ereignisse rund um diese Antrittsrede und vor allem sein Antisemitismus sind für eine Geschichte der Philosophie, die sich mit den Verwicklungen der Disziplin mit dem Totalitarismus während des Nationalsozialismus beschäftigt, von erheblicher Relevanz.⁶

In den 1980er und 1990er Jahren wurde einiges zur Person Heidegger zusammengeführt. Dem folgten fachspezifische Auseinandersetzungen, feuilletonistische Popularisierungen und heftige Polemiken. Verschiedene Dokumente wurden zusammengetragen. Persönliche Beziehungen, die Heidegger eingegangen war, und weitreichende Entscheidungen, die Heidegger getroffen hatte, wurden freigelegt. Fragen der philosophischen Verantwortung wurden erörtert und Schuldfragen verhandelt: Kann das philosophische Werk unabhängig von Heideggers Person bestehen? Wodurch zeichnet sich Heideggers Antisemitismus und Nationalsozialismus aus? Gibt es in seinen Schriften einen antisemitischen und nationalsozialistischen Impetus? Ist Heideggers Haltung zum Nationalsozialismus mit der ideologischen Einstellung und der Täterschaft vieler anderer Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen seiner Zeit im nationalsozialistischen Deutschland gleichzusetzen? Lassen sich zwischen Heideggers Denken und der nationalsozialistischen Ideologie und Politik möglicherweise nur gewisse Ähnlichkeiten und Parallelen ausfindig machen? Könnte deshalb von einer konservativen, nationalistischen Haltung bei Heidegger die Rede sein? Ließe sich Heideggers Verhalten somit als Naivität abtun, die womöglich sein Werk unberührt erscheinen lässt? Oder gehört Heideggers Verflechtung mit dem Nationalsozialismus „nur“ in eine bestimmte Phase seines Denkens, aus der er sich dann spä-

5 Lacoue-Labarthe 2003, S. 142 (Hervorhebungen im Original).

6 Gleichsam beispielhaft möchte ich hier auf zwei Ereignisse hinweisen: 1. Für das Sommersemester 1933 ordnete Heidegger als Rektor „Wehrsport-Übungen“ für Studierende an. Vgl. Ott 1992, S. 148 und Grosser 2011, S. 68. 2. Nach Antritt des Rektorats an der Freiburger Universität im Jahr 1933, veranstaltete Heidegger in der Nähe seiner Hütte in Todtnauberg sogenannte „Wissenschaftslager“ für Kollegen und Kolleginnen sowie Studierende, die dort die Organisation der Universität im Nationalsozialismus diskutierten. Vgl. Sharr 2010, S. 66 und 117f sowie Safranski 1994, S. 306ff und Ott 1992, S. 214ff.

ter herausgearbeitet hat? Oder aber ist die nach dem Nationalsozialismus ausbleibende öffentliche Bitte um Entschuldigung Heideggers nicht vielmehr ein Hinweis auf eine tiefe Verstrickung seines Denkens mit dem Nationalsozialismus? Ließe sich Heideggers Destruktion des Subjekts und seine Technikanalyse, die mit einer – in der Rezeption oftmals als dunkel, zweideutig und zwielichtig wahrgenommenen – Rede vom Seinsgeschick und von den letzten entschwindenden Göttern einhergeht, nicht eher als Ausflucht aus der Verantwortung lesen? Ist Heidegger nicht vielmehr durch und durch ein Nationalsozialist gewesen?

Sicherlich sind viele Fragen, Zweifel und Naivitäten rund um Heideggers Antisemitismus und dessen Bezug zum Nationalsozialismus mit der Veröffentlichung der *Schwarzen Hefte* obsolet geworden.⁷

Rückblickend muss trotzdem irgendwann die Frage nach dem gestellt werden, was von der konfrontativen Diskussion um den *Fall Heidegger* geblieben ist? Welche Lehren wurden gezogen? Insbesondere muss die Frage nach den Konsequenzen für die Politische Philosophie gestellt werden.⁸ Kann überhaupt ein Schlussstrich unter die Diskussion über Heidegger, sein Werk und dessen Engagement während des Nationalsozialismus gezogen werden? Sind die Folgen und die Konsequenzen, die innerhalb der Diskussion gezogen wurden, von innerphilosophischer Natur, oder reichen sie weiter? Wurden die Ermittlungen zum *Fall Heidegger* auf seine Person und auf seine Schriften beschränkt gehalten, oder hatten Heideggers Verstrickungen mit dem Nationalsozialismus auch Folgen für die Fragen, die er stellte, und für die Probleme, die er erörterte? Bedeutet der *Fall Heidegger*, dass für die Phänomenologie oder für eine Philosophie des Politischen bzw. für die Politische Philosophie, Anschlüsse an Heidegger, an seine Betrachtungen zur modernen Technik, zum Mitsein, zur Existentialität und zum In-der-Welt-sein, zum Haus des Seins und zur Heimatlosigkeit obsolet sind?

Anders gefragt: Sind die Arbeiten der neueren Politischen Philosophie weiterhin von Heideggers Werk geprägt, trotz der kritischen Auseinandersetzung

7 Zur Diskussion um Heideggers Haltung während des Nationalsozialismus vgl. u.a. Pöggeler 1974; Pöggeler 1983; Altwegg 1988; Gethmann-Siefert, Pöggeler 1988; Schwan 1989; Farias 1989; Vietta 1989; Lacoue-Labarthe 1990; Jamme, Harries 1992; Derrida 1988b; Safranski 1994; Thomä 2003; Lyotard 2005; Taureck 2007. Eine Vielzahl neuerer Publikationen erschienen nach der Veröffentlichung der *Schwarzen Hefte*: vgl. dazu u.a. Hachmeister 2014 und Heinz, Kellerer 2016.

8 Ein erstes Resümee zog Grosser und zeichnete Heideggers politisches Engagement im Umfeld des Nationalsozialismus und dessen politische Motive innerhalb seiner philosophischen Arbeit nach. Vgl. Grosser 2011.

mit seiner Person? Oder stellte die Debatte um Heidegger eine Zäsur dar, die die Politische Philosophie dazu veranlasste, sich den aktuellen Veränderungen der politischen Umstände und Strukturen zuzuwenden? Zu diesen Veränderungen gehören die technische, ökonomische und politische Globalisierung, die terroristischen Bedrohungsszenarien, die sozialen Ungleichheiten und ökologischen Katastrophen, aber ebenso der veränderte Einfluss trans- und supranationaler Einrichtungen und jener von NGOs. Insbesondere die wachsende Bedeutung von NGOs und trans- sowie supranationalen Einrichtungen, aber auch jene der internationalen Finanzmärkte⁹ stellen für die Politische Philosophie, wenn sie denn in ihren Analysen berücksichtigt werden, eine enorme Herausforderung dar. In den seltensten Fällen werden diese Einrichtungen politisch bestimmt, geschweige denn demokratisch gewählt. Sie verfügen über ein geringes politisch-repräsentatives Kapital, obwohl ihr symbolisch-repräsentativer Wert stetig anwächst.

In dem Text *Das kantische Projekt und der gespaltene Westen* legte Habermas seinen Lesern und Leserinnen die Interpretation nahe, dass sich die Philosophie – angesichts einer „von Terrorismus und Krieg, von disparitären weltwirtschaftlichen Entwicklungen geprägte[n] Situation“ – in der Rolle einer nachhinkenden Disziplin befindet. Er schrieb: „Heute bildet freilich die Philosophie bestenfalls die begriffsklärende Nachhut einer unter Völkerrechtlern und Politikwissenschaftlern geführten Fachdiskussion. Während die Politikwissenschaft den Zustand internationaler Beziehungen beschreibt und die Jurisprudenz über Begriff, Geltung und Gehalt des bestehenden internationalen Rechts Aussagen macht, kann die Philosophie versuchen, im Lichte der bestehenden Konstellationen und der geltenden Normen einige grundbegriffliche Aspekte der Rechtsentwicklung insgesamt aufzuklären.“¹⁰

Unter Bezugnahme auf Suarez, Grotius, Pufendorf und vor allem Kant verweist Habermas auf eine Politische Philosophie, die zu Zeit der Aufklärung ei-

9 Vogl versuchte in seinem neuen Buch *Der Souveränitätseffekt* aufzuzeigen, dass „[...] sich im modernen Finanzwesen eine politische Entscheidungsmacht konzentriert, die abseits von Volkssouveränitäten und unter Umgehung demokratischer Prozeduren agiert.“ Einen Absatz zuvor heißt es: „Die Neuzeit hat nicht nur Staatsapparate, international operierende Konzerne, einflussreiche Finanzindustrien und dezentrale Märkte hervorgebracht. Es hat sich auch ein spezifischer Machttypus formiert, der eine autonome Stellung innerhalb der Regierungspraxis einnimmt.“ Vogl 2015, S. 7f.

10 Habermas 2004, S. 116.

nem Schrittmacher¹¹ glich. Damals befand sich die Philosophie für ihn noch nicht in einer abgeschlagenen Position der Belanglosigkeit. Ihr Ende war noch nicht in Sicht. Wie bei einem Rennen, so diagnostizierte Habermas, haben die Politik-, Rechts- und Sozialwissenschaften im Diskurs zur Konstitution des Politischen die Philosophie hinter sich gelassen. Wenn dem so sein sollte, und wir der Diagnose Habermas' folgen, dass die Politische Philosophie bereits derart außer Atem und am Ende ist, dass ihr nur noch das Liegendebliebene zur Bearbeitung bleibt, so muss bei Berücksichtigung des *Falles Heidegger* untersucht werden, in welchem Verhältnis dieser zum Ende der Politischen Philosophie stand. Lässt sich Heideggers Engagement zur Rektoratszeit als ein Versuch interpretieren, die Diskurshoheit über das Politische wiedergewinnen zu wollen? War die *Rektoratsrede* für Heidegger der Versuch, die Politische Philosophie zu formieren, in neue wegweisende Bahnen zu lenken, um das Politische im Fortgang und im Bereich der Philosophie zu halten? Ist also Heideggers Rede, einen anderen Anfang in der Seinsfrage zu denken, stets auch das Experiment, einen anderen Anfang mit dem Politischen zu machen, um überhaupt erst ins Politische zu gelangen? Oder lassen sich Heideggers Anmerkungen zum Politischen bzw. zur *Polis* nur vor dem Ende der Politischen Philosophie verstehen, ein Ende, vor dem die Philosophie in ihrer Gesamtheit als Institution und Disziplin zu stehen glaubte? Es stellt sich die Frage, ob Heideggers Engagement von dieser Verendung, vom Leichnam der Politischen Philosophie ausgehend, zu verstehen ist. Oder sind Heideggers Hinweise dahingehend zu verstehen, dass er von einem Politischen ausging, dem ursprünglich ein Ende innewohnt, um nie einen Anfang zu nehmen?

Um jedoch noch einmal zu rekapitulieren, was es mit dem Politischen bei Heidegger auf sich hat, darf nicht außer Acht bleiben, dass dieser weder die Absicht hegte eine Politische Philosophie noch eine Philosophie des Politischen auszuarbeiten.¹² Das Fehlen eines solchen Anliegens mindert natürlich nicht die Problematik seiner Äußerungen und die seines Verhaltens. In einem ersten Schritt muss jedoch noch einmal geklärt werden, was Heidegger unter einer *Polis* des Seins verstand, um jenen Moment zu ermessen, der ihn dazu brachte, sich mit Begriffen und Aspekten auseinanderzusetzen, die gemeinhin als politische Themen verstanden werden. In einem zweiten Schritt kann dann verfolgt werden, was seit den Diskussionen in den 1970er Jahren aus Heideggers Entwurf einer Depolitisierung der *Polis* geworden ist, den er vor allem in seiner Vorlesung

11 Vgl. Habermas 2004, S. 114.

12 Vgl. Münch, Sörensen 2013, S. 7f.

Parmenides entwickelte. Welche Folgen hatte dieser Entwurf einer Depolitisierung für die kritische Rezeption Heideggers durch die Philosophie?

Um Heideggers Kritik an der politischen Wissenschaft zu verstehen, an die seine Entpolitisierung des Politischen anschließt, ist es angebracht, sich die Topologisierung seines Begriffs vom Mitsein anzusehen. Wenn man es dabei belässt, sich Heideggers Publikationen im Zeitraum zwischen dem Buch *Sein und Zeit* und dem Sammelband *Unterwegs zur Sprache* zuzuwenden, dann lässt sich in seinen Arbeiten eine – wenn auch unvollständige – Kette von topologischen Begriffen finden: Räumlichkeit des Daseins/Welt (*Sein und Zeit*¹³), Europa/Abendland (*Die Grundbegriffe der Metaphysik*¹⁴), Volk/Stätte (*Rektorsrede*¹⁵), Erde/Boden (*Der Ursprung des Kunstwerkes*¹⁶), Grund/Abgrund (*Der Satz vom Grund*¹⁷), Ort (*Die Sprache*¹⁸), Heimatlosigkeit (*Bauen Wohnen Denken*¹⁹), Raum (*Das Wesen der Sprache*²⁰). Die eher willkürliche oder zufällig zusammengefügte Reihung von Begriffen, die aus einigen wenigen Schriften Heideggers herausgegriffen sind, verdeutlicht dennoch, dass sich seine Frage nach einer Gründung und Verräumlichung von Sein durch dessen gesamtes Werk zieht. Es wird sichtbar, dass die Frage nach der Möglichkeit von Sein für Heidegger eine topologische Frage war, da das Sein nur existieren, sich nur darstellen kann, wenn das Sein im Existieren, in seiner Entbergung, in seiner Darstellung, seinen Grund selbst mitbringt. Oder, wie Heidegger bemerkte: Das Sein findet seinen Ort, sobald es sich lichtet. Selbstredend bezeichnete er diesen Ort des Seins als die Lichtung des Seins.²¹ Heideggers Seinsfrage war von Anfang an nicht nur eine Frage nach der Möglichkeit von Sein, sondern immer auch die Frage nach einer ontologischen Topologie des Seins. Einmal ging es ihm, im Fragen nach der Möglichkeit einer Seinsgründung, um die Gesamtheit der Welt, ein anderes Mal schien ihm die Seinsgründung eine Angelegenheit regionaler Natur zu sein (Europa, Abendland, Volk). Dann wieder suchte er die Bedeutung einer Gründung von Sein in der *arché* (Anfang, Ursprung, Grund/Abgrund, Erde, Boden) dessel-

13 Vgl. Heidegger 1984, S. 101ff.

14 Vgl. Heidegger 2004, S. 60 und Heidegger 1993.

15 Vgl. Heidegger 1983a, S. 18.

16 Vgl. Heidegger 1980, S. 27ff.

17 Vgl. Heidegger 1978, S. 184f.

18 Vgl. Heidegger 1990, S. 13.

19 Vgl. Heidegger 1985a, S. 156.

20 Vgl. Heidegger 1990, S. 209.

21 Vgl. Heidegger 1981, S. 17ff.

ben, um sodann im Rahmen topologischer Fragen eher auf Abstraktionen bzw. Reduktionen (Ort, Raum) Bezug zu nehmen.

In dem Buch *Sein und Zeit* bemühte sich Heidegger um die Ausarbeitung der Faktizität des Daseins. Für das Dasein, das seinen Grund selbst mitbringt, bedeutet diese Faktizität, dass es in eine Welt geworfen ist. Diese Geworfenheit des Daseins in seine Weltlichkeit besagt, dass das Dasein eine Umwelt hat und mit Anderen zusammen ist. Das Dasein ist stets ein Mitsein. D.h. das Faktum, dass Dasein überhaupt ist, bedeutet immer auch, dass das Dasein in einer Welt mit Anderen ist.

In *Sein und Zeit* ging Heidegger noch von einem sogenannten „griechischen Anfang“ in der Philosophie aus. Bis in die 1930er und 1940er Jahre beschäftigte er sich in seiner Fundamentalontologie mit dem Privileg des Daseins, da zu sein, um sich in der Folge der Suche nach einem anderen Anfang von Sein zuzuwenden. Aus dem Faktum des Daseins wurde eine Frage nach dem Anfang von Sein. Das Motiv der Suche nach einem anderen Anfang in der Seinsfrage und in der Seinsgründung rückte ins Zentrum seiner Überlegungen. Vor diesem Hintergrund sind sowohl die *Rektorsrede* als auch die *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* zu lesen. In erstgenannter Quelle gestaltete er diese Suche nach einem Anfang über die Begriffe „Volk“ und „Abendland“. In den *Beiträgen* rückte Heidegger dann von diesen Regionalismen ab. Diese Wende im Denken bezeichnete er in der Folge als sogenannte Kehre, die sein fundamentalontologisches Denken in einen seinsgeschichtlichen Ansatz verkehrte. Ihm ging es nicht mehr um den Sinn von Sein, dessen transzendentalen Horizont der Zeit oder um eine mit der Geworfenheit des Daseins entworfene Welt. Vielmehr bezog sich Heidegger in diesem neuen Entwurf auf ein sich selbst entbergendes wie auch verbergendes Sein. Trotzdem bleibt der Adressat des Seins das Dasein selbst, und damit der Mensch, der den Zuruf des Seins zu vernehmen hat.²²

22 Durch Heideggers Privilegierung des Ohres und des Hörens gegenüber dem Auge und dem Blick, die mit dem besonderen Status der Hand und der Frage als gründendes Elements einhergeht, lässt sich bei ihm nicht mehr ohne weiteres von einer Phänomenologie sprechen. Auch wenn für Heidegger das Wort erst die Voraussetzung ist, das sich entbergende und verbergende Sein vernehmen zu können, so blieb es dennoch ein stilles und stummes, ein unvernünftiges und unhörbares, dennoch ruhendes und läutendes Wort. Vgl. Heidegger 1990, S. 29 und Derrida 2000a, S. 450f.

DIE GEWORFENHEIT DES DASEINS

In dem Buch *Sein und Zeit* bestimmte Heidegger die Geworfenheit als die Faktizität des Seienden, also die Tatsache, dass das Seiende ist. Indem das Seiende in die Welt geworfen wird, kommt der Mensch zu seinem faktischen Dasein. Er schrieb: „[...] ‚Daß es ist‘ nennen wir die *Geworfenheit* dieses Seienden in sein Da, so zwar, daß es als In-der-Welt-sein das Da ist.“²³

Nach Heidegger bildet die Geworfenheit gemeinsam mit dem Verstehen und der Rede, die existenziale Grundstruktur des menschlich Seienden. Darüber hinaus ist mit der Geworfenheit des Daseins ein spezifischer Raum ausgebildet, und es heißt: Das „umsichtige In-der-Welt-sein ist räumliches“.²⁴ Fundiert ist diese ontologische Topologie durch ein Primat der Zeitlichkeit, die das Dasein zwischen Geburt und Tod mittels der drei Ekstasen der Zeit (Gewesenheit, Gegenwart, Zukunft) räumlich aufspannt. Für den Menschen sind andere Menschen und Dinge nicht in einem vorgegebenen Raum als Gegenstände oder Objekte vorhanden, vielmehr steht der Mensch durch seine Geworfenheit mit ihnen topologisch und in sorgender Weise mit-seiend in Beziehung. Heidegger bezeichnete diese Räumlichkeit des Daseins als das In-der-Welt-sein. Die nächstliegende Welt des Menschen im alltäglichen Umgang bestimmte Heidegger als dessen Umwelt. Solange der Mensch existiert, hält er sich wohnend in seiner Welt auf, in der er seine Möglichkeiten letztlich in einem Vorlauf zum Tod entwirft.

Im Jahre 1955 hielt Arendt in ihrem *Denktagebuch* fest, dass sie Heideggers Bemerkungen zur Geworfenheit ablehnte, wie sie schon Heideggers Betonung des Todes in der Daseinsanalytik verwarf. Sie lehnte den Begriff der Geworfenheit ab, da ihrem Verständnis nach nur Tiere in die Welt geworfen werden, d.h. in einem Wurf zur Welt kommen können. Während der Mensch in die Welt geboren wird, so Arendt, werden nur die Tiere in die Welt geworfen. Sie schrieb: „Heidegger hat unrecht: ‚In die Welt‘ ist der Mensch nicht ‚geworfen‘; wenn wir geworfen sind, so – nicht anders als die Tiere – auf die Erde. In die Welt gerade wird der Mensch geleitet, nicht geworfen, da gerade stellt sich seine Kontinuität her und offenbart sich seine Zu-gehörigkeit. Wehe uns, wenn wir in die Welt geworfen werden!“²⁵

23 Heidegger 1984, S. 135 (Hervorhebungen im Original).

24 Heidegger 1984, S. 110.

25 Arendt 2002, S. 549f (Hervorhebungen im Original). Im Gegensatz zu Arendt, stellte Heidegger das Wort, die menschliche Sprache, als das Schibboleth zwischen Mensch und Tier heraus. Vgl. Heidegger 1990, S. 215.

In Arendts Buch *The Human Condition (Vita activa oder Vom tätigen Leben)*, das sie im Jahr 1958 publizierte, heißt es – ohne jedoch einen expliziten Bezug auf Heideggers „Sein zum Tode“ und seine Ausführungen zur Geworfenheit zu nehmen –, dass die Arbeit das „Am-Leben-Bleiben des Individuums und das Weiterleben der Gattung“ zwar sichert, dass aber erst das Handeln ein politisches Gemeinwesen gründet und aufrecht erhält und somit die Basis für eine „Kontinuität der Generationen, für Erinnerung und damit für Geschichte“²⁶ schafft. In diesem Sinne gab es für Arendt auch nur ein Handeln der Menschen, ein menschliches Handeln. Nach Arendt ist nur der Mensch derjenige, der handelt und handeln kann. Für sie ist die Handlung, und damit das Handeln des Menschen, nicht nur „die politische Tätigkeit par excellence“²⁷, sondern es ist auch jene Tätigkeit, die erst eine Kontinuität zwischen den Menschen untereinander herstellt und garantiert. Erst das Handeln ermöglicht eine räumliche und zeitliche Kontinuität zwischen den Menschen (innerhalb des Gemeinwesens und zwischen den Generationen) und stellt diese auch sicher. So gesehen ist das Handeln des Menschen im Sinne Arendts politisch: Das Handeln bildet einen Zwischenraum zwischen den Menschen, zeitlich wie räumlich. Als solcher Raum ist er ein Raum der Übergänge und Anschlüsse: Ein Handlungsraum, der Handlungsräume eröffnet. Die Handlungen des Menschen schaffen einen politischen Raum und verstricken die Menschen innerhalb des Raumes miteinander zu einer Gemeinschaft.

So entwarf Arendt eine Philosophie, die von den drei Tätigkeiten Arbeiten, Herstellen und Handeln ausging, wobei die letztere Tätigkeit für Freiheit und Gebürtlichkeit (Natalität), die Grundbestimmungen des Menschen, stand. Mit den Handlungen etabliert sich zwischen den Menschen ein Zwischenraum, d.h. ein Erscheinungsraum von Übergängen und Anschlüssen, der wiederum eine freie und zu entscheidende Gestaltung der Welt durch den Menschen zulässt.²⁸ An Aristoteles anknüpfend ging Arendt hierbei von einer Differenzierung zwischen privatem und öffentlichem Raum aus.²⁹ Erst durch das Handeln des Menschen im öffentlichen Raum wird Politik möglich. So ist das Politische, die politische Gemeinschaft, die politische Verfassung (z.B. als Staat) nicht gegeben, oder als eine vom Menschen unabhängige Institution vorhanden, vielmehr muss das Politische erst zwischen den Menschen behandelt und ausgehandelt werden. Politik ist somit Verhandlungssache. Mit diesem Konzept, das von einer Gebürt-

26 Arendt 1967, S. 18.

27 Arendt 1967, S. 18.

28 Vgl. Arendt 1967, S. 251.

29 Vgl. Arendt 1967, S. 33ff.

lichkeit und einem freien, jedoch anschlussfähigen Handeln des Menschen sowie von einer Platzierung und Manifestation des – wenn auch flexiblen und modifizierbaren – politischen Raumes ausgeht, stellte sich Arendt den Entwürfen Heideggers unweigerlich entgegen. Für Arendt war Politik immer das, was im Gange ist, sobald mit einer zeitlichen wie räumlichen Kontinuität gehandelt wird, auch wenn das spezifische Erscheinen des Politischen stets neu erschaffen, revidiert, reformiert und somit permanent neu verhandelt wird.

DIE REKTORATSREDE UND DER TROTZ DES FRAGENS

Während Arendt am menschlichen Handeln und dessen Gebürtlichkeit festhielt, um einen Raum des Politischen zu ermöglichen, verschloss sich Heidegger dieser Option. Er beschritt den Weg von der Analyse des Daseins als einem Mitsein hin zu einer Entpolitisierung des Politischen. Dennoch bleibt danach zu fragen, ob nicht schon mit Heideggers Daseinsanalyse in dem Buch *Sein und Zeit* ein „politischer Impuls“ gelegt wurde, der in seiner Beziehung zum Nationalsozialismus zum Tragen kam. In §74 behandelte Heidegger die *Grundverfassung der Geschichtlichkeit*,³⁰ und es ist dem nachzugehen, was er hier unter einer „Grundverfassung“ verstand. Was besagt ein verfasster Grund, eine Verfassung am Grund, oder eine Verfassung als Grund, eine vom Grund her verfasste Verfassung bzw. ein Grund, der verfasst und Verfassung ist? Heidegger schrieb: „Das Dasein kann nur deshalb von Schicksalsschlägen getroffen werden, weil es im Grunde seines Seins in dem gekennzeichneten Sinne Schicksal *ist*. Schicksalhaft in der sich überliefernden Entschlossenheit existierend, ist das Dasein als In-der-Welt-sein für das ‚Entgegenkommen‘ der ‚glücklichen‘ Umstände und die Grausamkeit der Zufälle erschlossen. [...] Wenn das Dasein vorlaufend den Tod in sich mächtig werden lässt, versteht es sich, frei für ihn, in der eigenen *Übermacht* seiner endlichen Freiheit, um in dieser, die je nur ‚ist‘ im Gewährhaben der Wahl, die *Ohnmacht* der Überlassenheit an es selbst zu übernehmen und für die Zufälle der erschlossenen Situation hellichtig zu werden. Wenn aber das schicksalhafte Dasein als In-der-Welt-sein wesentlich im Mitsein mit Anderen existiert, ist sein Geschehen ein Mitgeschehen und bestimmt als *Geschick*. Damit bezeichnen wir das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes. Das Geschick setzt sich nicht aus einzelnen Schicksalen zusammen, sowenig als das Miteinandersein als ein Zusammenvorkommen mehrerer Subjekte begriffen werden kann. Im Miteinandersein in derselben Welt und in der Entschlossenheit für bestimmte

30 Heidegger 1984, S. 382ff.

Möglichkeiten sind die Schicksale im Vorhinein schon geleitet. In der Mitteilung und im Kampf wird die Macht des Geschickes erst frei.“³¹

Heidegger betonte: im Grunde seines Seins ist das Dasein Schicksal. Zur *Grundverfassung der Geschichtlichkeit* gehört ein Dasein, das in zweierlei Hinsicht bestimmt ist: Einerseits ist das Dasein in seiner grundverfassten Geschichtlichkeit wesentlich ein Sein zum Tode, wodurch das Dasein schicksalhaft existierend ist, in all seinen glücklichen und grausamen Momenten. Noch in seinen glücklichsten Augenblicken befindet sich das Dasein im Vorlauf zum Tod. In jedem dieser Momente ist das Dasein sterblich. Es kann und wird vernichtet werden. Andererseits bildet das Dasein zusammen mit Anderen eine Gemeinschaft. Es gehört zum Wesen des Daseins, dass es als ein Mitsein mit Anderen zusammen existiert. Als Dasein ist das Seiende niemals allein. Das Dasein ist stets ein Mitsein, wodurch das Dasein als Mitsein zwar als existenzielle Gemeinschaft bestimmt ist, jedoch bildet diese keine nationale, politische oder soziale Gemeinschaft, auch keine ohne inhärente Konflikte. Das Mitsein ist keine Gemeinschaft, die Kraft eines Vertrags oder mentaler Prozesse zusammenfindet. Das Mitsein ist aber auch keine Gemeinschaft, die aus einem schöpferischen bzw. souveränen Akt entspringt oder aus einer natürlichen Entwicklung hervorgeht. Nur als diese kooperative Endlichkeit, nur als dieses Mitdasein, lässt sich nach Heidegger die je eigene und unentrinnbare Möglichkeit des Daseins in seiner Existenz verstehen: als eine ursprüngliche Gemeinschaft, die zugleich singulär, plural und heterogen ist. In diesem Sinne ist das Dasein, wie es von Heidegger in dem Buch *Sein und Zeit* präsentiert wird, nicht nur in ein Gemeinschaftsgeschehen hineingeworfen, sondern das Dasein als ein Mitdasein ist wesentlich selbst ein Gemeinschaftsgeschehen: Ein singuläres und einzigartiges Zusammensein mit Anderen.

Diese Gemeinschaft des Mitdaseins ist jedoch nicht die bloße Geselligkeit des Miteinanderseins innerhalb einer Gesellschaft. Es ist also kein Zusammensein von verschiedenen Individuen, die durch Kontrakte oder Handlungen in Beziehung treten bzw. durch eine intendierte Perspektivität im transzendenten Horizont oder durch kommunikative Akte im Horizont der Lebenswelt miteinander verbunden sind. Vielmehr ist das Dasein in seinem ursprünglichen Wesen eine Gemeinschaft, die das gemeinsame Schicksal einer endlichen Welt miteinander teilt: ein Mitdasein zum Tode in derselben Welt. Heidegger benannte das gemeinschaftliche Schicksal als ein Geschick, um es vom Schicksal des Daseins mit Anderen in der Welt zu unterscheiden. Das gemeinsame und gemeinschaftliche Schicksal des Mitdaseins ist seine Endlichkeit, und ist damit das Mitsein

31 Heidegger 1984, S. 384 (Hervorhebungen im Original).

zum Tode in einer gemeinsamen Welt. Dem Schicksal bzw. dem Geschick der Endlichkeit gilt sodann auch die gemeinsame Sorge der Gemeinschaft. Es ist eine Gemeinschaft, die sich in ihrem Bestehen durch ein miteinander geteiltes Erbe, über die Generationen hinweg, durch geteilte Arbeit und einen gemeinschaftlich geteilten Auftrag auszeichnet.³² Für dieses Gemeinschaftsgeschehen wählte Heidegger die Bezeichnung „Volk“,³³ eine Bezeichnung, die nicht nur in den nationalen und romantischen Bewegungen des 19. Jahrhunderts in Gebrauch war, sondern auch zwischen den nationalsozialistischen und bürgerlichen wie marxistischen Parteien umkämpft war und in Konkurrenz zum Begriff der „Gesellschaft“ stand.³⁴ Während der Begriff der „Gesellschaft“ für etwas Differenzierbares, Modellierbares, Veränderbares und Auszuhandelndes stand, griff Heidegger auf die Bezeichnung des „Volkes“ zurück, um das Mitsein als eine Einheit von Vielheit zu umreißen, die stets ursprünglich bzw. anfänglich ist. Im Sinne dieser Ursprünglichkeit ist das Mitsein nicht aus einem Etwas, einem anderen Zustand der Gesellschaft hervorgegangen, sondern ist nur aus der revolutionären Entschlossenheit eines gemeinsamen Anfangs, eines Neubeginns, zu verstehen. Mitsein ist ein gemeinschaftlicher Beginn, der von Anfang an ein Vorlauf zum Tod ist.

Nancy hat später darauf hingewiesen, dass Heidegger sich zwar mit dem Mitdasein beschäftigte, dieser jedoch das Mitsein stets nur mit „Begriffen des ‚Volkes‘ im Sinne einer unterstellten Einheit“³⁵ verstand. Heidegger kam bezo-

32 Im Vortrag *Bauen Wohnen Denken* betonte Heidegger das miteinander Wohnen von „verschiedenen Lebensaltern unter einem Dach“. Heidegger 1985a, S. 155.

33 Grosser wies darauf hin, dass Heidegger in einem Brief an Blochmann vom „Bau einer volklich gegründeten Welt“ sprach. Den Brief schrieb er im März 1933, also noch vor Heideggers Antritt als Rektor. Vgl. Grosser 2011, S. 99.

34 Natürlich ist bei Heideggers Verwendung der Bezeichnungen „Volk“ und „Geschick“ auf dessen Antisemitismus hinzuweisen. Vgl. Trawny 2014.

35 Nancy äußerte sich zu dieser Problematik bei Heidegger in folgender Weise: „Das Sein teilt (sich), verteilt (sich) und kommuniziert (sich) jedem singulären Seienden und als jedes und entsprechend jedem singulären Seienden.“ Diese Deduktion der Mit-Teilung, wie sie Nancy vorschlägt, taucht bei Heidegger nicht auf: „Warum? Weil er sich nicht ausreichend mit der sonderbaren Beschaffenheit des ‚mit‘ befasst hat, obwohl er es im ‚Mit-Da-Sein‘ einzuführen wusste. Das ‚mit‘ (das apud quod oder nahe bei oder eben das ‚mit‘, das ‚inmitten‘ bedeutet) ist eine außergewöhnliche Kategorie: Weder drinnen noch draußen, weder intrinsisch noch extrinsisch, weder immanent noch transzendent. Die Seienden sind ‚mit‘, sie sind zunächst weder ‚für‘ noch ‚durch‘ einander. Sie sind in der Nähe zum und im Abstand vom

gen auf das „Mit“ des Daseins allerdings auch darauf zu sprechen, dass das Dasein „*auch und mit da*“³⁶ ist. Kurz danach führte er weiter aus: „Die Anderen‘ besagt nicht soviel wie: der ganze Rest der Übrigen außer mir, aus dem sich das Ich heraushebt, die Anderen sind vielmehr die, von denen man selbst sich zu meist *nicht* unterscheidet, unter denen man auch ist. Dieses Auch-da-sein mit ihnen hat nicht den ontologischen Charakter eines ‚Mit‘-Vorhandenseins innerhalb einer Welt. Das ‚Mit‘ ist ein Daseinsmäßiges, das ‚Auch‘ meint die Gleichheit des Seins als umsichtig-besorgendes In-der-Welt-sein. ‚Mit‘ und ‚Auch‘ sind *existenzial* und nicht kategorial zu verstehen. Auf dem Grunde dieses *mit-haften* In-der-Welt-seins ist die Welt je schon immer die, die ich mit den Anderen teile. Die Welt des Daseins ist *Mitwelt*. Das In-Sein ist *Mitsein* mit Anderen. Das innerweltliche Ansichsein dieser ist *Mitdasein*.“³⁷

So verstanden ist das Dasein weder das Individuum im Sinne einer hobbeschen Vertragsgemeinschaft noch das Individuum einer Gesellschaft, in der die Individuen innerhalb eines gemeinsamen Horizonts oder innerhalb einer gemeinsam geteilten Lebenswelt leben. Das Dasein als Mitsein ist aber auch nicht als Mitglied eines Kollektivs zu verstehen. Das Dasein ist „auch und mit da“, und zwar ist es auch da, wie es mit da ist bei den Anderen.

Nicht erst in der *Rektorsrede* wurden das Mitdasein, die Frage nach dem Schicksal und der Besinnung, wie auch die Entschlossenheit des Daseins auf ein Volk (bzw. auf „das Volk“, auf das deutsche Volk) bezogen. Schon in *Sein und Zeit* setzte Heidegger das Schicksal des Daseins in Bezug zu einem „Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes“.³⁸ In diesem Sinne verstand er das Schicksal des Daseins, das wesentlich ein In-der-Welt-sein mit Anderen ist, als ein Geschehen des Volkes. Die *Rektorsrede* – die zu Beginn der nationalsozialistischen Herrschaft als programmatische Stellungnahme vor dem Kollegium und den Studierenden der Universität Freiburg gehalten wurde – nahm die Problematik der *Grundverfassung der Geschichtlichkeit* wieder auf, in die das Mitdasein für Heidegger gestellt ist. Er sprach dabei vom „deutschen Schicksal“, dem das deutsche Volk „in seiner äußersten Not standzuhalten“³⁹ hat. Die Frage der Grund-

Sein, d.h. von nichts anderem als ihrer Mit-Teilung. Wir teilen (uns) uns unsere ‚Mit-Teilung‘ mit.“ Wagner, Niederberger, Köveker 2002, S. 36f. Anknüpfend an Heideggers „Mitdasein“ sprach Nancy vom „singular plural sein“. Vgl. Nancy 2012a.

36 Heidegger 1984, S. 118 (Hervorhebungen im Original).

37 Heidegger 1984, S. 118 (Hervorhebungen im Original).

38 Heidegger 1984, S. 384.

39 Heidegger 1983a, S. 15.

verfassung wurde in der *Rektorsrede* also zu einer Frage des Standhaltens. Während Heideggers Daseinsanalyse in *Sein und Zeit* noch eng an eine Darlegung der Räumlichkeit des Daseins gebunden blieb, rückten nach seiner sogenannten Kehre die Motive des anderen Anfangs, die Wiederholung der Gründung von Sein und die Frage nach einer Lichtung des Seins, in den Vordergrund. In *Sein und Zeit* hieß es: „Nur Seiendes, das wesentlich in seinem Sein zukünftig ist, so dass es frei für seinen Tod an ihm zerschellend auf sein faktisches Da sich zurückwerfen lassen kann, das heißt nur Seiendes, das als zukünftiges gleichursprünglich gewesen ist, kann, sich selbst die ererbte Möglichkeit überliefernd, die eigene Geworfenheit übernehmen und augenblicklich sein für ‚seine Zeit‘. Nur eigentliche Zeitlichkeit, die zugleich endlich ist, macht so etwas wie Schicksal, das heißt eigentliche Geschichtlichkeit möglich.“⁴⁰

Zur Grundverfassung der Geschichtlichkeit gehören ein Dasein und sein Entwurf einer stets schon entschiedenen Zukünftigkeit. Diese wird als jene Zukunft erfahren, zu der das Dasein sich ursprünglich entschlossen hat: Seine Gewesenheit ermisst das Dasein aus der Zukünftigkeit seines Todes, auf den sich das Dasein hin entwirft. Die Verfassung des Grundes, die Grundverfassung, in der das Dasein in sich steht, ist die Zeitlichkeit seines Schicksals, seine Geschichtlichkeit. Diese Verfassung, diese Architektur des Daseins, ist jedoch nicht allein Bewegung, also nicht allein die Zeitlichkeit seines Schicksals, sondern vielmehr die Notwendigkeit und die Entschlossenheit auf das zuzugehen, an dem das Dasein letztlich zerschellen wird: Das Dasein entwirft sich auf seinen Tod hin.

Und dennoch: Die Grundverfassung, in der das Dasein in der Bewegung seiner Geschichtlichkeit harrt, ist bei weitem nicht allein ein Sich-Einfügen in ein Schicksalsgefüge. Zwar bleibt das Dasein in seiner Entschlossenheit als ein Sein zum Tode bestimmt, jedoch ist das, was das Dasein in seiner Verfassung ausmacht und worauf Heidegger in der *Rektorsrede* hinauswill,⁴¹ ein Standhalten im Sturm des Schicksals, im Vorlauf zum Tode. Das Standhalten wurde von Heidegger in einer Rhetorik des Kampfes und des Krieges ausgedrückt. Um die existenzielle Not des Menschen hervorzuheben, beendete er seine *Rektorsrede* mit einem Zitat aus Platons *Politeia*: „τὰ ... μεγάλα πάντα ἐπισηφαλῆ ... ‚Alles Große steht im Sturm ...‘ (Platon, *Politeia* 497 d, 9)“.⁴² In Anknüpfung an die drei gemeinschaftlich unterhaltenen (Berufs-)Stände, die Platon in dem Buch

40 Heidegger 1984, S. 385 (Hervorhebungen im Original).

41 Heidegger formulierte: „[...] wenn wir dieses Wesen von Grund aus wollen [...]“.
Heidegger 1983a, S. 9.

42 Heidegger 1983a, S. 19 (Zitation im Original).

Politeia erwähnte, legte Heidegger dem Lehrstand die Aufgabe nahe, sich nicht nur um das Notwendige und um die eigenen institutionellen Angelegenheiten zu kümmern. Vielmehr rief er die Angehörigen des Wissensdienstes dazu auf, ihren Beitrag zu leisten, dem gemeinsamen Schicksal des Daseins (und Heidegger sprach hier vom „deutschen Schicksal“) „in seiner äußersten Not stand[zu]halten“.⁴³ Wohl überlegt wies Heidegger darauf hin, dass sich der Wissensdienst in seinen Eigenschaften vom Wehrdienst unterscheidet. In dem Zusammenhang erwähnte er die Haltung, die keiner militärischen entsprach, und bezog sich dabei auf einen Ausspruch aus der Tragödie *Prometheus* von Aischylos, den Heidegger in folgender Weise übersetzte: „Wissen aber ist weit unkräftiger denn Notwendigkeit.“⁴⁴

Heidegger betrachtete das Dasein keinesfalls als ein Sein, das sich seinem Schicksal ergibt.⁴⁵ Von den Angehörigen des Wissensdienstes, zu denen er sich selbst zählte, verlangte er, dass sie sich nicht dem Schicksal des Seins ergeben. Auch wenn das Dasein nicht dem Tod entkommen kann, so ging es Heidegger um keine Schicksalsergebenheit oder Todessehnsucht. Weder über sein Schicksal noch über den Tod verfügt das Dasein. Trotz des Schicksals kann sich das Dasein nicht nach seinem Tod sehnen. Der Tod ist nichts, wonach es sich sehnen lässt. Der Tod hat weder ein Datum bzw. einen Ort, noch ist der Tod ein Ereignis, das anzuvisieren oder anzustreben ist. Der Vorlauf zum Tod gehört zwar zum existenziellen Sein in der Welt wie zu dessen Endlichkeit, jedoch ging es Heidegger um eine „Kraft“,⁴⁶ die dem Schicksal des Daseins standzuhalten sucht. Trotz des Schicksals macht sich diese Kraft bemerkbar, auch wenn sie letztlich gegenüber dem Tod versagen muss. Für Heidegger war dieser Versuch des Standhaltens die ureigenste Möglichkeit des Daseins, ein (Sein-)Können und dessen Überleben.

Es ist jener „Trotz“,⁴⁷ von dem Heidegger sprach, der trotz des Scheiterns auftauchen kann, obwohl das Dasein zu seinem Schicksal entschlossen ist und

43 Heidegger 1983a, S. 10 und S. 15. Heidegger sprach nicht von Nährstand, Wehrstand und Lehrstand, sondern übersetzte vielmehr die drei Stände Platons mit den Worten „Arbeitsdienst“, „Wehrdienst“ und „Wissensdienst“. Vgl. Heidegger 1983a, S. 16.

44 Heidegger 1983a, S. 11.

45 Später beschäftigte sich Heidegger mit den Fragen nach dem Schicksal bzw. dem Geschick des Daseins in dem Aufsatz *Der Spruch des Anaximander* mittels der Begrifflichkeit von „Fug“ und „Unfug“. Vgl. Heidegger 1980, S. 350ff.

46 Heidegger 1983a, S. 11.

47 Heidegger 1983a, S. 11.

sich seinem Schicksal fügt. Trotz des Schicksals gab es einen Anfang und wird es einen weiteren, einen anderen Anfang geben. Es ist die schwache Kraft des Daseins, die einen Anfang nimmt. Heidegger sprach in seiner Rede über diesen Anfang, den schon die griechische Philosophie beschrieb und der seine Wiederholung in einem anderen Anfang finden soll. Obwohl das Dasein aus Schwäche nur versagen kann, muss es beginnen. Das Dasein ist in diesem Sinne nichts anderes als dieses Anfangen. Das Dasein war für Heidegger sterbend, aber ebenso beginnend: Es beginnt mit dem Sterben und stirbt von Beginn an.

Im Verlauf der kaum ertragbaren Rede über das deutsche Schicksal und die Größe des deutschen Volkes, verwendete Heidegger die Worte „Mut“, „Ehre“, „Kampf“ und „Tapferkeit“, und verweist mit diesen auf die Aufgaben des Wissensdienstes. Es bleibt zu fragen, was nun die schwache Kraft des Wissensdienstes in sich birgt. Heideggers Antwort lautet hierzu: „Wissenschaft ist das fragende Standhalten inmitten des sich ständig verbergenden Seienden im Ganzen. Dieses handelnde Ausharren weiß dabei um seine Unkraft vor dem Schicksal.“⁴⁸

Für Heidegger ist das „fragende Standhalten“ ein Fragen, das zur Höhe fährt und somit Stabilität und Festigkeit erlangt. Jedoch sind hier nicht Fragen gemeint, die zu einer Antwort führen oder als Mittel zum Zweck zu dienen haben: „Das Fragen ist dann nicht mehr nur die überwindbare Vorstufe zur Antwort als dem Wissen, sondern das Fragen wird selbst die höchste Gestalt des Wissens. Das Fragen entfaltet dann seine eigenste Kraft der Aufschließung des Wesentlichen aller Dinge. Das Fragen zwingt dann zur äußersten Vereinfachung des Blicks auf das Unumgängliche.“⁴⁹

Die Frage ist jenes Gefüge, das einen Raum bzw. einen Ort entfaltet, einen Halt hergibt, einen Stand einnehmen lässt, auch wenn alles aus seinen Fugen gerät und haltlos zusammenstürzt: D.h. die Frage ist gründend⁵⁰ und abgründig, grundlos zugleich. Die Frage ist der Anfang, der Halt und der Grund, eine Frage, die auf keinen Anfang, keinen Halt und Grund bauen kann. Als Heidegger sich später den Dichtern zuwandte, wird es das dichterische Wort sein, das – ins Leere gehalten – den Menschen grundgebend in die Höhe fallen lässt.⁵¹ In diesem

48 Heidegger 1983a, S. 12. Derrida wies später auf die politischen, aber auch anthropologischen Implikationen der Frage hin. Vgl. Derrida 1988b.

49 Heidegger 1983a, S. 13.

50 Ein paar Absätze weiter im Text heißt es zur „Wesentlichkeit und Einfachheit des Fragens“: „Ja – hieraus kann sich erst Sachlichkeit wahrhaft begründen, d.h. ihre Art und Grenze finden.“ Heidegger 1983a, S. 17.

51 Vgl. Heidegger 1990, S. 13.

Sinne war die *Rektoratsrede* für die späteren Überlegungen zur *Polis* und zur Wohnungsnot richtungsweisend.

Mit Bezug auf die Zeitlichkeit des Vorlaufs zum Tod betonte Heidegger das Geschick, das Geschehen und das Schicksal, da dieser Vorlauf keine bestimmbare Spanne zwischen einem Noch-nicht-Jetzt und einem faktischen Eintritt des Todes ausmacht.⁵² Zum Geschick und Schicksal des Mitseins gehört zwar eine Entschlossenheit, auf den Tod zuzugehen, jedoch ist die Erwartung, wann, wo und wie der Tod auftritt, völlig unbestimmt. Die Seinsentschlossenheit des Daseins im Vorlauf zum Tod ist ziellos und auf kein Datum ausgerichtet. So betrachtet ist die Entschlossenheit zum Tod völlig bestimmungslos, wie auch die Zeitlichkeit des Wartens auf den Tod erwartungslos ist.

Um dieser Stimmung nachzugehen, in der sich der Mensch im Vorlauf des Todes befindet, sprach Heidegger andernorts von einer tiefen Langeweile menschlichen Daseins. Die Zeit menschlichen Daseins ist Leergelassenes, Hingehaltenes, Aufgeschobenes. Heidegger wies in der Vorlesung *Die Grundbegriffe der Metaphysik* darauf hin, dass es nicht die Umstände sind, die den Menschen langweilen: „Das Langweilige sind weder die seienden Dinge als solche – ob einzeln oder im Zusammenhang – noch die seienden Menschen als feststellbare und vorfindliche Personen, weder die Objekte noch die Subjekte, sondern die *Zeitlichkeit als solche*. Aber diese Zeitlichkeit steht nicht neben den ‚Objekten‘ und ‚Subjekten‘, sondern macht den Grund der Möglichkeit der Subjektivität der Subjekte aus, und zwar so, daß das *Wesen der Subjekte* gerade darin besteht, *das Dasein zu haben*.“⁵³

Die Zeitlichkeit des Daseins geht ins Leere. Es steht nichts an, nichts fordert, nichts drängt, nichts verlangt. Heidegger formulierte: „Diese *Leergelassenheit* schwingt am Ende in unserem Dasein, deren Leere ist das Ausbleiben einer wesenhaften Bedrängnis.“⁵⁴ Letztlich ist es diese Zeitlichkeit der Leere, die nicht nur nichts erwarten lässt und zu nichts drängt, sondern auch ein gemeinsames Handeln mit Anderen, ein handelndes Mitsein, nicht zustande kommen lässt. So heißt es bei Heidegger schon ein paar Zeilen zuvor: „Das Ausbleiben der wesenhaften Bedrängnis des Daseins ist die *Leere im Ganzen*, so dass keiner mit dem anderen und keine Gemeinschaft mit der anderen in der wurzelhaften Einheit eines wesentlichen Handelns steht.“⁵⁵

52 Vgl. Sloterdijk 2012, S. 45.

53 Heidegger 2004, S. 237 (Hervorhebungen im Original).

54 Heidegger 2004, S. 244 (Hervorhebungen im Original).

55 Heidegger 2004, S. 244 (Hervorhebungen im Original).

DAS WESEN DER *POLIS* IST NICHT POLITISCH

Nach der Beschreibung des Daseins als ein Mitsein und den Versuchen, einen anderen Anfang in der Philosophie als ein Standhalten zu formulieren, setzte Heidegger seine ontologisch-destruktiven Analysen fort. Schon der Begriff des Mitseins ließ sich nicht in die gängigen Strukturen der Politischen Philosophie integrieren. Mit Beginn der 1940er Jahre radikalisierte er – quasi als Pendant zu den klassischen Theorien des Politischen –, seine Ansprüche, und sprach von einer *Polis*, die nicht politisch ist. Die Heidegger-Rezeption durch die französischen Philosophen Levinas, Blanchot, Nancy und Derrida setzte sich Jahrzehnte später mit beiden Mitsein-Motiven auseinander: mit den NS-Verwicklungen des Begriffs und mit der Entpolitisierung des Politischen.

Während des Wintersemesters 1942/43 hielt Heidegger an der Universität in Freiburg i. B. die Vorlesung *Parmenides*, in der er einen Ausschnitt aus dem Lehrgedicht des antiken Philosophen behandelte. Heidegger versuchte im Verlauf der Vorlesung das Wesen und das Gegenwesen eines sich verbergenden wie entbergenden Seins im seinsgeschichtlichen Wandel herauszuarbeiten.

Unter dem Wesen und Gegenwesen des Seins verstand Heidegger die aporetische Struktur des Erscheinens, mit dessen Darstellung er zugleich auf das Nicht-Erscheinen im Erscheinen, auf den Entzug und das A-Phänomenale hinwies, auf jenes Sich-Zeigen, das sich im Zeigen nicht zeigen lässt. Letztlich wollte Heidegger darauf hinweisen, dass der Ort der Entbergung radikal leer bleibt. Im griechischen Mythos wurde, so Heidegger, das Gegenwesen der *Aletheia* als *Lethe* benannt: Dementsprechend ist die Wahrheit das Unverborgene und die Unwahrheit das Vergessen und das Verborgene. In §6 der Vorlesung, in dem es um *Die letzte Sage des Griechentums vom verborgenen Gegenwesen der ἀλήθεια, der λήθη*, geht, kam er auf Platons *Politeia* im Besonderen und auf die griechische Auffassung des Politischen im Allgemeinen zu sprechen.⁵⁶

Wie schon die Betitelung des Paragrafen andeutet, ging es Heidegger darum, mit der *Politeia* auf einen Bruch, einen Wechsel, einen Übergang hinzuweisen: Denn in der *Politeia* geht es um die „letzte Sage des Griechentums vom verborgenen Gegenwesen“,⁵⁷ eine Sage, die von Platon in der *Politeia* „ein letztes Mal“ erzählt wurde. Dieser Bruch, diese „letzte Sage“, die den Mythos vom verborgenen Gegenwesen erzählt, ist auch in einer anderen Hinsicht eine Zäsur: Einerseits berichtete Platon in der *Politeia* von den Gründen und den Gründungen der *Polis*, andererseits diente die *Politeia* selbst und mit ihr die platonische Philoso-

56 Vgl. Heidegger 1992b, S. 130ff.

57 Heidegger 1992b, S. 130.

phie als eine Art Bruchkante und Neuanfang: ein Bruch mit der sogenannten vor-platonischen und vor-sokratischen Philosophie. Heidegger wies hierbei auf die Vereinnahmungen und Verwertungen der *Politeia* Platons durch die christliche und moderne Philosophie hin.⁵⁸

Gleich zu Beginn des Paragraphen grenzte Heidegger seine Auslegung der *Polis* (πόλις) bei Platon von anderen Auslegungen ab, und hob dabei insbesondere die Interpretationen des neuzeitlichen Staatsdenkens hervor, die er für unzureichend und verfehlt hielt. Welche Autoren bzw. welche Diskurse er dabei im Blick hatte, wurde von ihm nicht näher ausgeführt. Möglicherweise hat er an Schmitt gedacht, mit dem er im August 1933 einen kurzen Briefwechsel⁵⁹ zu den Begriffen *basileus* und *polemos* bei Heraklit führte. Schon in diesem Briefwechsel wurden die widerstreitenden Interpretationen zum Souverän und zum Begriff der Entscheidung deutlich.⁶⁰

Heidegger wies darauf hin, dass die Interpretationsverfehlung der Staatswissenschaften mit der neuzeitlichen Entwicklung der Subjektivität menschlichen Bewusstseins in Beziehung zu setzen ist, d.h., er setzte die Interpretationsverfehlung in Bezug zur Wahrheit als Gewissheit wie auch in Bezug zur Selbstgewissheit, in der sich der Mensch bestätigt sieht. Heidegger hielt darüber hinaus fest: „Die πόλις ist weder die Stadt noch der Staat und vollends nicht die fatale Mischung dieser beiden in sich bereits ungemäßen Kennzeichnungen, also nicht der vielberufene ‚Stadtstaat‘; sondern die Ortschaft des Ortes der Geschichte des Griechentums; nicht Stadt und nicht Staat, wohl aber die Stätte seines Wesens.“⁶¹

Dem fügte Heidegger einige Absätze später hinzu: „Das im neuzeitlichen Staatsdenken gemeinte Wesen der Macht gründet auf der metaphysischen Voraussetzung, daß sich das Wesen der Wahrheit zur Gewissheit und d.h. zur Selbstgewißheit des sich auf sich selbst stellenden Menschenwesens gewandelt hat, und daß dieses auf der Subjektivität des Bewusstseins beruht. Kein moderner Begriff ‚des Politischen‘ reicht zu, um das Wesen der πόλις zu fassen.“⁶²

Nach Heidegger lässt sich die *Polis* nicht mit den Begriffen der in der philosophischen Moderne auftretenden Staatswissenschaften bzw. mit den Methoden und Instrumenten der politischen Theorie verstehen. Das, was das Wort *Polis* benennt, und womit sich Platons *Politeia* beschäftigt, kann für Heidegger weder

58 Vgl. Heidegger 1992b, S. 139.

59 Vgl. Heidegger 1987, 132. Vgl. auch Mehring 2013, insbesondere S. 74f.

60 Vgl. Rother 1993, S. 67.

61 Heidegger 1992b, S. 133.

62 Heidegger 1992b, S. 135.

mit den Begriffen der Stadt oder des Staates noch mit den Methoden und Theorien der politischen Wissenschaften erklärt werden. Resümierend folgerte er aus seinen Überlegungen zu Platons *Politeia*, zum Gegenwesen der *Polis* und zu den Missverständnissen der modernen Staatstheorie: „Das Wesen der πόλις, und d.h. die πόλιτεία, ist nicht selbst ‚politisch‘ bestimmt oder auch nur so bestimmbar.“⁶³

Das Wesen der *Polis* ist für Heidegger unpolitisch. Das Politische – auch das Politische, das sich die Staatswissenschaft zum Gegenstand macht – „ist stets und erst die Wesensfolge der πόλις, und d.h. der πόλιτεία“.⁶⁴ Warum ist aber nun die *Polis* bzw. die *Politeia* unpolitisch? Wenn nun das Politische, von dem sich die politische Theorie einen Begriff macht, selbst nur die Wesensfolge dessen ist, was nach Heidegger die Griechen *Polis* nannten, so ist auch das Politische im eigentlichen und wesentlichen Sinne unpolitisch. Das, was in den Staatswissenschaften als das Politische begriffen wird, ist in der Untersuchung bei Heidegger eigentlich – als Ereignis – unpolitisch. Oder anders gesagt: Die staatswissenschaftliche Interpretation dessen, was sie als politisch bezeichnet, beruht auf einem Missverständnis. So lässt sich nicht nur sagen, dass die *Politeia* unpolitisch ist, sondern auch, dass das, was die Politikwissenschaft als das Politische bestimmt – das menschliche Zusammenkommen bzw. das Mitdasein –, von ihr unverstanden bleibt.

Für Heidegger war die *Polis* weder eine *res publica*, noch eine Stadt, ein Staat, eine Republik oder eine andere Art politischer Verfassung. Für Heidegger ging die *Polis* weder aus einer Feindschaft (Schmitt), noch aus einem Vertrag (Hobbes) hervor. Auch lässt sich das, was die *Politeia* ist, die menschliche Versammlung, so Heidegger, nicht als eine politische Einrichtung oder als ein politisches Ereignis erklären, das aus der Praxis menschlicher Sprach- oder Handlungsakte (Habermas, Arendt) hervorgeht. Die *Polis* verstand Heidegger in seiner Auslegung platonischen Denkens,⁶⁵ als jenen Ort, als jenen Pol, an dem menschlich Seiendes in Unverborgenheit zusammentritt: „Der Pol läßt als dieser Ort das Seiende in seinem Sein jeweils im Ganzen seiner Bewandnis erscheinen. Der Pol macht nicht und schafft nicht das Seiende in seinem Sein, sondern als Pol ist er die Stätte der Unverborgenheit des Seienden im Ganzen. Die πόλις ist das Wesen des Ortes, wir sagen die Ort-schaft für den geschichtlichen Auf-

63 Heidegger 1992b, S. 142.

64 Heidegger 1992b, S. 142.

65 Vgl. Heidegger 1992b, S. 140.

enthalt des griechischen Menschentums. [...] Die πόλις ist die in sich gesammelte Stätte der Unverborgenheit des Seienden.“⁶⁶

Die *Polis* ist der Moment des Zusammenkommens, und keine Stadt, die unter historischen, ökonomischen oder sozialen Umständen gegründet und in gewaltvollen bzw. kommunikativen Handlungsprozessen geformt wird. Die *Polis* selbst ist die Stätte, ist der Ort des versammelt Seienden: Ein Moment der Gründung des Miteinanderseins. In *Sein und Zeit* wurde dieser Moment von Heidegger als Mitdasein bestimmt, das sich an seinem Ort versammelt. Platon beschrieb die *Polis*, wie Heidegger nahelegte, in dieser Hinsicht weder als eine Stadt, wie sie existiert, noch entwarf er eine Stadt, utopisch, wie sie sein soll, um erbaut zu werden. Heidegger vermerkte in der *Parmenides*-Vorlesung: „Platons Politeia ist keine ‚Utopie‘, sondern genau das Gegenteil, nämlich der metaphysisch bestimmte τόπος des Wesens der πόλις. Platons Politeia ist eine Erinnerung ins Wesenhafte, aber nicht eine Planung ins Faktische.“⁶⁷

Heidegger zufolge kam Platon auf das Wesentliche zurück, auf den anfänglichen Moment des Versammelns und der Sammlung als Stätte der Sammlung von Sein. Unter einer *Polis* verstand Heidegger die Stätte, an der sich Sein zur Bewahrung dem Menschen ereignet. Heidegger sprach andernorts von der „Lichtung“. In dem Brief *Über den Humanismus* heißt es: „Das bedeutet: nur solange die Lichtung des Seins sich ereignet, übereignet sich Sein dem Menschen. Daß aber das Da, die Lichtung als Wahrheit des Seins selbst, sich ereignet, ist die Schickung des Seins selbst.“⁶⁸

Die Stätte der *Polis* ist weder ein utopischer Vorgriff auf eine kommende und geplante Stadt noch ein in sich selbst faktisch Politisiertes. In diesem Sinne ging es Heidegger um den Ort, den er terrestrisch verstand, der von einem territorialen Ort unterschieden bleibt. So sind auch seine Versuche einer Seinslokalisierung, die mit den Begriffen „Erde“, „Boden“, „Felsen“, „Heimat“, „Feldweg“, „Schwelle“ usw. erarbeitet werden sollte, terrestrisch zu verstehen: D.h. das, was sich versammelt, versammelt sich an einem Ort, an einer Stelle, an einer Stätte. Für das menschliche Mitsein ist es die *Polis*, die den räumhaften und terrestrischen Pol des Zusammenkommens ausmacht. In diesem Sinne hat die *Polis* nichts mit dem zu tun, womit sich die Staats- und Politikwissenschaften beschäftigen: In der politischen Theorie bleibt die *Polis* ein territorialer Ort unter der souveränen Gewalt eines Subjekts, ein Ort, der nach außen wie nach innen verteidigt wird.

66 Heidegger 1992b, S. 133.

67 Heidegger 1992b, S. 141.

68 Heidegger 1981, S. 27.

Was ist nun das Gegenwesen, das Platon ein letztes Mal in dem Dialog *Politeia* erwähnte? In welcher Beziehung steht das Gegenwesen zur *Polis*? Wenn nun die *Polis* die Stätte des Mitdaseins, das Zusammentreten ins Unverborgene des menschlich Seienden ist, was bedeutet dann das Gegenwesen? Ist es ein Gegenwesen, das das Zusammenkommen der Menschen zerstreut, sodass die *Polis* mit dem Auftauchen der *Polis* zugleich verschwindet, so, dass die Ortschaft schon in ursprünglicher Weise deplatziert ist, um ein Zusammenkommen der Menschen zu verhindern? Ist das Gegenwesen derart gegen das Wesen, so, dass das Wesen nicht west, so, dass das Wesen nicht wesen kann?

Heidegger führte hierzu in der Parmenides-Vorlesung aus: „Die πόλις ist die in sich gesammelte Stätte der Unverborgenheit des Seienden. Wenn nun aber, wie das Wort sagt, zur ἀλήθεια das streithafte Wesen gehört, und wenn das Streithafte auch im Gegensätzlichen der Verstellung und der Vergessenung erscheint, dann muß in der πόλις als der Wesensstätte des Menschen alles äußerste Gegenwesen und darin alles Un-wesen zum Unverborgenen und zum Seienden, d.h. das Unseiende in der Mannigfaltigkeit seines Gegenwesens, walten.“⁶⁹

Während Heidegger in der Daseinsanalyse, die er in *Sein und Zeit* entwickelte, einen Vorlauf in den Tod als Existential des menschlich Seienden freilegte, beschrieb er im Rückgang zur griechischen Seinsauslegung (Parmenides, Sophokles, Platon) ein Mitsein, das in seiner Gründung (Gründung als ein anfängliches Erscheinen, als Sammlung, als der Moment des Mitdaseins) seinen Widerstreit und Abgrund unteilbar mit sich und in sich trägt. In *Sein und Zeit* war es noch der Mensch, der in seiner existenziellen Entschlossenheit darüber entschied, ob etwas zur Erscheinung kommt oder nicht. Später war es das Sein selbst, das alles in seine Lichtung kommen ließ oder in Vergessenheit verbarg.⁷⁰ Sodann gehört auch in der neuen Seinsauslegung das Unwesen zum Wesen des Mitseins, wie „die Furchtbarkeit, das Grauenhafte, das Unheil“,⁷¹ und nicht zu vergessen: Die Heimatlosigkeit, die ἀπόλις, im Gegensatz zur Stadt, die ὑψίπολις. So gerät die Ortschaft des Mitseins zu einer *Polis*, die keine Stadt mehr ist, zu einer *Polis* ohne Verfassung, zu einer aporetischen, zerstrittenen, entrissenen, zerstreuten und verschwundenen *Polis*. Diese Zerrissenheit, diesen Streit von Entbergung und Verbergung des Seins, bezeichnete Heidegger mit Heraklit auch als den *po-lemos*.⁷²

69 Heidegger 1992b, S. 133. In dem Zusammenhang wies Heidegger schon auf die λήθη – auf das Vergessen – hin, das in der ἀλήθεια steckt.

70 Vgl. Denker 2011, S. 198.

71 Heidegger 1992b, S. 134.

72 Vgl. Heidegger 1998b, S. 47.

Hierbei sind die Entbergung und die Verbergung, das Wesen und das Gegenwesen der *Polis* nicht als zwei Modifikationen oder Attribute des Seins aufzufassen. Vielmehr ist das Sein, sofern es Sein gibt, stets sich entbergend und sich verbergend: In der Versammlung des Seins, im Erscheinen und Sich-Zeigen verbirgt sich Sein, d.h. das sich-entbergende Sein ist im Sich-Sammeln ein Nicht-Zeigen und Verbergen von Sein. Heidegger sprach auch von der Faltung des Seins. In diesem Sinne ist Sein gründend, versammelnd und entsetzend zugleich, als Abgrund, als Vergessen und als Leere. Heidegger schrieb: „Wir bedenken das Gegenwesen zur ἀλήθεια, zur Wahrheit im Sinne der Unverborgenheit. Das anfängliche Gegenwesen zur ἀ-λήθεια ist die λήθη, d.h. die als Vergessen sich entziehende zeichenlose Verbergung.“⁷³

Diese zeichenlose Verbergung gehört von Anfang an zur Entbergung von Sein. Diese Abwesenheit weist weder darauf hin, dass etwas verdeckt ist, noch zeigt sich das Verbergen als ein Zeichen des Verbergens. Diese Leere steht weder mit etwas Abwesenden in Beziehung, noch steht das Gegenwesen für etwas Abwesendes. Diese Vergessenheit wird weder in einem Zeichen angezeigt bzw. in einem Symbol verkörpert, noch zeigt sie sich als eine leere Stelle oder ein leer gelassener Platz. In dem Sinne ist das Vergessen ohne Rhetorik: D.h. das Vergessen ist ohne ein Zeichen, ohne ein Symbol, ohne eine Allegorie, ohne eine Metapher. Die Verbergung ist radikal zeichenlos und besitzt damit nichts Deutbares, Differenzierbares, Formhaftes, Bildhaftes, Figürliches, Substanzielles, Übersetzbares oder Verstehbares. Diese zeichenlose Verbergung gehört ununterscheidbar zur Unverborgenheit des Seins, gleichwohl die Unverborgenheit weder eine Stellvertreterin noch ein Symbol, ein Bild, ein Zeichen, ein Hinweis oder eine Metapher der Verbergung, also der *Lethe* und Vergessenheit, ist. Obwohl es scheinbar nur die Entbergung – das Sich-Zeigende – gibt, ist sie nicht alles.

Später bettete Heidegger diese zeichenlose Leere der Vergessenheit in eine Räumlichkeit ein, die er als Heimat oder als Wesensstätte des Menschen bezeichnete, und die ihn von der Unheimlichkeit der Heimat sprechen ließ. So gelang es ihm, diesen Ort zur heimatlichen Ortschaft eines anderen Anfangs zu machen, samt Fels, den Wegmarken und Feldwegen, dem Schwarzwaldhaus, der Erde, dem Boden und dem Rhein. Heidegger kam noch im Verlauf seiner Parmenides-Vorlesung darauf zu sprechen, dass „die Griechen über dieses anfänglichere Wesen der ἀλήθεια noch weniger gedacht und gesagt [haben] als über das Wesen λήθη: denn ihnen ist die ἀλήθεια der einfache Anfang alles Wesenden. Die Griechen kennen daher keine Not und keinen Anlaß, ihr Dichten und Denken und Sagen über diesen Anfang hinaus und in ihn zurückzurichten

73 Heidegger 1992b, S. 140 (Hervorhebungen im Original).

[...]. Wir Späteren und anderen jedoch müssen, um dieses Erst-Anfängliche der abendländischen Geschichte auch nur noch andenkend zu ahnen, eigens darauf aufmerken und den Weisungen folgen, die uns das Wort ‚Unverborgenheit‘ gibt.“⁷⁴ Damit dieser Sprung von den im Anfang stehenden Griechen zu den Späteren ausgeführt und gewagt werden kann, ging Heidegger einer sogenannten „vierten Weisung“ nach, um das „bergsame Offene“, das Freie, das Bodenlose als die „Wesensstätte des Menschen“ aufzuzeigen.⁷⁵ So gesehen ist das Rettende in der Not der andere Anfang, ein gemeinsames Sich-Halten der Menschen am Bodenlosen.

Das Entscheidende für Heidegger ist die folgende Frage, die auch für seine späteren Schriften bestimmend ist: Wie können wir uns halten, aufhalten, versammeln, verhalten und unterhalten, obwohl es nur die Leere gibt, auf die wir nicht zurückgreifen, an der wir uns nicht festhalten können? „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“⁷⁶ Wie kann Seiendes sein, obwohl sich das Sein zugleich entzieht? Wie kann Seiendes als ein Entzug sein, das sich als eine Vergessung und Leere faltet? Obwohl uns nichts erscheint und nichts gegeben ist, blieb Heidegger nur das Fragen nach dem Halt und dem Halten, wenn wir Menschen uns selbst „freihändig“ halten: Wie können wir uns in der Leere als Leere halten? Wie kann es diesen Ort, d.h. unseren Ort geben, an dem wir uns versammeln, mit all den Dingen, die anfänglich und bodenlos, substanzlos, aber dennoch Kondensate der Leere sind? Somit ist die Frage nach dem Halt und der Verfassung für Heidegger keine Frage der Erscheinung, keine Frage der Phänomenalität von Sein. Es ging ihm ums Halten in der Nacht der Bodenlosigkeit, um den Artisten und Seiltänzer der Nacht, der in Nietzsches *Zarathustra* beschrieben wird.⁷⁷

Hier, mitten in der *Parmenides*-Vorlesung, bevor Heidegger zum Sprung von den Griechen zur Morgenröte der Späteren ansetzte, führte er zum *Topos* der zeichenlosen Verbergung aus: „Das Feld der λήθη verwehrt jede Entbergung von Seiendem und also Geheurem. Die λήθη läßt an ihrem Wesensort, der sie selbst ist, alles verschwinden. Doch liegt es nicht nur an der Vollständigkeit des Entzugs, gleichsam am vermeintlich Quantitativen der Verbergung, was diesen Ort auszeichnet. Vielmehr gilt es zu sehen: Das ‚weg‘ des Entzogenen und Verborgenen ist nicht etwa ‚nichts‘, sondern das alles entziehende Verschwindenlassen ist das, was sich allein an diesem Ort begibt und in ihn sich dargibt. Der Ort

74 Heidegger 1992b, S. 199.

75 Vgl. Heidegger 1992b, S. 224.

76 Heidegger 1998a, S. 24.

77 Vgl. Nietzsche 1976, S. 13f.

bleibt leer – an ihm ist überhaupt nichts Geheures. Aber die Leere ist hier das Bleibende und Anwesende. Das Nichtigke der Leere ist das Nichts des Entzugs.“⁷⁸

DAS GRUNDLOSE WOHNEN

In Heideggers Hinwendung zur Dichtung – eine Hinwendung, die sich vor allem durch seine Hölderlin-Lektüre im Wintersemester 1934/35⁷⁹ auszeichnete –, gewannen die Fragen nach dem Ort und dem Wohnen eine andere Bedeutung als zu jener Zeit der *Rektorsrede*, in der er auf das entschlossene Standhalten des deutschen Volkes verwies.⁸⁰ Heidegger wechselte nicht nur den Bereich, in dem er seine Untersuchungen anstellte, d.h., er wechselte nicht nur von einer Lektüre traditioneller philosophischer Texte in den Bereich der Kunst, sondern er schlug auch einen anderen Ton an, der nicht mehr der Rhetorik der Ansprachen und Reden eines Rektorats gehorchte.⁸¹ Auf Grund eines von Nietzsche formulierten Gedankengangs, der besagte, dass die historisch gewachsene und klassische Philosophie einem Nihilismus der Seinsvergessenheit anheimfiel, suchte Heidegger eine nicht-metaphysische Seinserfahrung in der Kunst. Während in der *Rektorsrede* die platonischen Stände als Dienste bezeichnet wurden, die im Sturm der Not ihre Bewandnis haben sollten, um einen rettenden Halt in einer „staatsgründende[n] Tat“⁸² zu erringen, so rückte in der *Parmenides*-Vorlesung der Entzug (die *Lethe*, die Vergessenung) in den Vordergrund. In der Zeit zwischen der *Rektorsrede* und der *Parmenides*-Vorlesung hielt Heidegger im Jahr 1935 seinen Vortrag *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in dem er nach der Niederlegung des Rektorats das Kunstwerk als welt- und ortseröffnend beschrieb: „Das Tem-

78 Heidegger 1992b, S. 176.

79 Heidegger 1992a.

80 Elden untersuchte in seinem Aufsatz *Rethinking the Polis. Implications of Heidegger's Questioning the Political* ausführlich Heideggers Rückkehr zu einem griechischen Denken der *Polis* und der *Politeia*, die gleichsam eine Auseinandersetzung mit seinen politischen Verstrickungen und der Politischen Philosophie während der Zeit des Nationalsozialismus war. Vgl. Elden 2000.

81 Vgl. Denker 2011, S. 132.

82 In dem Vortrag *Der Ursprung des Kunstwerkes* zählte Heidegger fünf Möglichkeiten auf, „wie Wahrheit west“. Neben der Nähe, dem Opfer und dem Fragen, sollte das Ins-Werk-Setzen und die „staatsgründende Tat“ zu jenen Möglichkeiten gehören, die Wahrheit wesen lassen. Heidegger 1980, S. 48.

pelwerk eröffnet dastehend eine Welt und stellt diese zugleich zurück auf die Erde, die dergestalt selbst erst als der heimatliche Grund herauskommt.“⁸³

Aber auch das Verständnis vom Kunstwerk als ein welt- und ortseröffnendes Werk war nur ein Vorübergehendes, denn nach Heidegger ist dem Kunstwerk mit seiner Hervorbringung zugleich ein vernichtendes Moment eigen. In seiner künstlerischen Herstellung und Produktion ist das Kunstwerk (Bildnis, Skulptur, Bauwerk) durch den Kunsthandel, durch Sammlertätigkeiten und kunstfremde Verwendungen unweigerlich seiner hervorgebrachten Welt und somit auch dem heimatlichen Grund, seiner Ortschaft und der Erde entrissen: „Weltentzug und Weltzerfall sind nie mehr rückgängig zu machen. Die Werke sind nicht mehr die, die sie waren. Sie selbst sind es zwar, die uns da begegnen, aber sie selbst sind die Gewesenen. Als die Gewesenen stehen sie uns im Bereich der Überlieferung und Aufbewahrung entgegen.“⁸⁴

Mit dieser Bemerkung trug Heidegger Hegels Rede vom Ende der Kunst Rechnung.⁸⁵ Beiden, Hegel wie Heidegger, ging es in der Analyse der Kunst um den Ausfall ihrer Wesensfunktion, Wahrheit hervorzubringen, darzustellen und zu zeigen, auch wenn die Bestimmung, der Kontext und die Konsequenzen der Kunst in unterschiedlicher Weise von Hegel und Heidegger zur Darstellung gebracht wurden. Heidegger radikalisierte den Verlust und bestimmte den Ausfall als ein ursprüngliches Seinsgeschehen, als ein Enteignis der Kunst, das nichts mit einem tatsächlichen Aufhören, einem faktischen Ende der Kunst und des Kunstbetriebes zu tun hat. Gerade die Zunahme der Betriebsamkeit gehört zum Ende der Kunst. Im Kunstgeschehen von Lichtung und Verbergung, von Welteröffnung und Weltzerfall, von performierter Topografie und exilierter Entrissenheit, von Werkproduktion („Ins-Werk-Setzen“⁸⁶) und Untergang im Kunstbetrieb, erwies sich für Heidegger nunmehr die Dichtung als jene rettende und bewahrende Tat, die im Streit von verschließend-hervorbringender Erde und Offenheit der Welt⁸⁷ den Ort der Wahrheit unverborgen freigibt. Erst die Sprache der Dichtung eröffnet jene Unverborgenheit im Sagen und Nennen, in der sich das Kunstwerk ereignen kann, damit es vom Menschen⁸⁸ wahrgenommen und

83 Heidegger 1980, S. 28.

84 Heidegger 1980, S. 26, vgl. auch S. 29f.

85 Vgl. Pöggeler 2002, S. 18. Vgl. ebenso Seubold 2005, S. 22.

86 Heidegger 1980, S. 63.

87 Vgl. Heidegger 1980, S. 49 und S. 55.

88 Vgl. Heidegger 1980, S. 59. Für Heidegger war es allein der Mensch, der (die) Sprache sprechen kann: eine Sprache, die hervorbringend, nennend, sagend und bewahrend ist.

verwahrt wird. Um den bewahrenden Charakter der menschlichen Sprache zu betonen, fügte Heidegger hinzu: „Wo keine Sprache west, wie im Sein von Stein, Pflanze und Tier, da ist auch keine Offenheit des Seienden und demzufolge auch keine solche des Nichtseienden und des Leeren.“⁸⁹

In der *Parmenides*-Vorlesung heißt es: Die Kunstwerke „sind nur im Medium des Wortes, und d.h. des wesenhaften sagenden Wortes, im Bereich der Sage, des ‚Mythos‘.“⁹⁰ Das Dichten wie das Denken fungierten sodann als jene Künste (*téchne*), die die Wahrheit ins Werk setzen, was sie jeweils auf die eigene Art und Weise bewerkstelligen sollten. So ist die Dichtung, nach Heidegger, das Moment, das die Wahrheit ins Werk setzt, wodurch sie sich selbst als Grund, als Platz, als ein Ort einrichtet. Das bedeutet, dass die Kunst die Wahrheit nicht nur zum unverborgenen Ereignis werden lässt, sondern dass die Dichtung auch jenes Moment ist, das das Ereignis der Wahrheit als Unverborgenheit in sich bewahrt. Dichtung ist also nicht nur das Schaffen eines Werkes, sondern auch die Bewahrung des Werkes gehört zu ihr. Dichtung ist also in diesem Sinne u.a. Hervorbringung, Lichtung, Zeigen, Platzschaffen, Verortung, Räumung, Einräumung, Raumgebung, aber auch Halt, Unterhalt, Grund, Versammlung, Bewahrung,

89 Heidegger 1980, S. 59. Miller benannte in Anlehnung an Heidegger den Sprachakt der Kartierung (*act of mapping*) als *Topotropographie*. Der Begriff bezeichnet jene Performanz der Sprache, die geographischen Landschaften, Orte (griech. *topoi*), Plätze, Räume und Territorien figurierend hervorbringt. Mit dem Begriff *Topotropographie* bezog sich Miller auf Sprachhandlungen und -verfahren, die Orte nicht nur benennen und platzieren, oder mit Funktionen versehen, indem die Orte untereinander in Beziehung gesetzt und strukturiert werden. Vielmehr ist die *Topotropographie* die Kartierung einer Landschaft, indem im Akt des Mappings rhetorische Figuren/Tropen (Metaphern, Allegorien, Metonymien, Synekdochen usw.) ausgebildet und die Landschaft mit Merkmalen ausgestattet werden. Für Miller war die Topographie eines Ortes nicht etwas Gegebenes, auf das ein konstativer Sprachakt Bezug nehmen könnte. Orte müssen für ihn erschrieben, verzeichnet, gezeichnet, markiert oder symbolisiert werden, und fügen sich im Mapping zu einer imaginierten Landschaft der Schreibenden wie Lesenden. In seinen Analysen zeigte Miller, wie die Materialität des Textes im Schreiben (schreiben = griech. *graphein*) rhetorischer Figurationen, Verortungen und Verräumlichungen eine Ethik der Topographie eröffnet. Dieser Akt rhetorischer Figurationen erstellt eine literarische Topographie und setzt die Namen der Dinge an deren Stellen, bringt sie in Relation miteinander und versieht sie mit ethischen, politischen und gesetzgebenden Fähigkeiten. Vgl. Miller 1995, S. 216ff.

90 Heidegger 1992b, S. 173 (Hervorhebungen im Original).

Wohnung, Haus, Heimat. Für Heidegger wurde die Bewahrung (Dauer, Annahme, Hören und Vernehmen) zu einem weiteren entscheidenden Moment. Sie sollte das zu Wege bringen, was Heidegger zuvor mit staatsgründenden Diensten und mittels Kunstwerke zu erreichen suchte: eine haltgebende Unterkunft.⁹¹

Die Dichtung sollte sich nun als der rettende Halt in der Not erweisen, so dass die Sprache als ein Haus des Seins dem Menschen ein Wohnen ermöglichen kann. Heidegger formulierte in Anlehnung an Parmenides: „Im Wohnen jedoch erfüllt sich das ‚Wesen‘ der Göttin [die Göttin *Αλήθεια*; Anm.d.V.].“⁹² Denn in dem rettenden und bewahrenden Wesen der Dichtung bleibt das Sein an seinem angestammten Ort, bleibt dort, wo es hingehört, an jenem Ort, wo es sich werkssetzend ereignet hat: Als ob das Wort, das dichterische Wort, frei von Missbräuchen, Verschiebungen, Entfremdungen, Verlogenheiten und Übertreibungen wäre. Als ob das dichterische Wort stets das sagt, was es sagt, indem es Wahres, Unverborgenes und Worthaltendes sagt.⁹³

In diesem Sinne, im Sinne eines ortsbewahrenden Wortes, ist die Sprache das Haus des Seins, denn die „Sprache selbst ist Dichtung im wesentlichen Sinne“.⁹⁴ Sie ist ein Sprachhaus, in dem die Dinge nicht nur eine Unterkunft haben, sondern sich an ihrem eigenen angestammten Platz befinden: D.h. die Sprache als das Wort der Dichtung, das sich als solch ein dichterisches Wort ereignet, darf nicht seinem Ort innerhalb der Dichtung entrissen sein. Es darf nicht der Entwendung, der Versetzung und der Übertragung ausgesetzt sein, also jenen Ver-

91 Denker hob durch seine Heidegger-Lektüre die verschiedenen Stationen des Scheiterns hervor, die Heidegger durchlief und die ihn zwangen, seine Denkwege fortwährend umzuarbeiten. Vgl. Denker 2011, S. 132 und 160.

92 Heidegger 1992b, S. 242.

93 In diesem Zusammenhang wäre es noch einmal lohnend, Heideggers Vorbehalten gegenüber einer Metaphern-Auslegung in der Dichtung nachzugehen. In der Vorlesung *Der Satz vom Grund* äußerte sich Heidegger: „Mit der Einsicht in das Beschränkte der Metaphysik wird auch die maßgebende Vorstellung von der ‚Metapher‘ hinfällig. Sie gibt nämlich das Maß für unsere Vorstellung vom Wesen der Sprache. Darum dient die Metapher als vielgebrauchtes Hilfsmittel bei der Auslegung der Werke des Dichtens und des künstlerischen Bildens. Das Metaphorische gibt es nur innerhalb der Metaphysik.“ Heidegger 1978, S. 89. In dem Buch *Unterwegs zur Sprache* heißt es: „Wir blieben in der Metaphysik hängen, wollten wir dieses Nennen Hölderlins in der Wendung ‚Worte, wie Blumen‘ für eine Metapher halten.“ Heidegger 1990, S. 207.

94 Heidegger 1980, S. 60. Vgl. Derrida 1988a, S. 205ff, insbesondere S. 219.

schiebungen, denen die Kunstwerke z.B. im Ausstellungsbetrieb und im Kunsthandel unterliegen.

Wie verstand Heidegger nun aber das Verhältnis von Dichtung und Wohnen? Wie ließe sich ein Wohnen in der Sprache und in der Dichtung verstehen? Warum muss es überhaupt die Dichtung sein? Warum soll die Dichtung für das Wohnen zuständig sein? Und was kann nun in der Erfahrung der Dichtung wohnen heißen? Wie kann die Sprache Dichtung sein, damit sie bewohnt werden kann? Von welchen Verhältnissen und Aufenthaltsorten ist nun bei Heidegger die Rede? In welchem Verhältnis steht das Wohnen zum Bauen?

Diese Fragen nach dem Wohnen, die von aktuellen gesellschaftspolitischen Problemen wie denen der Wohnungsnot und der Heimatlosigkeit begleitet wurden, hatten gerade nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges, nach der Zerstörung der Städte, nach der Vernichtungspolitik und den Massenmorden, nach einer „Politik der Lager“, nach der „Politik“ der verbrannten Erde, nach den Wanderungen und Vertreibungen von Abermillionen von Flüchtlingen und Deportierten, nach der Rückkehr der Soldaten und Kriegsgefangenen ihre Relevanz und Dringlichkeit. Jedoch wies Heidegger diese Probleme des Wohnens und der damit in Zusammenhang stehenden Wohnungsnot, in seiner Erörterung von sich. Das von ihm bedachte Wohnen bezog sich nicht auf das Innehaben einer Wohnung, die zur Unterkunft dient. Er betonte: „So hart und bitter, so hemmend und bedrohlich der Mangel an Wohnungen bleibt, die *eigentliche Not des Wohnens* besteht nicht erst im Fehlen von Wohnungen.“⁹⁵ Die Obdachlosigkeit, das Fehlen einer Wohnung, ist für ihn nicht das eigentliche Problem, sondern ein eher sekundäres Phänomen.

Heidegger unterschied in der Behandlung der Wohnungsfrage zwischen einer eigentlichen und einer uneigentlichen Wohnungsnot. Wie schon in der Behandlung der Frage nach dem Politischen, in der Frage nach der *Politeia*, schlug Heidegger auch in diesem Punkt einen Weg ein, der weder der tradierten philosophischen Vorstellung gehorchte, noch der üblichen Behandlung der Frage folgte. (Sofern sich die Philosophie zum damaligen Zeitpunkt überhaupt der Thematik des Wohnens annahm!) In Bezug auf die Frage nach der *Politeia* sah Heidegger das Politische nicht in einer modernen Vorstellung vom öffentlichen Raum (samt sozialer Gerechtigkeit, Rechtsordnung, Gewaltenteilung, Bindung der Souveränität an ein politisches Subjekt und Unterscheidung zwischen öffentlichem und privatem Raum) verwirklicht. Bezogen auf die Wohnungsfrage galt Heideggers Interesse nicht dem individuell erfahrbaren Mangel oder dem Verlust

95 Heidegger 1985a, S. 156 (Hervorhebungen im Original).

einer Wohnung bzw. Unterkunft.⁹⁶ Die heideggersche Frage des Wohnens hat somit nichts mit einem Wohlbefinden, mit der Suche nach Glück, mit sozialer Gerechtigkeit, mit Fragen der Gastfreundschaft und des Asyls oder mit einem besseren Leben zu tun. Heideggers sich sorgendes Dasein sorgt sich nicht um ein gutes, glückliches oder besseres Leben.

Für Heidegger steht außer Frage, dass es eine „Heimatlosigkeit des Menschen“⁹⁷ gibt, die aus einer „*eigentliche[n]* Wohnungsnot“⁹⁸ resultiert. Diese Wohnungsnot, von der Heidegger ausging, ist keine, die aus einem Mangel, einem Unglück, aus Gewaltakten oder aus einer verschuldeten oder unverschuldeten Katastrophe hervorgeht. In diesem Sinne ist sie weder verursacht, noch lässt sie sich managen oder organisieren. Sie entscheidet sich im Grundzug des Seins, im Seinsgeschehen selbst. Heidegger ging es um eine *eigentliche* Wohnungsnot, die noch zu denken bleibt, um das Wohnen erst zu erlernen. Er schrieb: „Die *eigentliche* Not des Wohnens beruht darin, daß die Sterblichen das Wesen des Wohnens immer erst wieder suchen, daß sie *das Wohnen erst lernen müssen*.“⁹⁹

So ist hier das Lernen weder ein Lernen, das diszipliniert, noch ein Lernen, das Techniken anwendet oder Missstände behebt. Ebenso versteht Heidegger unter dem Lernen keine quantitative oder qualitative Ansammlung von Wissen. Für Heidegger wurde das Lernen zu einer Sache des Hörens, der Hörigkeit, des Verstehens, der Aufmerksamkeit, des Vernehmens: Ein Hören auf die Sprache des Seins. Heidegger formulierte den Gedanken, dass der Mensch weder wohnt noch, dass er diese *eigentliche* Wohnungsnot bisher bedacht hatte. Er schrieb im Darmstädter Vortrag *Bauen Wohnen Denken*: „Wie, wenn die Heimatlosigkeit des Menschen darin bestünde, daß der Mensch die *eigentliche* Wohnungsnot noch gar nicht *als die* Not bedenkt?“¹⁰⁰

96 Vgl. Gasché 2009, S. 177.

97 Heidegger 1985a, S. 156.

98 Heidegger 1985a, S. 156 (Hervorhebungen im Original).

99 Heidegger 1985a, S. 156 (Hervorhebungen im Original).

100 Heidegger 1985a (Hervorhebungen im Original). Seinen Vortrag *Bauen Wohnen Denken* hielt Heidegger am 5. August 1951 im Rahmen der 2. *Darmstädter Gespräche*, die unter dem Motto *Mensch und Raum* standen. Die Absicht der Darmstädter Gespräche war es, Künstler und Künstlerinnen, Architekten und Architektinnen, Philosophen und Philosophinnen, Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen sowie Politiker und Politikerinnen öffentlich, vor einem internationalen Publikum zusammenzubringen, um über den gegenwärtigen Zustand der bürgerlichen Gesellschaft im Nachkriegseuropa zu reflektieren. Das erste dieser Gespräche fand fünf Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs statt. Zu dem Thema *Das Menschenbild* un-

Der Mensch hat seine eigentliche Not des Wohnens, seine ursprüngliche Heimatlosigkeit noch nicht bemerkt: Der Mensch hat das Wesen dieser Not noch nicht verstanden. Denn auch in einem Haus lebend, in einer Wohnung, in einem Apartment, in einer Hütte, in einer Laube, in einem Zelt, wie und wo auch immer wohnt der Mensch nicht. Die eigentliche Wohnungsnot hat nichts damit zu tun, Obdach unter einem Dach zu finden. Sie hat nichts damit zu tun, die Sesshaftigkeit als die Lösung eines Problems zu betrachten, in dem der Mensch eine ortsgewundene Unterkunft findet. Die ursprüngliche Heimatlosigkeit wird auch von den Menschen in ihrer Sesshaftigkeit nicht verstanden. Jedoch ist gerade diese Einsicht in die eigene ursprüngliche Heimatlosigkeit des Menschen notwendig, um das kommende und eigentliche Wohnen, somit aber auch das Zusammenleben mit Anderen zu verstehen. Den Zuspruch zum Wohnen erhält der Mensch in seiner Heimatlosigkeit; gewissermaßen als ein unerhörtes Versprechen – unbemerkt in der Stille angesprochen –, das den Menschen ins Wohnen

serer Zeit wurden im Jahr 1950 Adorno, Hartlaub, Hildebrandt, Mitscherlich und Sedlmayr eingeladen. In Folge wurden die Zusammenkünfte in unregelmäßigen Abständen zu verschiedenen Themen angesetzt: 1951 – *Mensch und Raum*, 1952 – *Mensch und Technik*, 1953 – *Individuum und Organisation*, 1955 – *Theater*, 1958 – *Ist der Mensch messbar*, 1960 – *Der Mensch und seine Meinung*, 1963 – *Angst und Hoffnung in dieser Zeit*, 1967 – *Der Mensch und seine Zukunft*, 1968 – *Mensch und Menschenbilder*, 1975 – *Realismus und Realität*, 1995 – *Die prozessuale Stadt*, 2001 – *Die Gesellschaft im 21. Jahrhundert*. Seit dem Jahr 2005 findet diese Veranstaltungsreihe unter dem Titel *Neue Darmstädter Gespräche* ihre Fortsetzung.

Wie aus dem Ablauf der Veranstaltungsthemen zu entnehmen ist, stand der Mensch mit seinen gesellschaftlichen Aktivitäten und Ängsten im Mittelpunkt. In Absetzung zu den akademischen Fachdiskussionen und den parteipolitischen Auseinandersetzungen sollten die Gespräche, so der damalige Koordinator und spätere Bürgermeister der Stadt Darmstadt Sabais, einen „Ort unreglementierter Aufklärung“ bilden. (Benz 2004, S. 13) Die *Darmstädter Gespräche* riefen ein breites öffentliches Interesse hervor und entfalteten große Wirkung. Anlässlich des 2. *Darmstädter Gesprächs*, das unter dem Titel *Mensch und Raum* stand, wurden elf Projekte renommierter Architekturbüros zum Wiederaufbau der Stadt vorgestellt, von denen fünf als sogenannte „Meisterwerke“ zwischen 1954 und 1960 realisiert werden konnten: Die Frauenklinik der städtischen Krankenanstalt, das Ludwig-Georgs-Gymnasium, die Georg-Büchner-Schule, der Kindergarten „Kinderwelt“ im Hohlen Weg und das Ledigenwohnheim in der Pützerstrasse. Vgl. Conrads, Neitzke 1991.

ruft: denn zum „Grundzug des Seins“¹⁰¹ gehört das heimatliche Wohnen, das ein Bauen ist.

Zwei Monate nach dem Darmstädter Vortrag hielt Heidegger den Vortrag ... *dichterisch wohnt der Mensch* ... In dem Vortrag heißt es, dass es der Dichter ist, der das Maß für die „Architektonik“¹⁰² des Wohnens nimmt, um das Bauegefüge zu ermessen, indem die Sprache durch den Dichter maßnehmend spricht. Im Vortrag heißt es weiter: „[...] das Dichten ist als das eigentliche Ermessen der Dimension des Wohnens das anfängliche Bauen. Das Dichten läßt das Wohnen des Menschen allererst in sein Wesen ein. Das Dichten ist das ursprüngliche Wohnenlassen.“¹⁰³

Das Dichten ist ein Bauen, sofern es die Dimension zwischen Himmel und Erde, zwischen dem Göttlichen und dem Sterblichen dichterisch-sprechend ermisst. Hierbei versicherte Heidegger, dass die Dichtung keine ästhetische Spielerei oder eine Variante literarischer Formen sei, sondern ein erhörtes Nach-Sagen dessen ist, was von der Sprache in Stille vernommen wird. In diesem Sinne ist das dichterische Ermessen auch kein technisches Verfahren oder räumlich-numerisches Abmessen, sondern es ist das Sagen der Beziehung zwischen Himmel und Erde, zwischen dem Göttlichen und dem Sterblichen. Es ist – als die sagende Ermessung des Gevierts von Himmel und Erde, dem Göttlichen und dem Sterblichen – die Freigabe gegründeter Verhältnisse und Beziehungen, damit Seiendes als solches erst erscheinen kann.

Schon ein Jahr zuvor, im Oktober 1950, erwähnte Heidegger das ermessene Moment, das die Architektonik des Wohnens als eine Grundlegung, im Fehlen eines Grundes, begründet. In dem Vortrag *Die Sprache* ist die Rede von einem Fall in die Höhe, der die Dimensionen zwischen Himmel und Erde, zwischen dem Göttlichen und dem Sterblichen ermessend in ein Verhältnis setzt: „Die Sprache spricht. Wenn wir uns in den Abgrund [...] fallen lassen, stürzen wir nicht ins Leere. Wir fallen in die Höhe. Deren Hoheit öffnet eine Tiefe. Beide durchmessen eine Ortschaft, in der wir heimisch werden möchten, um den Aufenthalt für das Wesen des Menschen zu finden.“¹⁰⁴

Was besagt hier das Fallen? Wie fallen wir in die Höhe? Wie gewinnen wir fallend in der Höhe einen Aufenthalt? Was hält, in die Höhe gehoben, den Aufenthalt schwebend?

101 Heidegger 1985a, S. 155 (Hervorhebungen im Original).

102 Heidegger 1985a, S. 196.

103 Heidegger 1985a, S. 196.

104 Heidegger 1990, S. 13.

Heidegger sprach wiederholt von einem Halt und einem Aufenthalt, von einem Verhalten und vom Verhältnis. Alle diese Ausdrücke gehören zu einem Begriff der Ortschaft, in der der Mensch wohnt. Dieser haltstiftende Ort muss, so Heidegger, durch das Wort des Dichters gegeben sein. Dieser dichterische Halt ist weder Ding noch Sache, vielmehr ist er das Maß – Messendes, Ermessendes – oder eben auch eine „Bindung“.¹⁰⁵ Dieser Halt ist eine Relation, die erst erlaubt, von Dingen und den Relationen zwischen den Dingen zu reden. Ohne ein Wort gibt es kein Ding und keine Beziehungen zu Dingen. Das Wort ist der Bezug, damit es erst Beziehungen geben kann. Das Wort ist der Bezug vor dem Bezug: Das Wort ist der Vorbezug. Die Sprache des Gedichts ist hierin ein „rein Gesprochenes“, absichtslos, zwecklos und nutzlos, und somit ein „Sprechen der Sprache“.¹⁰⁶

Diese dichterische Sprache des reinen Wortes ist erst jene Sprache, die Verhältnisse hergibt, um eine Sprache zu finden: diese gestattet erst, von Beziehungen zu Dingen zu sprechen. Erst da, wo es das Wort gibt, gibt es Dinge und die Verhältnisse zu Dingen. In diesem Sinne ist die dichterische Sprache Vor-Sprache: Sie ist der Weg zur Sprache, d.h. eine Sprache, die Sprache erst zur Sprache bringt.¹⁰⁷ Dieses Wort, dieser Halt des dichterischen Wortes, ist weder Ding, noch Seiendes, sondern nur Halt, und damit ist es nicht: Das Wort ist kein Seiendes und hat kein Sein. Heidegger formulierte in dem Vortrag *Das Wesen der Sprache*: „Wenn das Denken versucht, dem dichterischen Wort nachzusingen, zeigt sich: das Wort, das Sagen, hat kein Sein.“¹⁰⁸

Das Wort hat kein Sein. Es ist nicht. Und als dieses Nichts ist es ein Halt, der ins Leere gehalten ist, im Abgrund gehaltenes Nichts, im Abgrund gehaltenes Wort. In diesem Sinne ist das Wort ursprünglich gründend und gebend. Es gründet Verhältnisse, durch die es Seiendes geben kann. Es ist aber auch eine Schwelle, wie es bei Heidegger mit Bezug auf Trakl heißt. Eine Schwelle, die als Grundstein gründend ist. Zugleich ist die Schwelle der Eintritt und Einlass. Gesteinigtes Nichts: „Die Schwelle ist der Grundbalken, der das Tor im ganzen trägt [...]. Die Schwelle trägt das Zwischen [...]. Der Austrag des Zwischen braucht das Ausdauernde und in solchem Sinne Harte. Die Schwelle ist als der Austrag des Zwischen hart, weil Schmerz sie versteinerte.“¹⁰⁹

105 Heidegger 1990, S. 16.

106 Heidegger 1990, S. 16.

107 Vgl. Heidegger 1990, S. 261.

108 Heidegger 1990, S. 192f.

109 Heidegger 1990, S. 26f.

Heidegger dachte das Nichts als ein Nichten im Sein.¹¹⁰ Oder wie er in der *Parmenides*-Vorlesung schrieb: als eine Vergessung und als einen Entzug. Nur weil die Sprache diesen Verzicht im dichterischen Wort spricht, die Nichtung des Seins als das Sein, ist die Sprache das Haus des Seins und das Dichten das Bauen. Um nun vom Wohnen und von der Sprache zu sprechen, muss von diesem Nichts – vom Nichtenden im Sein – ausgegangen werden. In diesem Sinne ist Sprache, und damit auch das Wohnen in der Sprache, haltlos, grundlos, bezuglos. Nur dann ist das Verhältnis aller Beziehungen zu ermessen, ohne selbst Beziehungen zu intendieren oder herzustellen. Das „Verhältnis aller Verhältnisse“,¹¹¹ die Grundlegung aller kommenden Verhältnisse, ist unverhältnismäßig, ein Enthalten, haltlos, bezuglos: in diesem Sinne heimatlos, eine Not des Wohnens.

Das dichterische Wort ist ein Ereignis und Geschehen, das an sich hält. Es ist ein An-sich-Halten, das sich ins Leere hineinhält. Es spricht weder zu jemandem, noch repräsentiert es etwas, noch ist es ein Ding oder ein Seiendes. Als ein Halt ist das dichterische Wort ein Ent-Sprechen. Es entspricht nichts. Als Sprache, die nicht kommuniziert und kein In-Bezug-Stehendes repräsentiert, ist diese nicht adressiert. Sie ist Nichtung. Als Ereignis ist sie ein Enteignis: Sprache verstanden als Ent-Sprechung, die nicht spricht, nichts sagt, nichts ausspricht. Sie ist eine Sprache, die zugleich Ent-Sprache ist: Schweigen und Stille. Heidegger spricht vom „Geläut der Stille“.¹¹² Im dichterischen Wort ist die Sprache zugleich der Aus-Trag, Zu-Spruch und An-Spruch der Stille. Die Präfixe Aus-, An-, Zu-, Hinein- usw. sind Bewegungen dieser Sprache, die Ver-Hältnisse ausdrücken, die noch nicht präsent sind, die in einer Bewegung des Gebürtlichen ungebürtlich und im Kommen sind. Die Sprache – das Haus des Seins – ist nicht als ein Sein vom Nichts zu separieren. Vielmehr ist die Sprache als Relation und Schwelle, als Unter-Schied und Ent-Sprache niemals sich selbst ein Halt: „Das Sein nichtet – als das Sein“.¹¹³ Die Schwelle kann sich nicht stützen. Nach Heidegger fällt das dichterische Wort in die Höhe und kondensiert¹¹⁴ sich gründend in Leere. Mit der Höhe ist noch lange nichts gewonnen. Vor allem geht es um

110 Vgl. Heidegger 1981, S. 51.

111 Heidegger 1990, S. 215.

112 Heidegger 1990, S. 30.

113 Heidegger 1981, S. 50.

114 Für den Hinweis auf eine Kondensation der Raumbewegung möchte ich mich bei Werner Hamacher (†2017) bedanken. Andere wichtige Überlegungen hierzu verdanke ich seinen Ausführungen in seinem Berliner Seminar zur Sprache und im Aufsatz *The Relation*. Vgl. Hamacher 2008.

einen Fall in die Höhe; und dieser ist ein Übergang, ein Kondensat. Ein schweigendes Schweben. Heidegger ging es um die Verortung der Heimat in der Heimatlosigkeit.¹¹⁵

DIE UNBEWOHNTE LITERATUR

Die Bewegung, die Heidegger von *Sein und Zeit* über die *Rektorsrede* bis hin zu seinen späten Schriften zur Sprache und Dichtung vollzog, ermöglichte zum einen, dass der Begriff des Mitseins konträr zur traditionellen Politischen Philosophie positioniert wurde, um das Zusammenleben der Menschen auf ein entpolitisiertes Dasein zu reduzieren. Zum anderen muss diese Idee eines entpolitierten Mitseins, die das Zusammenleben auf die Möglichkeit eines Aufenthalts und Zusammenhalts reduziert, gleichzeitig als ein Scheitern Heideggers verstanden werden. Vor allem in seinen späten Vorträgen und Aufsätzen¹¹⁶ wird deutlich, wie unwahrscheinlich Heidegger die Möglichkeiten einschätzte, dass die Menschen miteinander Verbindlichkeiten und Beziehungen eingehen, um einen Halt zu finden, der sie zusammen wohnen lässt.

Das, was Heidegger als den Zuspruch und Austrag der Sprache bezeichnet – jenes Wort der Dichter, Schwelle aller Verhältnisse und Grundlegung des bauenden Wohnens –, ist in ursprünglicher Weise nicht nur gefährdet, sondern einer Zerrüttung ausgesetzt. Diese ursprüngliche Zerrüttung des dichterisch sagenden Wortes ist eine automatische Aktivität¹¹⁷ der Sprache selbst, die sich als Sprache vergisst und schweigt. So wird die Dichtung schon ursprünglich zur Literatur, d.h., das sagende Wort wird zu einer nichtsagenden Literatur, zu einer Sprache, die unentwegt nichtsagend spricht, indem sie unterhält, berichtet und erzählt. In dieser Zerrüttung der Sprache bleibt die Grundlegung, das Wohnen im Haus der Sprache, für den Menschen ausständig. Heidegger gab in verschiedenen Texten unterschiedliche Momente an, die den gründenden Akt der Sprache nicht nur zu einem Sturz in die Höhe, sondern auch zu einem gefährlichen Fall werden lässt.

Im Folgenden führe ich elf zu berücksichtigende Momente an:

1. Sprache ist weder ein Mittel der Kommunikation, noch dient die Sprache dazu, Tiere, Pflanzen, Sachen, Dinge, Gegenstände, Erdteile, Landstriche oder andere Menschen zu bestimmen oder zu definieren. In dem Sinne ist die Sprache

115 Vgl. Gasché 2009, S. 196ff.

116 Vgl. z.B. Heidegger 1990.

117 Vgl. Miller 1995, S. 229.

kein Instrument des Menschen. Sprache besitzt keinen instrumentellen Charakter.

2. Sprache ist ohne Gebrauchswert. Für Heidegger war Sprache kein Mittel (Werkzeug oder Instrument), um mit Objekten, mit sich oder mit anderen Subjekten umzugehen. Dieser unzweckmäßige Charakter gehörte für Heidegger zum eigentlichen Sinn der Sprache, die die Welt herzeigt. Zwar will die Sprache als Sagens vernommen sein, aber dennoch verstummt sie.

3. Zum Wesen der Sprache gehört ihr Unwesen. Wie schon in der Behandlung des Daseins, der *Politeia* und des Kunstwerks, so fand Heidegger auch im Wort, im Ereignis der Sprache, einen autodestruktiven Zug, der ihr Wesen unwesentlich sein lässt und ihr Ereignis enteignet. Das Ereignis wie der Entzug (Vergessen und Enteignis) befinden sich gemeinsam und ununterscheidbar im Wort der Sprache. Diese Autodestruktivität der Sprache lässt jedes Ereignis der Sprache zu deren Enteignis werden.¹¹⁸ In der Faltung des Seins, die dessen Ereignis ursprünglich verschattet, kann die Sprache nicht mehr das Haus des Seins sein.

4. Das, was Heidegger als ursprüngliche Gefahr beschreibt, die der Sprache stets anfänglich widerfährt, ist ein automatisches Geschehen innerhalb der Sprache selbst. Das Verstummen, das Schweigen, die Nichtung, ihre Entrissenheit, ihr Abtrieb und ihre Selbstvergessenheit gehören zum Wesen der Sprache und sind in dem Sinne automatische Effekte ihres Wesens. Sprache ist daher wesentlich unwesentlich. Im Darmstädter Vortrag *Bauen Wohnen Denken* heißt es: „[...] bei den wesentlichen Worten der Sprache fällt ihr eigentlich Gesagtes zugunsten des vordergründig Gemeinten leicht in die Vergessenheit. [...] Die Sprache entzieht dem Menschen ihr einfaches und hohes Sprechen. Aber dadurch verstummt ihr anfänglicher Zuspruch nicht, er schweigt nur.“¹¹⁹

5. Sprache ist Ent-Sprache. Sofern sie spricht, schweigt sie und spricht nicht. Dem anfänglichen und in die Leere gehaltenen Wort ist kein Halt gegeben, und

118 Blanchot sprach später vom Neutralen: „Durch das Neutrale ist etwas am Werk, das sogleich auch Werk der Zersetzung des Werks ist: es gibt einen Effekt des Neutralen – das heißt die Passivität, das Vergehen im dulddenden Erleiden, des Neutralen – der nicht Effekt *des* Neutralen, da er nicht der Effekt eines Neutralen ist, das vorgeblich als Ursache oder Ding am Werk wäre.“ Blanchot 2011, S. 82 (Hervorhebungen im Original). Heidegger sprach hingegen, wie schon erwähnt, von einer „zeichenlose[n] Verbergung“. Heidegger 1992b, S. 140. Derrida wies auf eine „allgemeine Logik der *Auto-Immunisierung*“ hin. Derrida 2001a, S. 72 (Hervorhebungen im Original). Vgl. Derrida 2003a, S. 124 und 152.

119 Heidegger 1985a, S. 142.

es kann als Enteignis und Nichtung für sich selbst auch kein Halt sein. Sprache ist schwebend, haltlos irrend: Sie ist sich selbst ein Halt ohne Halt.¹²⁰

6. Zum Wesen der Sprache gehört, auf sich selbst zu verzichten. Dieser Verzicht bedeutet, dass die Sprache in der Hauptsache eine Verweigerung dessen ist, was Sprache ist. Wesentlich an der Sprache ist ihr Verzicht, in ihrem Wesen zu erscheinen. Die Sprache hält sich nicht nur dabei zurück, Beziehungen und Verhältnisse zwischen den Menschen und Dingen, zwischen Himmel und Erde abzustecken und festzuhalten, Sprache hält sich auch dabei zurück, die Möglichkeiten und Voraussetzungen dieser Beziehungen und Verhältnisse zu ermessen. In diesem Sinne *ist* weder das Wort (wie ein Seiendes), noch *gibt* es das Wort der Sprache (wie ein Gegebenes). Aber auch die Gabe des Wortes – bei Heidegger heißt es: „Es, das Wort, gibt ...“¹²¹ – hält sich zurück und gibt nichts.

7. Heidegger fragte sich und antwortete sogleich: „Wohnen wir dichterisch? Vermutlich wohnen wir durchaus undichterisch.“¹²² Die Sprache wie das dichterische Wort sind zumeist und allererst ein Sich-Verschweigen. In der Zurückhaltung und Haltlosigkeit ist die Dichtung stets in Gefahr, sich anfänglich aus ihrer zukommenden Ortschaft zu entfernen. Die Schweigsamkeit, die Gabe des Wortes, bedingt von Beginn an die Entfernung aller Verhältnisse, die Abdrift im Schweben, die Abtreibung ihrer ausgetragenen Sprache, deren Technisierung und ihre Literaturwerdung. Das Schweigen und die Stille werden zum Abtrieb der Sprache. Die Dichtung wird zum Getriebenen, zum Gegenstand im Betrieb der Funktionäre, der Bildung, der Wissenschaft, insbesondere der Literaturgeschichte: Die Dichtung wird zur Literatur gerechnet und mithin zu einer Form des Ästhetischen erklärt. Der literarische Betrieb ist so verstanden ihr „Antreiber“,¹²³ woraufhin die Dichtung nicht anders erscheinen kann als literarisch.

8. Das Schweigen der Sprache, das Schweigen der Dichtung, ist die Literatur. Die Literatur ist das Schweigen und das Nichtsein der Sprache, die ihren Austrag ungeboren und unanfänglich abgibt. Ohne ein Sprechen der Sprache gibt es weder ein dichterisches Wort, eine heimatliche Ortschaft, noch ein Wohnen. Zum Gesetz der Literatur gehört das Verstummen und das Schweigen der Sprache. Die Literatur ist in diesem Sinne ortlos, unbewohnt, irrend wie auch gesetzlos. Sie ist weder an ihrem Ort, noch erscheint und spricht die Nichtung der Sprache am Ort der Literatur. Literatur ist Entfernung und Fremdung. Literatur

120 Hier sei auf die bemerkenswerte Studie *Metaphysik des Schwebens* von Schulz hingewiesen: Schulz 1985.

121 Heidegger 1990, S. 194.

122 Heidegger 1985a, S. 196.

123 Heidegger 1985a, S.181f.

ist Literatur dessen, was ihr ursprünglich entschwunden voraus liegt. Literatur ist das Nicht der Dichtung. Sie ist das Nicht einer Sprache des Seins. Die Literatur ist die Irre und das Vergessen des Seins. Die Literatur ist nicht und gibt es nicht.

9. Angesichts dieser Unermesslichkeit der Sprache – die ursprünglich fremd und allen heimatlichen Ortschaften entrissen ist, um Dinge zu platzieren –, stellt sich die Frage nach dem Zusammenleben von ursprünglich heimatlosen Menschen. Sofern der Mensch, mit Heidegger formuliert, undichterisch wohnt, müsste der Unheimlichkeit einer Heimatlosigkeit nachgegangen werden, die unser „Schöner Wohnen“ auf dem Land, in den Städten, in den *suburbs*, in den *urban sprawls*, in den Lagern, auf unseren Fluchtwegen ausmacht. Diese Heimatlosigkeit wäre nicht mehr die Heimatlosigkeit, die nach Heidegger unsere Heimat ist. Sie wäre also keine Verortung unserer Heimat in der Heimatlosigkeit.

10. Weder die dichterische Erfahrung noch die Erfahrung des Denkens lassen die Sprache in ihrem Wesen erscheinen.¹²⁴ In dem sogenannten Spiegel-Gespräch bemerkte Heidegger: „Nur noch ein Gott kann uns retten. Die einzige Möglichkeit einer Rettung sehe ich darin, im Denken und Dichten eine Bereitschaft vorzubereiten für die Erscheinung Gottes oder für die Abwesenheit des Gottes im Untergang: daß wir nicht, grob gesagt, ‚verrecken‘, sondern wenn wir untergehen, im Angesicht des abwesenden Gottes untergehen.“¹²⁵ Zu betonen ist, dass Heidegger dem Dichten wie dem Denken nur die Bereitschaft zur Vorbereitung einer Rettung attestieren konnte. Eine Rettung des Daseins erwartete Heidegger vom Denken und von der Dichtung nicht.

11. Die Sprache, und damit das Sein, verstummt. Stille.

124 Vgl. Heidegger 1990, S. 185.

125 Heidegger 1988, S. 96.

Emmanuel Levinas

HEIDEGGERS ABERGLAUBE

Nach dem kurzen Abriss zu Heideggers Suche nach einer Grundlegung menschlichen Zusammenlebens, die mit seinem Eintritt in die NSDAP, den Einwänden gegen die politischen Wissenschaften und einer Entpolitisierung des Politischen einherging, möchte ich mit der Rezeption des Begriffs des Mitseins in Frankreich durch Levinas, Blanchot, Nancy und Derrida fortsetzen.

Levinas betonte in seinen Schriften wiederholt, welche Bedeutung Heidegger für ihn hatte. In den Jahren 1927 und 1928 besuchte Levinas die Universität Freiburg, um seine phänomenologischen Studien, die er in Straßburg begonnen hatte, bei Husserl fortzusetzen. Dort lernte er Heideggers Arbeiten, insbesondere dessen Buch *Sein und Zeit* kennen, das er später zu den schönsten Büchern der Philosophie zählte.¹ Heideggers spätere Schriften hinterließen nicht annähernd einen ähnlichen Eindruck auf ihn, und das nicht aufgrund des politischen Engagements Heideggers während der Zeit des Nationalsozialismus, vielmehr überzeugten ihn Heideggers Texte als philosophische Lektüre nicht mehr. Levinas vermutete Jahrzehnte später, dass es die Phänomenologie war, die er bei Heidegger vermisste, als sich dieser seiner Hölderlin-Auslegung zuwandte. Indem Heidegger sich der Seinsgeschichte widmete, räumte er der Sprache, und mit ihr der Etymologie, einen Vorrang ein, den Levinas nicht nachvollziehen konnte.²

Für Levinas besaß die Sprache, das Gesagte und die Sage, in dem Sinne auch das Wort, nicht die vorrangige und grundlegende Bedeutung, wie sie letztlich bei Heidegger zu finden ist. In Levinas' Schriften gibt es kein tragendes, kein abgründiges, aber auch kein gründendes Wort, kein Wort, das den Boden zum Wohnen und zur Heimat aufbereitet und das die Gründung verspricht. Auf den Zusammenhang zwischen Heideggers Sprachphilosophie und dessen Denken des Ortes machte Levinas in dem kurzen Artikel *Heidegger, Gagarin und wir* aufmerksam, in dem er seine Abneigung gegen Heideggers Instrumentalisierung der

1 Vgl. Levinas 1986, S. 26.

2 Vgl. Levinas 1986, S. 30.

Sprache nicht verhehlte. Im Artikel heißt es: „Ich denke an Heidegger und die Heideggerianer. Man möchte, daß der Mensch die Welt wiederfinde. Die Menschen hätten die *Welt* verloren [...]. Die Welt wiederfinden heißt eine auf geheimnisvolle Weise in einem Ort zusammengekauerte Kindheit wiederfinden, sich dem Licht der großen Landschaften, der Faszination der Natur, den majestätisch hingelagerten Bergen öffnen; es heißt einen Pfad benutzen, der sich durch die Felder schlängelt; es heißt die Einheit spüren, die die Brücke stiftet, indem sie die Ufer des Flusses und die Architektur der Bauten verbindet, die Gegenwart des Baums spüren, das Helldunkel der Wälder, das Geheimnis der Dinge, eines Krugs, der abgetretenen Schuhe einer Bäuerin, das Funkeln einer Weinkaraffe auf einem weißen Tischtuch. Das *Sein* des Realen selbst würde sich hinter diesen privilegierten Erfahrungen zeigen, sich der Obhut des Menschen anvertrauend. Und der Mensch, Bewahrer des Lebens, zöge aus dieser Gnade seine Existenz und seine Wahrheit.“³

Unverkennbar spielte Levinas in dem Text auf verschiedene Vorträge und Aufsätze Heideggers an, wie z.B. auf *Der Ursprung des Kunstwerkes* und *Bauen Wohnen Denken* sowie auf die Schrift *Der Feldweg*. In diesen von Heidegger nach dem Buch *Sein und Zeit* verfassten Texten fand Levinas genügend Material, um seine Einwände gegen dessen seinsgeschichtlichen Ansatz zu formulieren: eine ortsgebundene Sprachphilosophie mit ontologischer Fundierung, den Anti-Humanismus Heideggers, dessen nationalsozialistisches Engagement und die verschiedenen von Levinas als heidnisch bezeichnete Elemente innerhalb der Philosophie Heideggers.

Der „Aberglaube des Orts“⁴, den Levinas in Heideggers Denken konstatierte, erwächst aus einer Haltung jener Menschen, die sich als vereinsamt und weltverlassen betrachten und sich in regressiver Weise nach einer Landschaft sehnen, die geheimnisvoll ist und sich im Halbdunkel befindet. Es ist eine Landschaft, die mit Gegenständen angeräumt ist, die halbvertraut und familiär sind und dennoch unheimlich und fremd bleiben, als ob sie aus der eignen Kindheit entstammen: Dazu gehören die Berge, der Pfad, die Brücke, der Krug, die Weinkaraffe und das Tischtuch. Um jedoch in diese Landschaft einzutreten, in der auch das Kunstwerk zu finden ist, das „Funkeln des Seins“⁵, muss der Mensch hören und die Sprache des Seins vernehmen: Vernehmen, was die Sprache des Seins sagt, auf das hören, was sie spricht, um das Gesagte zu vernehmen. Mit dem Hören

3 Levinas 1992a, S. 174. (Hervorhebungen im Original). Vgl. hierzu auch das 5. Kapitel in Gauthier 2004, S. 111ff.

4 Levinas 1992a, S. 175.

5 Levinas 1992a, S. 174.

und Verstehen des Gesagten der Sprache des Seins wären die Menschen Kraft der Worte in eine heimatliche Landschaft versetzt, die quasi vormenschlich und dennoch von Kindheit an bekannt ist. Levinas setzte seine kritischen Bemerkungen zu Heidegger wie folgt fort: „Der Mythos erzählt sich in der Natur selbst. Die Natur ist in diese anfängliche Sprache eingepflanzt, die, indem sie uns anruft, die menschliche Sprache erst begründet. Der Mensch muß fähig sein, zu horchen und zu hören und zu antworten.“⁶

Heideggers Rede vom Heiligen, Göttlichen und Höchsten – in seinen *Beiträgen zur Philosophie* sprach er vom „Riesenhaften“⁷ –, diagnostizierte Levinas als Ausdruck seines Heidentums. Nach Levinas beschwor Heidegger in seinen mythischen Darstellungen ein „Geheimnis der Dinge“, das die „Quelle jeder Grausamkeit gegen den Menschen“⁸ in sich bewahrt.

DER ORT IM ANDEREN

Levinas' Verhältnis zu Heidegger war stets ambivalent. Trotz seiner rigiden Ablehnung der späten Schriften Heideggers und dem Insistieren auf einen Zusammenhang zwischen Heideggers nationalsozialistischem Engagement und dessen Philosophie, hielt Levinas an einer intensiven Auseinandersetzung mit Heidegger fest, auch wenn die Auseinandersetzung die Animositäten und Differenzen zwischen ihnen nur bekräftigte.

6 Levinas 1992a, S. 174.

7 Heidegger 1989, S. 135ff und S. 441ff.

8 Levinas 1992a, S. 175. In dem Essay *Gewalt und Metaphysik* formulierte Derrida seine Vorbehalte gegenüber Levinas' Interpretation, Heideggers Ausführungen zum Heiligen und zum Ort als heidnisch zu bezeichnen und schrieb: „Der Ort ist niemals ein empirisches Hier, sondern immer ein *illic*: für Heidegger, wie für den Juden und den Dichter. Die Nähe der Ortschaft ist stets gespart, sagt der von Heidegger kommentierte Hölderlin. Das Denken des Seins ist sonach kein heidnischer Kult des Ortes, weil der Ort keine gegebene, sondern eine versprochene Nähe ist. Dann aber auch, weil es kein *heidnischer Kult* ist. Das Heilige, von dem es spricht, gehört weder der Religion im Allgemeinen noch irgendeiner Theologie an und läßt sich deswegen aus keiner Geschichte der Religion bestimmen. Es ist zunächst einmal die wesentliche Erfahrung der Göttlichkeit oder der Gottheit.“ Derrida 1976, S. 221f. (Hervorhebungen im Original).

Gegen Ende des Buches *Totalität und Unendlichkeit* resümierte Levinas, dass er mit der Philosophie des Neutrums gebrochen hatte.⁹ Weder mit Hegels Philosophie einer unpersönlichen Subjektivität noch mit dem anonymen Seinsgeschick bei Heidegger konnte sich Levinas anfreunden. Bezogen auf Heidegger bedeutete dieser Bruch für Levinas, dass er das Seiende nicht einem anonymen Sein und dessen Geschick und Geschehen unterstellte, dem das Seiende – wie Levinas betonte – nur schwärmerisch gehorcht. Levinas beharrte einerseits auf einer auserwählten und zu verantwortenden Anrede, die vom Antlitz eines anderen Menschen verpflichtend, verlangend und befehlsartig ausgeht. Andererseits ließ er das heideggersche Motiv des Hörens auf einen *logos* des Seins beiseite, ein Hören, das auf einen Seinsgehorsam hinausläuft. Levinas präzierte den Imperativ, der vom Antlitz ausgeht, in einem Interview folgendermaßen: „Das ‚Du sollst nicht töten‘ ist das erste Wort des Antlitzes. Das aber ist ein Gebot. In der Erscheinung des Antlitzes liegt ein Befehl, als würde ein Herr mit mir sprechen. Dennoch ist das Antlitz des Anderen zur gleichen Zeit entblößt; hier ist der Elende, für den ich alles tun kann und dem ich alles verdanke.“¹⁰

Unter dem Antlitz des Anderen verstand Levinas weder das Gesicht des Menschen, seine Nase, die Augen, den Mund, die Stirn, die Ohren, also all jene Merkmale, die die Identifizierung eines Menschen ermöglichen, und zur menschlichen Objektivität und Gegenständlichkeit gehören. Noch ist mit dem Antlitz die Erscheinung des Menschen, sein Charakter, seine Persönlichkeit, seine Erkennbarkeit oder seine Identität gemeint.¹¹ „Das Andere als Anderes ist der andere Mensch“,¹² ein absolut anderer Mensch, der mir völlig fremd ist und fremd bleibt, jedoch nicht deshalb, weil dieser Mensch der Fremde ist, sondern weil dieser Mensch der andere Mensch ist, der auch der nächste Mensch sein kann: Ein Mensch, der sich nicht auf etwas reduzieren lässt, was ich wahrnehme, was ich kenne und erkenne bzw. auf etwas, das ich verstehe. Das Antlitz ist weder etwas Sinnliches oder Körperliches, noch ist es etwas, das von meiner Auffassung und meinem Urteil oder von meiner Erfahrung abhängt. Das Erste, was dem Menschen widerfährt, dem Subjekt, in dem sich das Antlitz des anderen Menschen erscheint, ist ein Befehl: Ein Imperativ, eine ethische Forderung, die dem Subjekt befiehlt, nicht zu töten. Ein Imperativ, der dem Subjekt zuvorkommt:

9 Vgl. Levinas 1987, S. 432f. Levinas wies hier anerkennend auf Blanchots Untersuchungen zum Neutrum und dessen intensive Beschäftigungen mit Heideggers Philosophie hin. Vgl. Blanchot 2011, S. 79ff.

10 Levinas 1986, S. 68.

11 Vgl. Levinas 1986, S. 64f.

12 Levinas 1987, S. 95.

Unabhängig von dessen Entschlossenheit, dessen Willen und Wahl, unabhängig von dessen Entscheidungen.

Für Levinas war es nicht die Wahrnehmung, die das Antlitz des anderen Menschen erfassen kann. Auch wenn es die Nacktheit und die Blöße waren, die Armut und die Exponiertheit, aber auch die Verletzlichkeit und das Elend, die Levinas dem Antlitz zuschrieb, so ist das Antlitz nichts, was sichtbar ist, oder erfühlt und ertastet werden kann.¹³ Mit dem Antlitz des Anderen überschritt Levinas das phänomenologische Denken und beschrieb den Einbruch der Transzendenz in die Immanenz. Das Antlitz ist vielmehr körperlos und ist das Unfassliche des anderen Menschen, das Unendliche und Fremde im Anderen: „Der Andere ist der eigentliche Ort der metaphysischen Wahrheit und für meine Beziehung zu Gott unerlässlich.“¹⁴

So verstanden ist die Erfahrung des Anderen in der Hauptsache eine verstörende und traumatisierende Erfahrung einer absoluten Transzendenz Gottes. Das Antlitz des Anderen ist hierbei der Ort, an dem die nicht zu erfassende Erfahrung einer Beziehung zu Gott gemacht wird. Wie schon bei Heidegger, ist der Ort (also das, was Heidegger in wesentlicher Hinsicht als einen Ort bezeichnet) ein heiliger Ort. In einer Erörterung zu einem Gedicht Trakls heißt es bei Heidegger: „Der Ort versammelt zu sich ins Höchste und Äußerste.“¹⁵ Diesen Bezug zwischen dem Ort und der Erfahrung zum Höchsten, der Erhabenheit, der Transzendenz Gottes, formulierte Levinas auf ähnliche Weise: „Der Andere ist nicht die Inkarnation Gottes; vielmehr ist er durch sein Antlitz, in dem er körperlos ist, die Manifestation der Höhe, in der sich Gott offenbart.“¹⁶

Das Antlitz des Anderen als ein Ort der transzendenten Öffnung ist nicht jener Bereich, in dem es zu einer leiblichen Erfahrung mit Gott kommt. Diese bei Levinas als erlitten und traumatisch beschriebene Erfahrung am Ort einer transzendenten Öffnung zu Gott ist hingegen eine Erfahrung manifestierter Höhe. Diese Höhe ist die Öffnung ins Hohe, ein Sturz in die Höhe, wie Heidegger mit Hölderlin betonte.¹⁷ Es ist ein Sturz, der nicht abstürzt, sondern am Antlitz des Anderen zur Höhe fährt. Diese Höhe ist keine Inkarnation, keine Versinnlichung Gottes, der der Mensch in seinem Erlebnishorizont erliegt. Vielmehr ist diese Manifestation eine der Differenz, eine Differenz der Ungleichzeitigkeit, der Diachronie und der Erhabenheit, wie Levinas schrieb. Diese Erfahrung der Diffe-

13 Vgl. Levinas 1986, S. 65.

14 Levinas 1987, S. 108.

15 Heidegger 1990, S. 37.

16 Levinas 1987, S. 108.

17 Vgl. Heidegger 1990, S. 13.

renz und Höhe beruht nicht allein auf der Unmöglichkeit einer Synthese (von Zeit, Wissen, Erfahrung, Sprache usw.), sondern die Zeit des Menschen ist durch den absolut Anderen, durch dessen Antlitz, manifest gestört. Die Zeit des Menschen ist diachronisch, strebt auf ein Antlitz ohne Endpunkt und Ziel hin, ist auf eine Annäherung ohne Begreifen und Besitznahme aus.¹⁸

Mit der Kritik an Heideggers ortsgebundener und heimatsuchender Sprachphilosophie vollzog Levinas eine Scheidung zwischen Sein und Jenseits des Seins bzw. zwischen Sein und der Transzendenz des absolut Anderen. In dem Zusammenhang verwarf Levinas das anonyme Sprechen einer Sprache des Seins und stellte dabei die Bedeutung der Anrede heraus, mit der sich das Antlitz des anderen Menschen an einen Menschen richtet. Während bei Heidegger der Mensch von der anonymen Sprache des Seins angesprochen wird und im Haus des Seins wohnt, sofern der Mensch diese Sprache des Seins – in aller Stummheit – je vernehmen sollte, so ist bei Levinas das Antlitz die metaphysische Öffnung des Menschen im anderen Menschen. Mit dieser Verschiebung von einer Sprache des Seins hin zu einem anderen Menschen, der sich an den Menschen wendet, wird die Ansprache zu einer ethischen Herausforderung und nicht zu einer Frage heimischen Wohnens. Diese Verschiebung impliziert zugleich eine andere Struktur des Zusammenlebens.

Wurde der Mensch bei Heidegger in das stille Geläut der Sprache geworfen, um sein Sein zu vernehmen, damit er wesentlich in der Welt wohnen kann, so stellte Levinas das Verhältnis zwischen dem Menschen und dem Antlitz des anderen Menschen als ein Gespräch dar: Ein Gespräch unter Ungleichem, vertikal in die Höhe geführt von radikaler Asynchronität und Asymmetrie, das vom Antlitz des Anderen, als Sage ohne Gesagtes, ausgeht und den Menschen – in Verantwortung genommen – herausfordert zu antworten. In diesem Sinne ist der Mensch bei Levinas nicht nur ein Mensch, der mit anderen Menschen zusammenlebt, weil er sie braucht, vielmehr brauchen ihn die anderen Menschen, die sich an ihn richten und ihn in die Pflicht nehmen zu antworten und zu reagieren, wie immer auch der geforderte Mensch antworten und reagieren wird.

Gleichwohl Heidegger in der Frage des Zusammenlebens von den Theoremen der Politischen Philosophie abrückte, dieser vorwarf, die wesentlichen Fragen, die Platon mit der *Politeia* aufwarf, nicht verstanden zu haben, und Handlungen – wie das Verstehen, das Hören, das Denken, das Fragen, das Sich-Sorgen usw. –, und keine vom Subjekt getroffenen politische Entscheidungen (bzw. die Angst um sich und nicht die Furcht vor Anderen), als Ausgangspunkte wählte, blieben die Handlungen des Daseins innerhalb seiner Fundamentalonto-

18 Vgl. Levinas 1985, S. 194.

logie, wenn auch nicht als Mittel verstanden, so dennoch Existenzialien des Seins. In seiner *Parmenides*-Vorlesung führte Heidegger dazu aus: „Der Mensch selbst ‚handelt‘ durch die Hand; denn die Hand ist in einem mit dem Wort die Wesensauszeichnung des Menschen. Nur das Seiende, das wie der Mensch das Wort (μῦθος) (λόγος) ‚hat‘ kann auch und muß ‚die Hand‘ ‚haben‘. Durch die Hand geschieht zumal das Gebet und der Mord, der Gruß und der Dank, der Schwur und der Wink, aber auch das ‚Werk‘ der Hand, das ‚Handwerk‘ und das Gerät. Der Handschlag gründet den bündigen Bund. Die Hand löst aus das ‚Werk‘ der Verwüstung. Die Hand west nur als Hand, wo Entbergung und Verbergung ist. Kein Tier hat eine Hand, und niemals entsteht aus einer Pfote oder einer Klaue oder einer Kralle eine Hand. Auch die verzweifelte Hand ist niemals und sie am wenigsten eine ‚Kralle‘ mit der sich der Mensch ‚verkrallt‘.“¹⁹

Mit dem Fallenlassen einer Phänomenologie, die ihr Fundament in der Ontologie suchte, versuchte Levinas eine Philosophie der Ethik und der Ansprache zu entwickeln, in der der Mensch seine Bleibe nicht dort findet, wo er eigentlich und dauerhaft hingehört, um sich in sein Sein und mithin in seine Umwelt einzufügen.²⁰ Vielmehr muss der Mensch seine Bleibe in sein „Außer-sich-Sein“,²¹ in der Anarchie des Exils, in der Exteriorität des Anderen finden. In diesem Sinne ist der Mensch ein Fremder in der Fremde, der seine Bleibe vorübergehend im Exil findet. Zu diesem Ort der Bleibe, ein Ort, der im Anderen liegt, und dennoch den Ort und die Wahrheit des Menschen bildet, ein Ort, der weder ihm gehört noch von ihm angeeignet werden kann, muss sich der Mensch verhalten. Nur in einem asymmetrischen und unendlich distanzierten Verhältnis zum Antlitz des Anderen kann sich der Mensch verhalten und muss er handeln: Er wird gerufen, ist besessen, traumatisiert und verwundet.²² Hierin ist der verunsicherte Mensch auch ein antwortender Mensch. Levinas sprach vom Menschen als der Geisel des Anderen: D.h. der Mensch, der in den Bann des Anderen gezogen ist, schuldet es dem Anderen zu antworten. Der Mensch muss handeln, ohne zu wissen, wohin und an wen er sich richtet, bzw. ohne zu wissen, wer der oder die Andere ist, und weshalb er oder warum sie sich an mich wendet.

19 Heidegger 1992a, S. 118f. Vgl. Derrida 1988c, S. 73.

20 Zu berücksichtigen ist, dass zur heideggerschen Ontologie die Aporie von Ereignis und Enteignis gehört.

21 Wenzler 1989, S. XVIII.

22 Zur urpassiven Affektivität und Selbstheit bei Levinas vgl. Gondek, Tengelyi 2011, S. 124ff.

DAS EXIL ALS BLEIBE

Die Bleibe des Menschen – dort, wo der Mensch wohnt – lässt sich als ein Ort beschreiben, an dem der Mensch zur Ruhe kommt und sich vor anderen Menschen zurückzieht. Dieser Ort des Rückzugs kann aber auch ein Ort der Versammlung sein, ein Wohnraum, in dem der Mensch mit seiner Familie und seinen Gästen, mit seinen Freunden und Freundinnen, aber ebenso mit fremden Menschen zusammenkommt. Zugleich dient die Bleibe nicht nur als ein Raum, in dem der Mensch anderen Menschen aus dem Weg geht oder mit ihnen zusammentrifft, mit ihnen zusammenlebt und wohnt. Dieser Raum dient ebenfalls als ein Platz, an dem der Mensch Dinge um sich sammelt, die ihm wichtig sind, die für ihn eine Bedeutung haben, die aber auch von ihm als Werkzeuge benutzt werden können. In dem Buch *Totalität und Unendlichkeit* begann Levinas seine Beschreibung der menschlichen Bleibe mit folgenden Worten: „Man kann das Wohnen als den Gebrauch eines ‚Zeugs‘ unter ‚Zeugen‘ verstehen. Das Haus würde zum Wohnen dienen wie der Hammer zum Versenken eines Nagels oder die Feder zum Schreiben. Die Wohnung gehört in der Tat zum Apparat der für den Menschen lebensnotwendigen Dinge. Sie dient dazu, dem Menschen vor den Unbilden des Wetters Schutz zu geben, ihn vor den Feinden oder Lästigen zu verbergen.“²³

Mit diesen wenigen Sätzen bezog sich Levinas gleich auf zwei Auffassungen, die mit dem Wohnen im Zusammenhang stehen: Einerseits auf die Heideggersche Analyse des Alltagsgegenstands, d.h. auf einen Gegenstand, der quasi im Gebrauch nicht vorhanden ist, sondern nur in der Benutzung aufgeht. Diesen Gegenstand nannte Heidegger in *Sein und Zeit*, mit einem Verweis auf das Altgriechische *πράγματα*, das „Zeug“.²⁴ Andererseits spielte Levinas auf jene Vorstellung menschlichen Wohnens an, von der auch Hobbes ausging, als dieser den Menschen als verletzlich und furchtsam beschrieb, der sich mit Anderen zu kleinen Gruppen und Familien zusammenschloss, um sich vor Raub und Totschlag zu schützen, um aber auch effektiver dem räuberischen Gewerbe nachzugehen. In dem Buch *Leviathan* heißt es: „[Ü]berall dort, wo die Menschen in kleinen Familien zusammenlebten, war gegenseitiges Rauben und Plündern ein Gewerbe und weit davon entfernt, als naturrechtswidrig angesehen zu werden [...]“.²⁵

Hobbes betrachtete das Zusammenleben der Menschen – ob es sich nun in kleinen oder in großen Gruppen gestaltet – als eine freiwillige Selbstbeschrän-

23 Levinas 1987, S. 217.

24 Vgl. Heidegger 1984, S. 68.

25 Hobbes 1976, S. 131.

kung, die der einzelne Mensch sich mit der Absicht auferlegt, um für seine „Selbsterhaltung zu sorgen und ein zufriedeneres Leben zu führen“:²⁶ eine Beschränkung, die sich von der familiären Keimzelle bis zur Staatsgründung entwickelte. Levinas verstand hingegen die Bleibe, in der der Mensch wohnt, weder als einen Ort, den der Mensch annectieren oder in dem er sich einzurichten vermag, noch als einen Ort, der den Menschen dauerhaft beherbergt und Schutz gewährt. Für Levinas ist die Bleibe des Zusammenlebens – jener Ort, an dem der Mensch beim Anderen ist – nur vorübergehend und eine auf Zeit geliehene Gabe des Anderen. Die Bleibe des Zusammenlebens ist keine, die der Mensch sich selbst wählt und in die er sich einrichtet.

Wie letztlich für Heidegger, ist der Mensch auch bei Levinas ein heimatloser Mensch. Während der Mensch bei Heidegger jedoch aufgrund der Seinsverborgenheit (Entzug des Seins, Seinsverbergung, Seinsvergessenheit, Vergessen, *Lethe* usw.) in eine ihm heimatlose Welt geworfen ist, so wies Levinas darauf hin, dass der Mensch existenziell heimatlos ist, da der einzelne Mensch seine Bleibe nur beim anderen Menschen, beim Antlitz des Anderen, beim absolut anderen Menschen, also existenziell im Exil finden kann.²⁷ Diese Akzentverschiebung der ontisch-ontologischen Notlage ließ Levinas wiederholt die Aufmerksamkeit auf die Gewalt und die Verfolgung lenken, denen andere Menschen ausgesetzt sind. In Anspielung auf Kant, Heidegger und Pascal, schrieb Levinas in *Wenn Gott ins Denken einfällt*: „Sein Seinsrecht zu verantworten haben, nicht in bezug auf die Verallgemeinerung irgendeines anonymen Gesetzes, einer juristischen Abstraktion, sondern in der Furcht für die Anderen. Ist mein ‚In-der-Welt-Sein‘ oder mein ‚Platz an der Sonne‘, mein Zuhause, nicht bereits widerrechtliche Inbesitznahme von Lebensraum gewesen, der Anderen gehört, die ich schon unterdrückt oder ausgehungert, in eine Dritte Welt vertrieben habe: ein Zurückstoßen, ein Ausschließen, ein Heimatlos-Machen, ein Ausplündern, ein Töten?“²⁸

Der Mensch findet sich weder in eine Welt „geworfen und verlassen“, sie ist weder eine Welt, die ihm die Befindlichkeit gibt, zugleich „draußen und drinnen“²⁹ zu sein, noch nimmt der Mensch einen Ort innerhalb der Welt in Anspruch, indem er Objekte um sich sammelt, arrangiert und gebraucht. Sie ist keine Welt, die die Menschen zusammengehörig sein lässt, weil der Menschen andere Menschen unterwirft, mit ihnen Verträge und Abkommen abschließt, oder

26 Hobbes 1976, S. 131.

27 Vgl. Gauthier 2004, S. 189.

28 Levinas 1985, S. 250.

29 Levinas 1987, S. 218.

weil es eine vorgeburtliche Identität bzw. weil es eine gemeinsame Mentalitätsgeschichte gibt. In *Totalität und Unendlichkeit* beschrieb Levinas eine Sammlung, das Sich-Sammeln mit anderen Menschen und Dingen, die den Menschen erst existieren lässt. Er existiert, weil er in der Innerlichkeit und Intimität einer Sammlung zur Welt kommt. Diese Sammlung ist kein Mitsein, schon gar keine Schutzgemeinschaft oder eine Gemeinschaft aufgrund einer gemeinsamen Mentalitätsgeschichte. Die Sammlung ist hingegen das Exil des Außer-sich-Seins bei Anderen. Die Sammlung, in der der Mensch wohnt, wird von Anderen gewährt. Zur Voraussetzung der Sammlung – d.h. des Sich-Sammelns, der Versammlung und des Sich-mit-Anderen-Versammelns – gehört die Gewährung des Exils und ein Empfang, den Andere dem Menschen bereiten.

Dieser Empfang, den Andere bereiten, ist nicht nur die Voraussetzung eines handelnden und antwortenden Menschen, sondern er ist auch die Voraussetzung der Sammlung und damit die des Wohnens. Das Wohnen und die Bleibe setzen die Zuwendung und den Empfang durch Andere voraus. Erst mit der Ansprache des Antlitzes gibt es die Einzigartigkeit des zur Antwort aufgeforderten Menschen, der anderen Menschen begegnet. In eben dieser Begegnung stellt sich die Frage des Zusammenlebens: Wie leben wir zusammen, wenn wir zusammenleben müssen, mit wem auch immer und wie auch immer diese Begegnungen ausgehen?

Der Anspruch des Anderen widerfährt dem Menschen, wenn wir Levinas folgen, in einer ursprünglichen Passivität: „Erst in der Passivität der Besessenheit [...] individualisiert sich eine Identität zur Einzigkeit, ohne sich [...] der Vorladung durch den Anderen entziehen zu können“.³⁰ Erst mit der Dringlichkeit und Eindringlichkeit eines fremden Anspruchs, aber auch mit der Maßlosigkeit einer Hingabe, mit der sich der Andere bzw. die Andere dem Menschen in seiner willenslosen Passivität zuwendet, individualisiert sich der Mensch derart, dass die Frage des Zusammenlebens auftaucht: eines privaten Zusammenwohnens wie auch eines öffentlichen Miteinanderlebens. In *Totalität und Unendlichkeit* sprach Levinas von einem „Empfang des Antlitzes“, ein Empfang, den das Antlitz friedlich und in Sanftmut dem Menschen bereitet. Levinas betonte: „Dieser Empfang des Antlitzes eignet sich in ursprünglicher Weise in der Sanftmut des weiblichen Antlitzes“.³¹ Dreizehn Jahre später hob er in seinem Buch *Jen-*

30 Levinas 1992b, S. 247f.

31 Levinas 1987, S. 216. Zur Frau und zur Weiblichkeit als Bedingungen des Wohnens und damit auch als Voraussetzung für Gastgeberschaft vgl. Derrida 1999a, S. 47ff. Derrida hat wiederholt darauf hingewiesen, dass Levinas „die Andersheit als Geschlechtsunterschied immer vernebensächtigt“. Wenn bei Levinas von der Anders-

seits des Seins oder anders als Sein geschieht hingegen die „traumatische Einzigkeit“³² hervor, die der Mensch in der Erwählung durch den Anderen erfährt.

Nur in diesem ursprünglichen Miteinandersein wohnt der Mensch. Während der Mensch bei Heidegger in seine Welt geworfen ist, samt den Anderen seiner Umwelt, in der er sich um sich selbst sorgt, ist der Mensch bei Levinas nicht in eine Welt geworfen, sondern wird vom absolut Anderen in einer Welt empfangen, die nicht die seinige ist. Der Ort, zu dem hin der Mensch gerufen und empfangen wird, ist niemals seine Heimat, sondern seine Exteriorität.

Seine Bleibe hängt mit dieser Exteriorität zusammen. Diese Exteriorität, dieser Ort des Anderen, zu dem der Mensch eingeladen und an dem er empfangen wird, ist letztlich die Bleibe des Menschen, die seine Wohnung sein kann. So gesehen ist der Mensch bei Levinas in seiner Bleibe – in seinem Haus, in seiner Wohnung – ein Empfänger der Gastfreundschaft des Anderen, auch wenn er der Eigentümer oder die Eigentümerin des Hauses und seiner Bleibe ist. Levinas verdeutlichte: „Das Haus wird besessen, weil es schon eh und je seinem Eigentümer Gastfreundschaft bietet. Dies verweist uns auf die wesentliche Innerlichkeit des Hauses und auf den Bewohner, der es *vor* jedem Bewohner bewohnt [...]“³³

Die radikale Konsequenz, die Levinas aus der existenziellen Heimatlosigkeit des Menschen und der ethischen Herausforderung durch den Anderen zog, besagt, dass derjenige, der glaubt, Besitzer eines Hauses zu sein, in Wirklichkeit ein Gast ist, der in seinem eigenen Haus vom Gast empfangen wird. In einem Nachruf zu Levinas führte Derrida aus: „[Der Besitzer] empfängt die Gastfreundschaft, die er *in* seinem eigenen Haus gewährt, er empfängt sie *von* seinem eigenen Haus – das ihm im Grunde nicht gehört. Der Gastgeber ist sein eigener Gast. Die Bleibe öffnet sich selbst, ihrem wesenlosen ‚Wesen‘ als ‚Zu-

heit und vom Anderen die Rede ist, dann ist die Geschlechterdifferenz eine Nebensache und ist männlich konnotiert. Derrida hob hervor, dass bei Levinas das philosophische Subjekt ein Mann ist: „Nicht etwa die Frau oder das Weibliche vernebensächlich, abgeleitet, untergeordnet, sondern die geschlechtliche Differenz. Nun, ist der Geschlechtsunterschied einmal untergeordnet, so findet es sich immer, daß der ganz andere, der noch *nicht gezeichnet* ist, sich als *schon* von der Männlichkeit gezeichnet wiederfindet (er – vor er/sie, Sohn – vor Kind Sohn/Tochter, Vater – vor Vater/Mutter, usw.“ Vgl. Derrida 1990b, S. 72.

32 Levinas 1992b, S. 136.

33 Levinas 1987, S. 226 (Hervorhebungen im Original).

fluchtsstätte. Der Empfangene ist zuallererst Empfangener bei sich. Der Einladende ist der von seinem Eingeladenen Eingeladene.³⁴

DIE ÖFFNUNG DES POLITISCHEN

Eines scheint offensichtlich zu sein: Levinas hegte mit der Ausarbeitung der Ethik als „erste Philosophie“³⁵ nicht die Absicht, politische Schlüsse zu ziehen, um eine Politische Philosophie zu formulieren und damit einen Entwurf des Politischen zu liefern. Er formulierte mit seiner Ethik eine philosophische Position, die die Phänomenologie transzendiert, das Subjekt als eine Geisel des Anderen beschreibt und die Gastfreundschaft wie den Empfang des Gastes als Ausgangspunkte der menschlichen Sammlung wählt. Jedoch hob Levinas ausdrücklich hervor, dass die ethische Dimension für die Begegnung mit anderen Menschen wie das soziale und politische Zusammensein eine Bedeutung hat. Darunter fiel – wie er schrieb – die gesamte Zivilisation als eine „Inkarnation des Bewusstseins“³⁶ und somit auch die Welt des politischen Lebens. In Distanz zu Buber, der die Begegnung mit dem Anderen in einer Zweisamkeit zu denken versuchte, betonte Levinas hingegen die soziale Dimension einer Begegnung mit dem Anderen. Neben dem Nächsten gibt es stets den Dritten, der eine gerechte Abwägung aller Forderungen fordert: „Als reziproke Beziehung zum Anderen beginnt Gerechtigkeit bei Buber bereits im Ich-Du. In unserer Perspektive dagegen würde die ethische Ungleichheit – oder, wie wir es nannten, die Asymmetrie des intersubjektiven Raumes – aufgrund der politischen Ordnung der Bürger eines Staates in die ‚Gleichheit von Personen‘ übergehen. Das Entstehen des Staates aus der ethischen Ordnung ließe sich dadurch erklären, daß ich auch den ‚Dritten‘ neben meinem Nächsten zu entsprechen habe [...]. An der Verantwortung für den Anderen misst sich die Legitimität des Staates, d.h. seine Rechtsstaatlichkeit.“³⁷

Caygill konnte in seinem Buch *Levinas and the Political* die Bedeutung herausstellen, die politische Ereignisse, Verfolgungen, Gewaltexzesse, Morde und eine Politik der Vernichtung in Levinas Werk haben. Er schrieb: „The confrontation of the philosophical tradition with the consequences of National Socialism

34 Derrida 1999a, S. 62 (Hervorhebungen im Original).

35 Levinas 1987, S. 442.

36 Levinas 1987, S. 219.

37 Levinas 1991, S. 44.

issued in the transformation of philosophical and political thought systematically worked through in *Totally and Infinity and Otherwise than Being*.³⁸

Dennoch scheint die Zurückhaltung bzw. die Ablehnung, die Levinas gegenüber einer Formulierung einer politischen Philosophie hatte, gravierende philosophieimmanente Gründe zu haben. Dessen ungeachtet bezeichnete Critchley in seinem Aufsatz *Levinas's View of Politics* die fehlende Passage zwischen dem Ethischen und dem Politischen bei Levinas als „Achilles' heel of his work“³⁹ und damit als den kritischen Punkt seiner Arbeit. Für Levinas stand jedoch außer Zweifel, dass die ethische Dimension die Bereiche des Politischen, also auch die Entstehung des Staates, nicht nur erklärt, sondern ebenso transzendiert und öffnet: die Öffnung als ein Einbruch des Transzendentalen in die Immanenz des Politischen. Während Levinas die politischen Sphären in seinen phänomenologischen Studien fast gar nicht ansprach, so diskutierte er die politischen Rahmenbedingungen und deren Konflikte mit dem Ethischen in seinen Talmud-Lektüren *Asylstädte*,⁴⁰ *Israel unter den Nationen*⁴¹ und *Im Staat den Staat überschreiten*⁴² sehr wohl.

Nach Critchley besteht das derzeitige Problem der Politischen Philosophie darin, dass sie in der Diskussion des Politischen von den Momenten der Grundlegung, der Gründung, der Feststellung und der Institutionalisierung und somit auch von den Begriffen der Souveränität, des Souveräns und dessen Entscheidungen besessen ist. Daraus resultiert, dass sich die Politische Philosophie als unpolitisch bzw. anti-politisch deklariert. In seiner Anmerkung zu Levinas heißt es: „What such a tradition of political thinking fears most is the people, the radical manifestation of the people, the people not as *das Volk* or *le peuple* shaped by the state, but as *die Leute*, or *les gens*, the people in their irreducible plurality [...]. If politics can be understood as the manifestation of the anarchic demos, then politics and democracy are two names for the same thing. Thus, democracy is not a fixed political form of society, but rather the *deformation* of society from itself through the act of political manifestation. Democracy is a political process, what we might think of as the movement of democratisation.“⁴³

In dieser festgefahrenen Situation, in der sich die Politische Philosophie seit längerem – aber auch gegenwärtig noch – befindet, versuchte Critchley den Ge-

38 Caygill 2002, S. 50 (Hervorhebungen im Original).

39 Critchley 2004, S. 173.

40 Levinas 1996, S. 51ff.

41 Levinas 1994, S. 141ff.

42 Levinas 2001, S. 39ff.

43 Critchley 2004, S. 182 (Hervorhebungen im Original).

dankengang Levinas' zu bekräftigen und umzuarbeiten, um das Politische als einen beweglichen Prozess, als Abgründiges und Mannigfaltiges des *demos* der Menschen zu beschreiben: „One way of thinking about Levinas and politics, and I think it is the most convincing way, is in terms of ethics as an anarchic, meta-political disturbance of the antipolitical order of the police. It would here be a question of linking what Levinas sees already in *Totality and Infinity* as ‚the anarchy essential to multiplicity‘ [...] to the multiplicity that is essential to politics. The essence of politics, as far as I'm concerned, consists in the manifestation of the multiplicity that is the people, of the *demos*.“⁴⁴

Der Begriff der Demokratie bildete somit für Critchley ein strategisches Moment, um das Politische einerseits aus der statischen Grundlegung, andererseits aus der Logik der Souveränität zu befreien. Schon einige Jahre zuvor, bevor Critchley auf Levinas' Schwachstelle hinwies – den mangelnden Brückenschlag zwischen dem Ethischen und dem Politischen –, zeigte Derrida im Jahr 1996 anlässlich einer Veranstaltung zur Erinnerung an Levinas die Möglichkeiten auf, eine Beziehung zwischen der levinasschen Ethik der Gastfreundschaft und dem Politischen auszuloten. Zu einer möglichen Vorgangsweise im Rahmen dieser Erkundung formulierte Derrida: „So würde man sich zum Beispiel fragen, ob die Ethik der Gastlichkeit, die wir im Denken von Lévinas zu analysieren versuchen, ein Recht und eine Politik, jenseits des familiären Hauswesens, in einem gesellschaftlichen, nationalen, staatlichen oder nationalstaatlichen Raum begründen kann oder nicht.“⁴⁵

Letztlich ging es Derrida um die Prüfung, ob nicht gerade das Fehlen einer Brücke zwischen der Ethik im Sinne der ersten Philosophie bei Levinas und dem, was gewöhnlich unter Recht und Politik verstanden wird, alles andere als ein Mangel ist. Räumt nicht womöglich dieser Hiatus – diese Kluft, dieser Spalt, diese Öffnung – erst die Möglichkeit ein, „Recht und Politik anders zu denken“?⁴⁶ Ist nicht gerade dieser unpolitische Zugang, den Levinas einschlug, erst jene Chance, Recht und Politik anders zu denken und zu verstehen.

44 Critchley 2004, S. 182f. (Hervorhebungen im Original). In der deutschsprachigen Übersetzung lautet der Abschnitt, in dem der zitierte Satz von Levinas fällt: „Die Ichsubjekte bilden keine Totalität. Es existiert keine bevorzugte Ebene, auf der die Ichsubjekte sich in ihrem Prinzip erfassen könnten. Diese Anarchie ist für die Mannigfaltigkeit wesentlich.“ Levinas 1987, S. 425.

45 Derrida 1999a, S. 38.

46 Derrida 1999a, S. 39.

LEVINAS UND KANT

Um diese Möglichkeit in Betracht zu ziehen, Recht und Politik anders zu denken – sofern eben die Gastfreundschaft die Immanenz des Rechts und der Politik transzendiert –, setzte Derrida Levinas' Denken in Vergleich zu Kants Schwierigkeiten, die ethischen Dimensionen in Einklang mit denen des Rechts und der Politik zu bringen. Derrida machte in dem Vortrag *Das Wort zum Empfang* auf zwei entscheidende Differenzen zwischen Levinas und Kant aufmerksam. Einerseits ist auf ihre unterschiedliche Behandlung des Friedensbegriffs hinzuweisen, andererseits unterscheiden sich Kants und Levinas' Analysen darin, den Frieden in ein Verhältnis zur Politik zu setzen. In Bezug auf Levinas lässt sich von einem „ethischen und ursprünglichen Frieden (ursprünglich, aber nicht natürlich: besser ist es vorursprünglich, anarchisch zu sagen)“⁴⁷ sprechen, auch wenn das Antlitz des Anderen das Subjekt zur Geisel nimmt und traumatisiert. Bei Kant hingegen muss ein ewiger Frieden diese kosmopolitische Gastlichkeit oder Hospitalität zu allererst stiften. Kant schrieb in seinem philosophischen Entwurf *Zum ewigen Frieden*: „Der Friedenszustand unter Menschen, die nebeneinander leben, ist kein Naturzustand (*status naturalis*), der vielmehr ein Zustand des Krieges ist, d. i. wenngleich nicht immer ein Ausdruck der Feindseligkeiten, doch immerwährende Bedrohung mit denselben. Er muß also *gestiftet* werden; denn die Unterlassung der letzteren ist noch nicht Sicherheit dafür, und, ohne dass sie einem Nachbar von dem andern geleistet wird (welches aber nur in einem *gesetzlichen* Zustande geschehen kann), kann jener diesen, welchen er dazu aufgefordert hat, als einen Feind behandeln.“⁴⁸

Nach Kant ist ein Akt der Vernunft notwendig, um den kriegerischen Naturzustand, das Naturrecht, zu unterbrechen und das menschliche Zusammenleben in endgültig zivilisierte Bahnen zu bringen. Da für Kant dieser Frieden kein bloßer „Aufschub der Feindseligkeiten“⁴⁹ durch Waffenstillstände, Bündnisse und Verträge sein darf, um ein tatsächlicher Friedensschluss zu sein, muss dieser Frieden schaffende Akt der Vernunft mit seinem vorausgesetzten Naturzustand radikal brechen. Dies ist ein Brechen mit einer Natur, die sich stets – ob nun akut oder virtuell – in einem Kriegszustand befindet. Schmitt wiederholte diese These von den Waffenstillständen, Bündnissen und Verträgen, die keinen Frieden herstellen, um letztlich, in einer Zurückweisung der kantischen Idee eines den Krieg verhindernden Völkerbundes, den Krieg des Naturzustandes in die zivilen und

47 Derrida 1999a, S. 71.

48 Kant 1993b, S. 203 (Hervorhebungen im Original).

49 Kant 1993b, S. 196.

politischen Sphären hineinzutragen. Mit Hinweis auf Hobbes formulierte Schmitt: „Im Völkerrecht stehen die Staaten, wie Hobbes als Erster exakt gesagt hat, *im Naturzustand* einander gegenüber [...]. Der Staat absorbiert in sich alle Rationalität und alle Legalität. Außerhalb seiner ist alles *Naturzustand*.“⁵⁰

Für die politische Theorie gibt es demnach zwei Kriege und zwei Naturzustände: den unpolitischen Krieg im Naturzustand und den politischen Krieg zwischen den Staaten, in einem Zwischenraum, der wiederum nichts anderes als ein Naturzustand ist. Schmitt beharrte einerseits auf dem engen Zusammenhang von Staat und politischer Einheit einerseits und Krieg andererseits, was nichts anderes besagt, als dass sich die Staaten trotz Rationalität, Technik, Organisationsformen und Verstandesarbeit „um so *irrationaler*“⁵¹ gegenüberstehen. In seiner Untersuchung *Der Begriff des Politischen* heißt es: „Zum Staat als einer wesentlich politischen Einheit gehört das *jus belli*, d.h. die reale Möglichkeit, im gegebenen Fall kraft eigener Entscheidung den Feind zu bestimmen und ihn zu bekämpfen.“⁵²

Hingegen war Kants Einsatz gegen den politischen Irrationalismus, der sich im Völkerrecht als *jus belli*, als ein Recht auf Krieg kaschierte, rigoros: „Bei dem Begriffe des Völkerrechts, als eines Rechts *zum* Kriege, läßt sich eigentlich gar nicht denken (weil es ein Recht sein soll, nicht nach allgemein gültigen äußern, die Freiheit jedes einzelnen einschränkenden Gesetzen, sondern nach einseitigen Maximen durch Gewalt, was Recht sei, zu bestimmen), es müßte denn darunter verstanden werden: daß Menschen, die so gesinnet sind, ganz recht geschieht, wenn sie sich untereinander aufreiben, und also den ewigen Frieden in dem weiten Grabe finden, das alle Greuel der Gewalttätigkeit samt ihren Urhebern bedeckt.“⁵³

Der Friede muss bei Kant radikal, endgültig und ewig sein, damit überhaupt von Frieden die Rede sein kann. Die Stiftung des Friedens muss kompromisslos sein. Im Naturzustand ist schon die Anwesenheit des Nachbarn eine Feindseligkeit, während die gestiftete, universelle und kosmopolitische Gastfreundschaft bei Kant allen Feindseligkeiten, ob mit den nächsten Nachbarn oder den fernsten und fremdesten Menschen, ein absolutes Ende bereitet. In dieser Hinsicht stellen Heideggers Mitsein wie Levinas' unbedingte Gastfreundschaft Revisionen zum kantischen Erbe dar. Weder Heideggers Mitsein, noch die Gastfreundschaft im levinasschen Sinne zeichnen sich durch Feindseligkeiten gegen Andere oder

50 Schmitt 1982, S. 75 (Hervorhebungen im Original).

51 Schmitt 1982, S. 75 (Hervorhebungen im Original).

52 Schmitt 1987a, S. 45 (Hervorhebungen im Original).

53 Kant 1993b, S. 212 (Hervorhebungen im Original).

durch eine Furcht vor Anderen aus. Im Gegensatz zu Kants kosmopolitischer Welt des Friedenschlusses, hob Heidegger hingegen den Streit, das Enteignis, die Verbergung, die Seinsvergessenheit, neben der Sorge und dem Verstehen hervor. Derrida betonte: „Für Lévinas dagegen schreiben die Allergie, die Verweigerung oder das Vergessen des Antlitzes ihre zweite Negativität in den Kern des Friedens, in den Kern einer Gastlichkeit ein, die nicht der Ordnung des Politischen angehört, zumindest nicht so einfach dem politischen Raum.“⁵⁴

Im Zusammenhang mit dem Spalt (Sprung, Öffnung, Hiatus) zwischen Ethik und Politik bei Levinas wies Derrida auf den zweiten entscheidenden Unterschied zwischen Levinas und Kant hin. Während Kant mit seinen Ausführungen zum Friedensschluss das „Korrelat einer zwischenstaatlichen und republikanischen Institution“⁵⁵ anstrebte und absteckte, hielt Levinas den Frieden für einen Begriff, „der das rein politische Denken übersteigt“.⁵⁶

Kant publizierte seine Schrift *Zum ewigen Frieden* 72-jährig im Jahr 1795, eine Schrift, die er unter dem Eindruck des Baseler Friedens vom 5. April 1795 zwischen Preußen und der Französischen Republik verfasste.⁵⁷ Im Zentrum der Schrift steht Kants Frage nach der Schaffung einer Weltrepublik, zu der sich die quasi im Naturzustand befindlichen Staaten zusammenschließen müssten, bei gleichzeitiger Abtretung ihres Gewaltmonopols samt ihrer souveränen Gewalt an eine transnationale Instanz. Dieser Vorgang müsste sich in einem Akt der Vernunft vollziehen, gleichsam dem Vorgang, den die Menschen im Naturzustand umsetzten, um sich zum Staat zusammenzuschließen. Jedoch wies Kant auf den Umstand hin, dass dieser notwendige Vollzug der Vernunft, der die Staaten in einer Weltrepublik bzw. in einem Völkerstaat aufgehen lassen soll, mit jener Idee in Konflikt gerät, die die Menschen sich zu Staaten zusammenschließen hat lassen, nämlich jener des Völkerrechts: „Für Staaten, im Verhältnisse unter einander, kann es nach der Vernunft keine andere Art geben, aus dem gesetzlosen Zustande, der lauter Kriege enthält, herauszukommen, als daß sie, eben so wie einzelne Menschen, ihre wilde (gesetzlose) Freiheit aufgeben, sich zu öffentlichen Zwangsgesetzen bequemen, und so einen (freilich immer wachsenden) *Völkerstaat* (civitas gentium), der zuletzt alle Völker der Erde befassen würde, bilden. Da sie dieses aber nach ihrer Idee vom Völkerrecht durchaus nicht wollen, mithin, was in thesi richtig ist, in hypothesi verwerfen, so kann an die Stelle der positiven Idee *einer Weltrepublik* (wenn nicht alles verloren soll) nur das *ne-*

54 Derrida 1999a, S. 71.

55 Derrida 1999a, S. 71.

56 Levinas 1982, S. 228, zitiert nach Derrida 1999a, S. 71. Vgl. Levinas 1989, S. 283.

57 Vgl. Patzig 1996, S. 12ff.

gative Surrogat eines den Krieg abwehrenden, bestehenden, und sich immer ausbreitenden Bundes den Strom der rechtscheuenden, feindseligen Neigung aufhalten, doch mit beständiger Gefahr ihres Ausbruchs (Furor impius intus – fremit horridus ore cruento. Virgil).⁵⁸

In der Unmöglichkeit einer Transformation zur Weltrepublik, der sich die Staaten zu unterziehen hätten, stecken mehrere Vorbehalte, die Kant vorbrachte: Erstens sah er die Gefahr eines „seelenlose[n] Despotism“,⁵⁹ zu dem sich ein Weltstaat zwingend entwickeln würde: Dieser Weltstaat wäre nichts anderes als eine Universalmonarchie, die nach der Monopolisierung aller Gewalten jedoch ebenso zwingend in Anarchie verfiel. Zweitens kann sich der Vorgang der Staatsgründung nicht auf transnationaler Ebene wiederholen, auch wenn es vernünftig erscheint und rechtlich geboten wäre, über die gesetzlosen und wilden Zustände zwischen Staaten hinauszugehen. Im Gegensatz zu einer gründenden Gewalt, die am Anfang eines Staates steht, sieht das Vernunftrecht bei Kant keinen legitimen Gewaltakt zur Weltstaatsgründung vor, der die Freiheit der souveränen Staaten einschränkt.⁶⁰ Schließlich musste sich Kant in seinem philosophischen Entwurf *Zum ewigen Frieden* auf das negative Surrogat eines Krieg abwehrenden Völkerbundes beschränken, auch wenn die Schaffung eines Weltstaats vernünftig wäre: Denn, so vernünftig ein Weltstaat auch wäre, so unrealisierbar ist er auch. Hingegen ist der Völkerbund in seiner Idee widersprüchlich angelegt, dem zwar die Staaten freiwillig gehorchen wollen, ohne ihm jedoch die notwendige Exekutivgewalt bei Nichteinhaltung zu überlassen.⁶¹

Letztlich musste sich Kant in seinem Friedensentwurf, anstatt für den Weltstaat, für ein negatives Surrogat, für einen Behelf, für einen behelfsmäßigen Ersatz entscheiden, um den Frieden in einer politisch-republikanischen Rechtsvernunft zu verorten. Bei all seiner Widersprüchlichkeit hatte die Idee des Völkerbunds den Vorzug, im Gegensatz zum Weltstaat, realisierbar zu sein. Wohlweisend, dass ein Friede, um tatsächlich ein Friede und nicht ein bloßer Waffenstillstand zu sein, nur mit einem innewohnenden Ewigkeitsmoment zu denken ist, entschloss sich Kant dazu, den Krieg abwehrenden oder aufhaltenden Bund vorzuziehen: D.h., er wusste sehr wohl um die beständige Gefahr eines Kriegsausbruchs, der im Bund und im Bündnis angelegt ist. Kants Entscheidung für das Surrogat bewahrte also die Spur einer Drohung; oder wie Derrida formulierte:

58 Kant 1993b, S. 212f (Hervorhebungen im Original).

59 Kant 1993b, S. 225. Vgl. Patzig 1996, S. 21.

60 Vgl. Kersting 1996, S. 183.

61 Vgl. Steinvorth 1996, S. 258.

„[...] die Spur dessen, was ihn [den Frieden; Anm.d.V.] bedroht und in ihm [im Frieden; Anm.d.V.] droht“.⁶²

Während bei Kant dem politischen Bündnisfrieden des Völkerbundes die Bedrohung einer „rechtscheuenden, feindseligen Neigung“⁶³ innewohnt, ein Ausbruch seiner kriegerischen Natur, so wies Levinas auf die „Eschatologie des messianischen Friedens“⁶⁴ hin: „Der Friede der Imperien, die aus dem Krieg hervorgegangen sind, ist auf den Krieg begründet [...]. Die Moral erhebt sich gegen die Politik; [...] sie erhebt Anspruch auf Unbedingtheit und Universalität. Historisch geschieht das in dem Augenblick, in dem die Eschatologie des messianischen Friedens sich über die Ontologie des Krieges legt. Die Philosophen mißtrauen der Eschatologie. Freilich nutzen sie die Gelegenheit, um ihrerseits den Frieden anzukündigen; sie deduzieren einen Endfrieden aus der Vernunft, die in den alten und neuen Kriegen ihr Spiel treibt: Sie gründen die Moral auf die Politik.“⁶⁵

Weder bei Kant noch bei Levinas bilden der Krieg und der Frieden ein Gegensatzpaar. Bei Kant gehören Krieg und Frieden jeweils anderen Sphären an; wengleich der Krieg dem Naturzustand zugeordnet ist, wohnt er aber auch drohend dem kommenden rechtspolitischen Frieden des Völkerbundes inne. Hinsichtlich Levinas lässt sich ebenfalls von einem asymmetrischen Verhältnis zwischen Krieg und Frieden sprechen, einem Verhältnis von Eschatologie und Ontologie. Zum einen lässt Levinas die Totalität des Seins ursprünglich, aber eben an-archisch anfangen: mit einer unbedingten Gastfreundschaft, mit einer traumatischen Erfahrung des Anderen und mit einem unbedingten Tötungsverbot. Zum anderen hat diese anarchische Ursprünglichkeit nichts mit einem Naturzustand oder einer Natürlichkeit bzw. mit einer Natur zu tun. Weder ist sie eine notwendige Hypothese noch etwas historisch Vergangenes. Sie ist die immanente Unterbrechung einer Totalität des Seins. Das bedeutet, dass selbst noch die Feindschaft, der Mord und der Krieg das Antlitz des Anderen, das Tötungsverbot und die unbedingte Gastfreundschaft voraussetzen. Derrida stellte hierzu fest: „Krieg kann nur gegen ein Antlitz geführt werden. Man kann nur da töten oder auch sich verbieten zu töten, wo die Epiphanie des Antlitzes sich ereignet hat, auch wenn man sie verwirft, vergisst oder in der Allergie verleugnet.“⁶⁶

62 Derrida 1999a, S. 116.

63 Kant 1993b, S. 213.

64 Levinas 1987, S. 21.

65 Levinas 1987, S. 21.

66 Derrida 1999a, S. 117f.

In dem Buch *Totalität und Unendlichkeit* wies Levinas das Verhältnis von Krieg und Frieden in folgender Weise aus: „Vom Frieden kann es nur eine Eschatologie geben [...]. Das soll vor allem heißen, daß der Friede keinen Platz hat in der objektiven Geschichte, die der Krieg entdeckt, daß er nicht etwa das Ende des Krieges oder das Ende der Geschichte ist.“⁶⁷

Auch wenn der Frieden keinen Platz findet, wenn er sich durch keine vernünftigen, juristischen, politischen oder institutionelle Entscheidungen herbeiführen lässt, auch wenn sich die unbedingte Gastfreundschaft, die Erfahrung von Fremdheit und Unendlichkeit, all die moralischen Forderungen nicht objektiv realisieren lassen, so legt sich die Eschatologie des messianischen Friedens in einer anarchischen Ursprünglichkeit über die Totalität der Kriege und Imperien, über jeden Akt der Gewalt und über jede Immanenz und Totalität von Sein. Sogar eine verleugnete, vergessene, unbedachte und unverstandene Gastfreundschaft des Anderen zerbricht und öffnet die Totalität des Seins. Mit all ihren Kriegen, Imperien und den anderen Gewalttätigkeiten ereignet sich die Totalität des Seins in einer Räumlichkeit, in der das Subjekt Gast und Geisel, in der die Subjektivität von der Unendlichkeit besessen ist. Levinas schrieb: „Wir setzen dem Objektivismus des Krieges eine Subjektivität entgegen, die aus der eschatologischen Sicht hervorgegangen ist [...]. Das harte Gesetz des Krieges zerschellt nicht an einem ohnmächtigen und vom Sein abgeschnittenen Subjektivismus, sondern am Unendlichen, an dem was objektiver ist als die Objektivität.“⁶⁸

Bezogen auf die Frage nach dem Politischen bedeutet die Öffnung und die Transzendenz der Totalität des Seins durch die Eschatologie des messianischen Friedens, dass weder der Krieg noch die Beendigung des Krieges, die immer ein Frieden der Imperien wäre, das Politische bestimmen. Weder der Souverän noch der souveräne Akt bzw. die Entscheidungen des Souveräns bestimmen das Politische. Weder ein Vernunftakt oder Vertragsschluss noch ein kommunikativer Akt oder das Hineingeborensein in eine kulturelle, mentale, soziale oder existenzielle Gegebenheit bilden bei Levinas den Rahmen des Politischen. Levinas wies alle Ansprüche eines „rein politische[n] Denken[s]“ zurück, das den Frieden herstellen, reglementieren oder bestimmen möchte. Sofern „der Friede ein Begriff ist, der das rein politische Denken übersteigt“,⁶⁹ wie Levinas in einer Talmud-Lesung betonte, so ist dieser messianische Friede einer, der das Politische jen-

67 Levinas 1987, S. 24.

68 Levinas 1987, S. 26f.

69 Levinas 1982, S. 228, zitiert nach Derrida 1999a, S. 111.

seits des Politischen platziert: Die Eschatologie des messianischen Friedens eröffnet eine „ganz neue Sicht der Politik“.⁷⁰

70 Levinas 1996, S. 94.

Maurice Blanchot

DAS RECHT UND DIE PFLICHT

Blanchot betonte 1960 in einem Interview für das Nachrichtenmagazin *L'Express* – ein Interview, das damals nicht publiziert wurde –, dass er die Erklärung über das Recht auf Ungehorsam im Algerienkrieg¹ als ein unpolitischer Schriftsteller unterzeichnet hat und „nicht als engagierter Schriftsteller, nicht einmal als ein in politischen Kämpfen engagierter Bürger, sondern als ein nicht politischer Schriftsteller, der sich veranlasst sah, zu Problemen Stellung zu nehmen, die ihn wesentlich angehen“.²

In der Erklärung, die anfangs 121 Schriftsteller und Schriftstellerinnen, Künstler und Künstlerinnen sowie Hochschullehrer und Hochschullehrerinnen unterschrieben, wurde auf ein Recht auf Ungehorsam hingewiesen: Ein Recht, das allen Menschen die Möglichkeit einräumt, den Kriegsdienst im Kolonialkrieg Frankreichs gegen das algerische Volk zu verweigern. In der Erklärung heißt es zur Kriegssituation, in der sich Frankreich damals befand: „Der Algerienkrieg ist weder ein Eroberungskrieg noch ein Krieg zur nationalen Verteidigung, sondern er ist fast gänzlich zur Aktion einzig der Armee und einer Kaste geworden, die sich einer Eroberung nachzugeben weigert, deren Sinn selbst die zivile Regierung anzuerkennen bereit ist, indem sie dem allgemeinen Zusammenbruch der Kolonialreiche Rechnung trägt.“³

Wenn man hier einmal all die Fragen nach der Autorenschaft der Erklärung, die Fragen zur historischen Situation des algerischen Befreiungskampfes gegen

1 Blanchot 2007a, S. 37ff. Am 6. September 1960 wurde das sogenannte *Manifest der 121* in der Zeitschrift *Vérité-Liberté* unter dem Titel *Déclaration sur le droit à l'insoumission dans la guerre d'Algérie* veröffentlicht. Zu den Frauen und Männern, die die Erklärung unterzeichneten gehörten u.a. Antelme, Beauvoir, Blanchot, Boulez, Breton, Damisch, Duras, Lanzmann, Lefèbvre, Leiris, Masson, Pontalis, Robbe-Grillet, Sagan, Sarraute, Sartre, Simon, Vernant und Vidal-Naquet.

2 Blanchot 2007a, S. 47.

3 Blanchot 2007a, S. 38 (Hervorhebungen im Original).

die Kolonialmacht Frankreich und den damaligen innerfranzösischen Verhältnissen zwischen der Regierung und der Armee beiseitelässt, so stellt sich die Frage, warum Blanchot gegenüber der Interviewerin Chapsal darauf bestand, dass er die Erklärung nicht als ein politisch engagierter Bürger oder als ein politischer Schriftsteller unterschrieb? War der Akt der Unterzeichnung für Blanchot keine politische Handlung, obwohl heute alles dafürspricht, dass Blanchot zusammen mit Mascolo und Schuster selbst die Erklärung verfasste?⁴ Betrachtete Blanchot den Widerstand gegen den Kolonialkrieg Frankreichs womöglich als einen unpolitischen Akt, der nicht einmal die Wesenszüge einer Gegenpolitik, einer Anti-Politik oder eines politischen Gegenentwurfs trug?

In der Erklärung, die zur Kriegsdienstverweigerung während des Algerienkrieges aufrief, ist von einem Recht die Rede, das nicht mit einer Pflicht verwechselt werden darf. Im Interview mit Chapsal erläuterte Blanchot den Unterschied zwischen Recht und Pflicht folgendermaßen: „Eine Verpflichtung verweist auf eine innere Moral, von der sie gedeckt, garantiert und gerechtfertigt ist; wenn es eine Pflicht gibt, muss man nur noch die Augen schließen und sie blind befolgen; dann ist alles einfach. Das Recht verweist im Gegenteil nur auf sich selbst, auf die Ausübung der Freiheit, deren Ausdruck es ist; das Recht ist eine freie Macht, für die jeder, für sich selbst, gegenüber sich selbst, verantwortlich ist, nichts ist schwerwiegender. Deshalb muss man sagen: Recht auf Ungehorsam.“⁵

Blanchot unterschied zwischen einer moralischen bzw. politischen Pflicht und einem freien und unbedingten Recht. Während die Pflicht einem gewissen Automatismus folgt, bei dem das verpflichtete Subjekt sogar mit geschlossenen Augen den Forderungen nachkommen kann, so ist der Mensch, der sein Recht sucht und auf seinem Recht besteht, auf sich selbst verwiesen. In diesem Sinne gibt es eine Einsamkeit des Menschen bzw. eine Einsamkeit des Schriftstellers, auch die des Schriftstellers Blanchot.⁶ Diese Beziehung des Menschen zum

4 Vgl. Blanchot 2007a, S. 40.

5 Blanchot 2007a, S. 48.

6 In der Schrift *Die wesentliche Einsamkeit* kam Blanchot auf die Aufgabe der Schriftsteller und Schriftstellerinnen sowie deren Einsamkeit zu sprechen. Dort heißt es: „Der Schriftsteller [...] opfert in sich das ihm eigene Sprechen, dies allerdings, um dem Allgemeingültigen seine Stimme zu leihen [...]. Wenn das Schreiben die Entdeckung des nicht zu Beendenden ist, dann überschreitet sich der Schriftsteller, der in diesen Bereich eintritt, nicht auf das Allgemeingültige hin. Er geht nicht in Richtung einer sichereren, schöneren, besser gerechtfertigten Welt, in der sich alles nach der Klarheit des rechten Lichtes anordnen würde. Er entdeckt nicht die schöne

Recht ist ungleich schwerwiegender, vielleicht auch beschwerlicher, als wenn der Mensch in einer Pflicht stünde und seiner Verpflichtung nachkäme, denn in der Beziehung zum Recht verläuft nichts automatisch und geregelt. Weder die mit der Pflicht verbundenen Forderungen, die von außen herangetragen werden, noch das verinnerlichte Pflichtgefühl geben an, wie sich der Mensch zu verhalten hat, wenn er auf sein Recht bestehen möchte. Gegenüber dem Recht ist der Mensch allein verantwortlich und auf sich selbst zurückgeworfen.

Mit dieser Unterscheidung zwischen Pflicht und Recht differenzierte Blanchot nicht nur zwischen Gehorsam und Verantwortung, sondern unterschied auch zwischen einer politisch-moralisch geregelten und einer singulär zu verantwortenden Handlung: Das Bestreiten der politischen Pflicht fällt in die schwerwiegende Verantwortung des singulären Menschen.

BLANCHOT UND BATAILLE

Über Blanchots Biografie wurde bereits einiges zusammengetragen.⁷ Dabei wurde nicht nur darauf aufmerksam gemacht, wie groß sein Einfluss auf seine Kollegen und Kolleginnen in der Philosophie und Literatur war, es wurde auch stets auf seine Auseinandersetzungen mit dem Politischen hingewiesen. Zu diesen politisch relevanten Aktivitäten und Positionierungen in Blanchots Leben gehörten seine journalistischen Tätigkeiten in anti-deutschen, anti-nationalsozialistischen und radikal-konservativen Zeitschriften und Zeitungen, das Verstecken der Ehefrau von Levinas und deren Tochter vor den Nationalsozialisten während der deutschen Okkupation Frankreichs, seine Mitgliedschaft in der Résistance wie auch sein Engagement gegen den Algerienkrieg und zur Zeit der 1968er Bewegung.

Blanchots Beschäftigung mit Heidegger wurde nicht nur für Levinas, Nancy und Derrida wegbereitend.⁸ Auch wenn sich diese Beschäftigung mit Heidegger eher am Neutralen, am Tod und am Anderen abarbeitete und weniger an Hei-

Sprache, die auf ehrbare Weise für alle spricht. Was in ihm spricht, ist jene Tatsache, dass er auf die eine oder andere Weise nicht mehr er selbst ist, er ist schon niemand mehr. Das *Er*, das sich anstelle des *Ich* setzt, das ist die Einsamkeit, dem Schriftsteller die Kraft des Werkes widerfährt.“ Blanchot 2010, S. 101 (Hervorhebungen im Original).

7 Vgl. Hill 1997, S. 10ff. Vgl. ebenso Hill 1996, S. 1ff, insbesondere auch Coelen 2007.

8 Vgl. Gill 1996.

deggers Analyse des Mitseins, so bleibt dennoch danach zu fragen, inwiefern sich Blanchots Auseinandersetzung mit Heidegger auf dessen philosophische Gedanken zum Politischen auswirkte? Abgesehen von Blanchots politischen Interventionen stellt das Buch *Die uneingestehbare Gemeinschaft* seine ausführlichste schriftstellerische Auseinandersetzung mit dem Politischen dar. Wie Blanchot jedoch selbst betonte,⁹ schloss der Text allerdings an eine Kritik Nancys an Batailles Konzeption der Gemeinschaft an und stellt keine explizite Auseinandersetzung mit Heideggers Mitsein und dessen Depolitisierung der *Politeia* dar. Im ersten Abschnitt des Buches *Die uneingestehbare Gemeinschaft* setzte sich Blanchot, wie schon Nancy ein halbes Jahr zuvor in dem Buch *La communauté désœuvrée* [dt. *Von einer Gemeinschaft, die sich nicht verwirklicht*],¹⁰ mit Batailles politischen Konzeptionen und dessen *Acéphale*-Gesellschaft auseinander. Im zweiten Teil des Buches beschäftigte sich Blanchot hingegen mit Duras' Buch *Die Krankheit Tod*.¹¹

Batailles Untersuchungen zum Politischen, wie auch die Aktivitäten der *Acéphale*-Gesellschaft, haben sich zu Beginn des Zweiten Weltkriegs im Umkreis des Surrealismus und des französischen Antifaschismus, aber auch in bedeutendem Ausmaß unter Einfluss der Philosophie Nietzsches und Hegels sowie durch die Rezeption der französischen Ethnologie (Durkheim, Leiris, Mauss, Ri-

-
- 9 Vgl. Blanchot 2010, S. 13. Jedoch muss darauf hingewiesen werden, dass Blanchot Teile des Buches schon vor der Veröffentlichung von Nancys Buch *Von einer Gemeinschaft, die sich nicht verwirklicht* zur Publikation in der Zeitschrift *Le Nouveau Commerce* freigab. Dabei handelte es sich um die letzten Abschnitte des Buches, in denen er sich mit Duras' Erzählung *Die Krankheit Tod* beschäftigte. Auch wenn Blanchot sein Buch *Die uneingestehbare Gemeinschaft* als eine Volte gegen Nancy verstand, so war die Auseinandersetzung mit Duras' Theaterstück eigentlich eine Erwiderung und ein Einwand zu den Darstellungen einer Beziehung zum Anderen, die Levinas als eine Beziehung der Verantwortung beschrieb. Bei Blanchot ist die Beziehung ein Desaster. Vgl. Nancy 2015b, S. 50, Hill 1997, S. 197ff und S. 266 und Blanchot 1983.
- 10 Nancy 2018. Eine erste deutschsprachige Übersetzung der französischen Erstausgabe des Buches *La communauté désœuvrée* (vgl. Nancy 1986) erschien 1988 unter dem Titel *Die undarstellbare Gemeinschaft* (vgl. Nancy 1988). Im Jahr 2018 erschien eine Neuübersetzung der erweiterten französischen Auflage aus dem Jahr 2004. Vgl. Nancy 2004.
- 11 Duras 2000.

vière) entwickelt.¹² Gleichwohl Blanchot seine Auseinandersetzung mit Batailles Konzept des Politischen nur skizzenhaft in seinem Buch dokumentierte, so werden zumindest drei Dinge deutlich: 1. Blanchot teilte Batailles Kritik am traditionellen Begriff des Politischen. Beide lehnten es ab, die Gemeinschaft als eine „beschränkte Form der Gesellschaft“ zu beschreiben. Nach Ansicht beider Autoren, strebt die Gemeinschaft nach keiner „kommuniellen Verschmelzung“.¹³ Bataille wies schon 1933/1934 in dem Aufsatz *Die psychologische Struktur des Faschismus* auf eine unauslöschbare und nicht zu assimilierende Heterogenität des Sozialen hin. In dem Aufsatz heißt es: „Die Einheit, Prinzip der *Homogenität*, ist nur tendenziell realisierbar [...]“¹⁴ – Die Heterogenität innerhalb des Politischen und des Staates hat zur Folge, dass der Souverän keine politischen Entscheidungen treffen kann, um die Gemeinschaft zu einer Einheit bzw. zu einem Werk zu versammeln, wovon nicht nur der Staatsrechtler Schmitt ausging. In Schmitts *Verfassungslehre* heißt es zur Bildung einer politischen Einheit durch die souveräne Entscheidungsgewalt: „Eine solche Verfassung ist eine bewußte Entscheidung, welche die politische Einheit durch den Träger der verfassungsgebenden Gewalt für sich selber trifft und sich selber gibt.“¹⁵ Aus Batailles Analyse der nicht zu assimilierenden Heterogenität des Sozialen schloss Blanchot, dass die Heterogenität der Gemeinschaft eine Verschmelzung zu einem Werk verhindert.¹⁶ 2. Blanchot nahm Batailles Hinweis auf, dass es für jedes Wesen ein „Prinzip der Unvollständigkeit“¹⁷ gibt, von dem schon Sokrates, Platon und Aristoteles ausgingen. 3. In enger Beziehung zu Batailles Formulierung eines Prinzips des Ungenügens und der Unvollständigkeit steht das Opfer, worauf Blanchot mit Nachdruck hinwies.¹⁸

DAS PRINZIP DES UNGENÜGENS

Im Gegensatz zur traditionellen Philosophie des Politischen, bestritt Bataille die Möglichkeit einer beschränkten Politik, deren Streben es ist, die Heterogenität

12 Die Quellenlage und Rezeption zu Bataille und der *Acéphale*-Gesellschaft ist leider recht spärlich. Vgl. Bischof 2010 und Moebius 2006.

13 Blanchot 2007b, S. 25.

14 Bataille 1978, S. 24 (Hervorhebungen im Original).

15 Schmitt 1993, S. 21.

16 Vgl. Blanchot 2007b, S. 25.

17 Blanchot 2007b, S. 16.

18 Vgl. Blanchot 2007b, S. 31.

des Sozialen aufzulösen und zum Verschwinden zu bringen: Diese Auseinandersetzung mit der Politischen Philosophie führte Bataille insbesondere mittels Kojèves Hegel-Lektüre.¹⁹ Auch wenn das Ansinnen politischer Kräfte darauf abzielt, entweder einzelne heterogene Elemente des Sozialen aus dem Politischen auszuschließen (mittels Verbannung, Unterdrückung, Verleugnung bzw. Vernichtung), oder eine Politik der Verschmelzung (mittels Assimilierung, Disziplinierung, Integration oder Fusionierung) zu betreiben, so ist jede soziale Homogenität im Prinzip „eine labile, durch Gewaltakte und überhaupt durch innere Konflikte jederzeit störbare Form“.²⁰ Der Staat kann die heterogenen Kräfte nur auf Zeit in Schach halten, ganz im Sinne Hegels, der im Zusammenhang dieses Problems vom „Pöbel“ sprach: Ein Pöbel, der aus der Struktur der Anerkennung heraus fällt und den Staat gefährden kann.²¹ So heißt es in der Bataille-Lektüre bei Blanchot: Eine „homogene Gesellschaft ist unfähig, in sich selbst einen Sinn und Zweck des Handelns zu finden.“²²

Bataille machte deutlich, dass die Politik souveräner Gewalt nur ein Element unter anderen heterogenen Elementen innerhalb des Politischen bildet und hob hervor: „Die einfache Tatsache der Herrschaft von Menschen über Menschen impliziert die *Heterogenität* des Herren“.²³ Dem lässt sich hinzufügen, dass die Entwicklung der Souveränität ein anderes Element als sie selbst, eine Andersheit, eben die Knechtschaft voraussetzt. Im Jahr 1955 nahm Bataille nochmals seine Auseinandersetzung mit Hegel in der Untersuchung *Hegel, der Tod und das Opfer* auf.²⁴

Trotz der Unmöglichkeit einer beschränkten Politik, trotz der heterogenen Elemente des Sozialen, die eine politische Einheit unmöglich machen, stellte Blanchot entlang der Schriften Batailles nochmals die Frage: „Ich frage nochmals für Bataille: weshalb *Gemeinschaft*? Die Antwort ist klar genug: *Auf dem Grunde jedes Wesen herrscht ein Prinzip des Ungenügens* [...] (ein Prinzip der Unvollständigkeit). Merken wir uns: es ist ein *Prinzip*, das die Möglichkeit eines Wesens beherrscht und regelt.“²⁵

19 Vgl. Kojève 1975.

20 Bataille 1978, S. 12.

21 Vgl. hierzu insbesondere Ruda 2011, S. 65ff.

22 Bataille 1978, S. 23 (Hervorhebungen im Original).

23 Bataille 1978, S. 22 (Hervorhebungen im Original).

24 Die Untersuchung erschien zuerst in der Zeitschrift *Deucalion*. Vgl. hier die dt. Übersetzung: Bataille 2018a.

25 Blanchot 2007b, S. 16 (Hervorhebungen im Original).

Blanchot führte die Frage nach der Gemeinschaft noch einmal auf das Grundprinzip der Politischen Philosophie zurück, das da lautet, dass der Mensch sich selbst nicht genug ist. Dies war ein Prinzip, das in der antiken Staatszwecklehre (Sokrates, Platon, Aristoteles) diskutiert wurde, das aber ebenso in der klassischen Vertragsdebatte (Hobbes, Spinoza, Rousseau, Kant) von Bedeutung war und auch für die Kritiker und Kritikerinnen der Vertragstheorie seine Relevanz besaß. Blanchot wies allerdings mit Nachdruck darauf hin, dass Batailles Wort vom „Prinzip des Ungenügens“ nichts mit einem Zustand des Mangels zu tun hat, der nach einer sozialpolitischen Korrektur drängt, wovon die traditionelle Politische Philosophie ausgeht. Der unvollständige Mensch ist nicht zu ergänzen, weder durch die Ehe, durch Freundschaften, noch durch die Gesellschaft und erst recht nicht durch politische Maßnahmen und Institutionen. Batailles Prinzip des Ungenügens geht nicht mit einer „Notwendigkeit der Vollständigkeit“²⁶ einher. Blanchot hob hervor: „Das ungenügende Wesen sucht sich nicht mit einem anderen zu verbinden, um mit ihm zusammen eine ganzheitliche Substanz zu bilden. Das Bewusstsein des Ungenügens geht aus der Infragestellung seiner selbst hervor, die den anderen oder einen anderen braucht, um zustande zu kommen.“²⁷

Ausgehend vom Grundprinzip des Ungenügens, reformulierte Bataille die Politische Philosophie der Gemeinschaft im Sinne einer nietzscheanischen Umwertung des Politischen. Das ungenügende Wesen ist kein Wesen, das als Subjekt die Anerkennung anderer Wesen sucht und seinen Horizont konsumistisch erweitert, um in einer Gemeinschaft mit Anderen einen vollständigen Zustand anzustreben. Hingegen gehört in Batailles Überlegung zum Prinzip der Unvollständigkeit, dass stets andere Wesen da sind – die stets bei mir und mit mir sind –, die die Substanz eines Wesens, aber ebenso den vollständigen Zustand einer Gemeinschaft bestreiten. Blanchot resümierte: „Das Wesen strebt nicht nach Anerkennung, sondern nach Bestreitung: um zu existieren, begibt es sich zum anderen, der es bestreitet und es manchmal negiert [...]“²⁸

Die Neuinterpretation des politischen Grundprinzips besagt, dass das existierende Wesen die Gemeinschaft anderer Wesen sucht, verlangt und braucht, um von ihnen in der Existenz bestritten und angefochten zu werden. Das Wesen strebt weder nach der Anerkennung anderer Wesen innerhalb der Gemeinschaft, noch garantiert die Gemeinschaft die Anerkennung ihrer Individuen. Weder befinden sich die Wesen in einer Gemeinschaft, um Anerkennung zu suchen und

26 Blanchot 2007b, S. 16.

27 Blanchot 2007b, S. 16.

28 Blanchot 2007b, S. 17.

um Andere anzuerkennen, noch wird die Gemeinschaft von ihren Individuen anerkannt. Mit der Umwertung des Politischen, mit dieser Neuinterpretation des politischen Grundprinzips vom Ungenügen, handelt es sich nun um eine Gemeinschaft, die kaum noch als eine Gemeinschaft zu bezeichnen ist. Oder wie Blanchot Bataille zitierte: Sie ist „die Gemeinschaft derer, die keine Gemeinschaft haben.“²⁹

Die Anerkennung hatte bei Bataille im Rahmen der Frage nach der Gemeinschaft, worauf Blanchot hinwies, keinerlei Bedeutung. Im Gegensatz dazu ist diese Anerkennung innerhalb der Theorie des Gesellschaftsvertrags, sowie der hegelschen Rechtslehre und jener des Kommunitarismus von großer Bedeutung. So gehört zwar die Bestreitung der Existenz bei Bataille zum Grund eines jeden Wesens, dennoch lässt sich dieses Ungenügen nicht anerkennen. In Batailles Gemeinschaftsforderung geht es keinesfalls darum, dass sich das einzelne Wesen als ein endliches und sterbliches Wesen erkennt und anerkennt, sich in seiner Endlichkeit wahrnimmt und bejaht. Ebenso ging es Bataille nicht um die gegenseitige Anerkennung der Menschen untereinander, hinsichtlich ihrer Rechte und ihrer Würde.

In einer anderen Hinsicht hat die Bestreitung auch nichts mit einer Feindschaft, nichts mit einem Kampf zwischen den Wesen, und einer Frage des Feindes zu tun, wie Schmitt diese Konstellation als die wesentlich politische herausstellte. Die Tötungsmöglichkeit durch den Feind formt nicht die Gestalt der politischen Gemeinschaft. Blanchot schrieb jedoch: „Nicht mein Verhältnis zu mir selber als endliches Wesen oder als Bewußtsein, dem Tod zu gehören oder zum Tode bestimmt zu sein, sondern meine Anwesenheit bei dem Anderen, der sich im Sterben absentiert. Anwesend dem nahezu bleiben, der sich im Sterben endgültig entfernt, den Tod des Anderen auf mich zu nehmen als den einzigen Tod, der mich angeht, das ist es, was mich außer mich bringt und was die einzige Trennung ist, die mich in ihrer Unmöglichkeit dem Offenen einer Gemeinschaft öffnen könnte.“³⁰

DIE STELLVERTRETUNG

Unverkennbar arbeitete Blanchot jene Elemente aus Batailles Untersuchung zur Gemeinschaft heraus, die an Levinas' Philosophie der Ethik denken lassen; wohingegen er Heideggers Sein zum Tode, und damit auch dessen Analyse vom

29 Blanchot 2007b, S. 47.

30 Blanchot 2007b, S. 21f.

Mitsein – ein Mitsein, das sich im Vorlauf zum Tod befindet –, von sich wies. Ebenso beruht die Gemeinschaft, von der hier in Blanchots Bataille-Analyse die Rede ist, weder auf Strukturen der Anerkennung, auf ästhetischen Prinzipien, oder auf Beziehungen der Gleichheit. Stattdessen hob Blanchot zwei andere Momente hervor, die eine Gemeinschaft ermöglichen, von der sich aber kaum sagen lässt, ob sie noch eine Gemeinschaft ist: 1. Die Anwesenheit bei einem Sterbenden. 2. Den Tod eines Anderen zu sterben.

In beiden Beziehungsverhältnissen, die hier angesprochen sind, geht es um Trennungen und Abschiede, die die Beziehungen zwischen Menschen auflösen und ins Offene des Todes gehen lassen. Blanchot schrieb: „Wenn aber die Beziehung des Menschen zum Menschen aufhört, eine Beziehung des Gleichen zum Gleichen zu sein, sondern den Anderen als einen Unbeugsamen einführt, der sich in seiner Gleichheit stets asymmetrisch zu dem verhält, der ihn in Betracht zieht, dann setzt sich eine ganz andere Art der Beziehung durch und erzwingt eine andere Gesellschaftsform, die man kaum noch wagen wird, *Gemeinschaft* zu nennen.“³¹

Während die Ethik bei Levinas durch ein asymmetrisches Verhältnis zwischen den Menschen bestimmt ist, da das Antlitz des Anderen den Menschen zur Geisel nimmt, so stellte Blanchot in der Diskussion um Batailles Ausführungen zur Gemeinschaft den Tod des anderen Menschen heraus. Auch Derrida betonte in seiner Blanchot-Analyse, dass die Freundschaft – und nicht nur die Freundschaft zwischen Blanchot und Bataille, sondern auch die Gastfreundschaft im weitesten Sinne – „die Erfahrung des Todes“³² voraussetzt.

Levinas wies darauf hin, dass Blanchots Arbeiten zur Literatur, Philosophie und Ethik stets im starken Maße einer kritischen Auseinandersetzung mit Heidegger entsprangen. Im Gegensatz zu Heidegger – der zumindest in den 1930er bis hinein in die 1950er Jahre in seinen Schriften zur Kunst und zur Dichtung einen Werkbegriff entwickelte, mit dem er ein Lichten des Seins zu retten und darzustellen versuchte –, führten kritische Lektüren zu Hegel, Marx und eben zu Heidegger Blanchot zu einer Ablehnung des Werkbegriffs, in deren Folge er vom Zerschneiden des Werks³³ sprach. Aus der Erfahrung des Todes, im Überleben, das fast nichts bewahrt, lässt sich kein Werk, keine Vollständigkeit, gewinnen. Die Erfahrung des Todes ist jene Erfahrung, die nichts zu verstehen gibt

31 Blanchot 2007b, S. 12 (Hervorhebungen im Original).

32 Derrida 2011, S. 81.

33 Vgl. Blanchot 1991, S. 66. Ausführlich wurde Blanchots Auseinandersetzung mit Hegels und Heideggers Bestimmungen des (Kunst-)Werks von Hill dargestellt. Vgl. Hill 1997, S. 103ff. Vgl. auch Davies 1996.

und von der nichts vernommen werden kann. Die Erfahrung des Todes unterbricht jede Arbeit an einem Werk, bevor eine Vollständigkeit und somit eine Präsenz des Werks erreicht wäre. Mithin lässt jene Erfahrung weder ein Seiendes noch ein Sein, aber auch keinen Entzug von Sein erscheinen. Sie ist eine Erfahrung von nichts: Eine Erfahrung, die nichts erfährt. Eine Erfahrung ohne eine Erfahrung.

Das, was die Gemeinschaft nun begründet, ist nicht die gegenseitige Anerkennung der Sterblichkeit, ob nun als Herr oder Knecht. Sie ist auch nicht das Produkt eines kommunikativen Aktes, der per Vertragsschluss Rechte einräumt und Rechte einschränkt, wie sie auch nicht aus der Tatsache resultiert, ein gemeinsames Schicksal miteinander zu teilen, z.B. den Tod und die Sterblichkeit. Die Gemeinschaft, die Blanchot mit Batailles Hilfe zu denken versuchte, ist auch weit vom Mitsein, das Heidegger als ein notwendiges und schicksalhaftes Zusammensein menschlichen Daseins beschrieb, entfernt und sollte nicht damit verwechselt werden. Denn im Gegensatz zu Blanchot und Bataille, sah Heidegger das menschliche Zusammensein unter dem Zwang stehend, angesichts der Selbstverbergung des Seins, sich zu einem Staat zusammenzuschließen. In der *Rektorsrede* spitzte Heidegger diese staatstragende und staatsorientierte Analyse des Mitseins in folgender Weise zu: „Die Fragwürdigkeit des Seins überhaupt zwingt dem Volk Arbeit und Kampf ab und zwingt es in seinen Staat, dem die Berufe zugehören.“³⁴

Batailles Gemeinschaftsforderung verabschiedete sich von all den damals bestehenden Staats-, Vertrags- und Souveränitätstheorien. Blanchot hob dabei hervor, dass die Gemeinschaft keine Gemeinschaft ist, die von Göttern, Gesetzgebern oder Helden gestiftet wird. Auch wenn die Geburt und der Tod jene Ereignisse sind, die für eine Gemeinschaft bestimmend sind, so sind es nicht der eigene kommende *Tod* oder der *Tod* eines anderen Menschen, die dabei relevant sind. Das, was die Gemeinschaft ausmacht, ist der Moment, „der Nächste des Sterbenden zu sein“.³⁵ Blanchot notierte: „Wozu dient sie [die Gemeinschaft; Anm.d.V.]? Zu nichts, wenn nicht dazu, den Dienst am Anderen bis in den Tod hinein gegenwärtig zu halten, damit der Andere nicht einsam zugrunde geht, sondern sich dabei vertreten findet, wie er gleichzeitig einem Anderen diese Stellvertretung gewährt, die ihm zuteil geworden ist. Die Stellvertretung im Sterben ist das, was die Kommunion ersetzt.“³⁶

34 Heidegger 1983a, S. 16.

35 Blanchot 2007b, S. 23.

36 Blanchot 2007b, S. 25.

Die Gemeinschaft ist kein Ort der Souveränität oder souveräner Handlungen und Entscheidungen. Bataille brach mit den überlieferten Souveränitätstheorien, von Platon über Machiavelli und Hobbes bis hin zu Schmitt. In der ausführlichen Studie zu Batailles *Acéphale*-Gesellschaft betonte auch Bischof: „*Acéphale* bricht insofern offen mit der tradierten Souveränitätstheorie, als er die Götterdämmerung und den Königsmord emphatisiert. Wer annahm, Bataille habe damals nur einen negativen Begriff von Souveränität besessen, sieht sich eines Besseren belehrt, denn es ging ihm schon in der Zeit von *Acéphale* nicht mehr nur um eine beschränkte Souveränität, wie es die militärische, die nationalistische, die völkische und selbst noch die religiöse sind, vielmehr hat er im Mythos von *Acéphale* ein neues Gesellschaftsmodell skizziert, das aus der Aufhebung der Prinzipien des Nationalstaates erst hervorgeht.“³⁷

Blanchot stellte Batailles Anliegen heraus, eine völlig andere Gesellschaft zu entwerfen, einen neuen Mythos von Gemeinschaft zu schaffen, indem er Levinas' Begriff der „Stellvertretung“³⁸ aufgriff. Denn mit der Stellvertretung ist ein Verhältnis zwischen den Menschen angesprochen, das in prinzipieller Weise – wie keine andere Beziehung – jeden einzelnen Menschen in Frage stellt. Zur Stellvertretung heißt es bei Levinas: „Der Gedanke der Stellvertretung bedeutet, daß *ich* mich an die Stelle des Anderen setze, daß sich aber niemand als Ich an meine Stelle setzen kann.“³⁹

Wenn man bereit ist, Blanchots Kommentar zu Batailles Gemeinschaftsforderung zu folgen, so entspricht der Gedanke der Stellvertretung dem Prinzip des Ungenügens. Die Idee der Stellvertretung geht davon aus, dass jeder einzelne Mensch grundsätzlich von anderen Menschen – zumindest von seinem nächsten Menschen, dessen Gemeinschaft er braucht –, in seiner Souveränität in Abrede gestellt und bestritten wird. Damit Gemeinschaft entsteht, muss das Ich außer sich geraten, sich verausgaben und sich verlieren. Oder wie Levinas auch formulierte: „Das Ich wird verfolgt und ist im Prinzip verantwortlich für die Verfolgung, die es erleidet.“⁴⁰

So wie der ungenügende Mensch, den Bataille beschrieb, die Nähe der anderen Menschen sucht, um von diesen in seiner Existenz als souveränes Wesen bestritten zu werden, so wies Blanchot darauf hin, dass auch dem Menschen, den Levinas als Stellvertreter beschrieb, die Verantwortung für den anderen Menschen nicht als etwas Zufälliges oder Äußerliches zustößt. Bei Levinas heißt es:

37 Bischof 2010, S. 106 (Hervorhebungen im Original).

38 Levinas 1992b, S. 219ff.

39 Levinas 1985, S. 105 (Hervorhebungen im Original).

40 Levinas 1985, S. 105.

„Die Verantwortung für die Anderen, die kein Unfall ist, der einem *Subjekt* zustößt, sondern die in ihm dem *Sein* vorausgeht, hat nicht auf die Freiheit gewartet, in der ein Engagement für die Anderen hätte eingegangen werden können. Ich habe nichts getan und bin doch schon immer betroffen gewesen: verfolgt [...]. Die Verantwortung in der Besessenheit ist eine Verantwortung des Ich für das, was das Ich nicht gewollt hat, das heißt für die Anderen.“⁴¹

Nichts kann den Menschen mehr in Frage stellen und damit seine Verantwortung erzwingen, ihn außer sich geraten lassen und in seine Verantwortung platzieren, wie die Nähe zu Sterbenden. Dass Bataille das Prinzip des Ungenügens mit der Anwesenheit bei einem Sterbenden bzw. mit dem Tod eines Anderen in Beziehung setzte, belegte Blanchot mit einem Zitat aus Batailles Schriften: „Sieht er seinesgleichen sterben, so kann ein Lebender nur *außer sich* weiterleben.“⁴²

Die Nähe des Sterbenden lässt den Überlebenden in seiner Ekstase (Wahn, Trauer, Leid, Besessenheit, Lachen, Freude usw.) zurück, als einen Überlebenden, der weder bei sich ist, noch beim Anderen verweilt. Und dennoch findet der Lebende einzig in dieser Ekstase eine Gemeinschaft, die er mit dem Sterbenden teilt: eine Gemeinschaft sich trennender Wesen. Nach Bataille entspringt die Bindung der Gemeinschaft aus dem Moment ihrer Auflösung, und nicht aus der Angst der Individuen vor dem Sterben: keinesfalls braucht die Gemeinschaft die Tötung oder den Tod des Anderen.

DER TOD DES SOUVERÄNS

Da Bataille mit seiner Gemeinschaftsforderung weder an eine tradierte Souveränitätslehre anknüpfte, noch eine Gegenlehre beschränkter Politik nach den Mustern des Staates entwarf, musste er nochmals auf den mythischen Grund des Politischen zurückkehren, aus dem die politische Souveränität, und mit ihr der Souverän hervorgingen und von dem traditionelle Theorien des Politischen ausgehen. So wandte sich Bataille dem Opfer zu, das die Gemeinschaft, aber auch die Souveränität braucht, um sich zu gründen und zu konstituieren, um sich als eine politische Institution einzurichten. Hier am Ursprung der Souveränität wie auch am Ursprung der Gemeinschaft setzte Bataille, geschult an der Philosophie

41 Levinas 1992b, S. 253 (Hervorhebungen im Original).

42 Bataille zitiert nach Blanchot 2007b, S. 22 (Hervorhebungen im Original). Im Original heißt es: „S’il voit son semblable mourir, un vivant ne peut plus subsister que *hors de soi*.“ Bataille 1976, S. 245 (Hervorhebungen im Original).

Nietzsches', seine Umwertung des Souveräns an: durch die Entfesselung des Opfers, den Tod Gottes, die Zerschlagung der Souveränität, das Köpfen des Souveräns. In diesem Sinne formulierte Bataille 1937 die erste der *Propositions sur la mort de Dieu* [Thesen über den Tod Gottes]: „*Acéphale* drückt auf mythologische Weise die der Zerstörung geweihte Souveränität aus, den Tod Gottes.“⁴³

Das Bild des *Acéphale* zeigt einen kopflosen Mann, mit einem Totenkopf an der Stelle des Geschlechts, auf seinem Bauch ein Labyrinth, in der einen Hand einen Dolch und in der anderen Hand ein flammendes Herz. Diese kopflose, gleichsam mythische Figur zeichnete Masson im Jahr 1936 nach einer Idee Batailles für ein Zeitschriftenprojekt.⁴⁴ Mit dem Namen *Acéphale* wurde einerseits eben jene Zeitschrift benannt, die von Bataille, Masson und Klossowski ins Leben gerufen wurde, andererseits trug die von Bataille schon am 21. Januar 1936, am Jahrestag der Enthauptung von Louis XVI., gegründete Geheimgesellschaft den gleichen Namen.

Diese quasi ursprüngliche Gestalt des kopflosen *Acéphale* zeigt die höchste Souveränität in ihrer Enthauptung, und somit auch die Kopflosigkeit jeglicher Souveränität. Das entflammte Herz, der Dolch und das Labyrinth betonen den Exzess und den Wahnsinn, denen sich der enthauptete Souverän preisgibt. Blanchot schrieb erläuternd: „Die Beraubung des Kopfes schloß also nicht nur den Primat dessen aus, was der Kopf symbolisierte: des Befehlshabers, der vernünftigen Vernunft, des Kalküls, des Maßes und der Macht, einschließlich der Macht des Symbolischen, sondern den Ausschluß selber, verstanden als überlegter und souveräner Akt, der die Oberhoheit in der Form ihres Niedergangs restauriert hätte.“⁴⁵

Wie schon Blanchot erwähnte, war das Opfer für Bataille ein zwingender Begriff. Jedoch stand das Opfer für Bataille weder im Zusammenhang einer Selbsttötung,⁴⁶ noch in Bezug zu gewaltsamen Exzessen und Tötungen anderer Wesen durch einen Souverän, dem als Gesetzgeber innerhalb der traditionellen

43 Bataille 1937, S. 20 (Hervorhebungen im Original). Vgl. Bischof 2010, S. 81.

44 Vgl. Bischof 2010, S. 45.

45 Blanchot 2007b, S. 33.

46 Es sei hier auf das sich hartnäckig haltende Gerücht hingewiesen, dass sich Bataille selbst angeblich während eines Treffens der *Acéphale*-Gesellschaft enthaupten lassen wollte. Bischof wies in ihrem Buch zur *Acéphale*-Gesellschaft auf die dürftigen Indizien bezüglich des Gerüchts hin, sammelte eine Vielzahl von Hinweisen und Dokumenten zu den Zerwürfnissen und Intrigen innerhalb der Gesellschaft und machte vor allem klar, dass Batailles Begriff des Opfers nichts mit einer Tötung zu tun hat. Vgl. Bischof 2010, S. 125ff.

Politischen Philosophie das Privileg zuerkannt ist, ob akut oder virtuell, ob in Friedenszeiten oder während des Krieges, über Leben und Tod zu richten. So verstanden, kann Batailles Begriff des Opfers nicht mehr einer Theorie beschränkter Politik dienen. Vor allem war der Begriff des Opfers nunmehr der politischen Souveränität aus der Hand geschlagen. In der Tradition einer abendländischen Theorie des Politischen hing das Schicksal des Opfers von einer souveränen Entscheidung ab, die zwischen Freund und Feind unterscheidet, den Feind aus der Gemeinschaft verbannt und ihn zur Tötung freigibt.⁴⁷ Blanchot verwies in seinem Bataille-Kommentar in diesem Zusammenhang auf eine Textstelle in Batailles Buch *Theorie der Religion*, in der es heißt: „Opfern heißt nicht töten, sondern preisgeben und geben.“⁴⁸

Bataille hat das Opfer wie den Exzess und die Überschreitung in den verschiedensten Bereichen untersucht, u.a. im Religiösen, in der Erotik, in der Literatur, in der Kunst und im Politischen. Hier, in Blanchots Überlegungen zur Gemeinschaft, wird im engen Sinne auf den sozialen Exzess verwiesen, auf einen Menschen, der außer sich ist, der sich preisgibt und sich für Andere verausgabt. Das bedeutet aber auch, dass es Bataille wie Blanchot um die Ekstase im Sinne einer Verneinung selbstständiger und isolierter Wesen ging. So geriet die Kommunikation des Menschen bei Blanchot zu einer Erfahrung, die nichts gewinnt – weder Informationen noch Wissen –, die sich aber radikal verausgabt. Eine Erfahrung, die nichts manifestiert, weder ein Erfahrbares noch ihren eigenen Vorgang. Blanchot schrieb: „Nun ist *die Basis der Kommunikation* nicht notwendig das Sprechen und nicht einmal das Schweigen, das sein Grund und seine Interpunktion ist, sondern das Dem-Tode-Ausgesetztsein, nicht mehr das meine, sondern das des Anderen, dessen lebendige und allernächste Anwesenheit bereits die ewige und unerträgliche Abwesenheit ist, die keine Trauerarbeit vermindert.“⁴⁹

In dieser basalen Erfahrung von Kommunikation taucht der Mensch außer sich auf, als ein Wesen, das für Andere und bei Anderen da ist: Als Mensch ist er der Stellvertreter der Anderen. Ein Stellvertreter, der nicht an und für sich selbst da ist. Als ein Ersatz ist er weder er selbst noch etwas Anderes. Er verweilt bei den Sterbenden und ist für sie da, deren Abschiednehmen zugleich bindet wie

47 Mit unterschiedlichen Konsequenzen bezogen sich Derrida und Agamben auf Theoreme des politischen Dezisionismus. Vgl. Agamben 2002, S. 151. Ebenso vgl. Derrida 2000a, S. 158ff.

48 Bataille 1997a, S. 43, zitiert nach Blanchot 2007b, S. 31. Vgl. hierzu auch Hill 1997, S. 202.

49 Blanchot 2007b, S. 48 (Hervorhebungen im Original).

entbindet. Diese Hingabe ist die grenzenlose Preisgabe, der sich jedes Subjekt, jede Souveränität, jedes Ich ausgesetzt sieht. Diese Preisgabe ist das Opfer, das allererst eine Gemeinschaft stiftet.

Ohne ein Opfer wird es keine Gemeinschaft geben. Nur das Opfer kann die Gemeinschaft, die unbeschränkte Gemeinschaft, stiften. Zugleich ist jenes Opfer, das diese Gemeinschaft stiftet, ein Opfer, das die Gemeinschaft auflöst. Als Opfer geraten die Subjekte derart außer sich, dass sie zwar die Gemeinschaft stiften, zugleich verflüchtigen sich die Subjekte der Gemeinschaft in ihrer Preisgabe. Das Außer-Sich der Subjekte ist deren Abschiednehmen. Blanchot schrieb: „Die Gabe oder die Preisgabe ist so beschaffen, daß letzten Endes nichts mehr zu geben oder preiszugeben ist [...]“⁵⁰

Im Opfer wie in der Gabe herrscht eine kontradiktorische Ambiguität. Im Hergeben und Preisgeben, das noch im Geben jenes hergibt, was es nicht hat, ist der Exzess des Gebens jene leere Geste des Gebens, die nichts zu geben weiß. In der Gabe gibt es die Auslöschung des Gebens. Abgabe, Ausgabe, Aufgabe. Letztlich ist die Bindung der Gemeinschaft der Abschied, die Auflösung des Gemeinsamen, das Beiwohnen bei der Entbindung des Verbindlichen. Das, was die Beziehungen knüpft, ist zugleich jenes, was die Beziehungen zersetzt. In diesem Sinne wies Blanchot auf Batailles Geheimnis der Gemeinschaft hin: „Die Abwesenheit von Gemeinschaft ist nicht das Scheitern der Gemeinschaft: sie gehört zu ihr als ihr extremes Moment oder als Prüfung, die sie ihrem notwendigen Verschwinden aussetzt.“⁵¹

Für Bataille war *Acéphale* jenes Experiment, das an dem Geheimnis der Gemeinschaft arbeitete, am Geheimnis ihres Verschwindens.

HEGEL, KOJÈVE UND BATAILLE

Bataille besuchte zwischen 1933 und 1939 die Vorlesungen von Kojève, in denen die Kategorie der Negativität in Hegels *Phänomenologie des Geistes* herausgearbeitet wurde. Der Schwerpunkt der Aufmerksamkeit lag auf den Begrifflichkeiten des Begehrens, der Negation und des Todes. In der existenzialistischen Auslegung Kojèves wurde das Tun des Menschen als Negativität verstanden. Kojève hob hervor: „[D]ie negierende Tätigkeit ist nicht bloß destruktiv. Denn wenn die aus der Begierde geborene Tat zum Zwecke der Befriedigung ei-

50 Blanchot 2007b, S. 32.

51 Blanchot 2007b, S. 32.

ne objektive Wirklichkeit zerstört, schafft sie doch an deren Stelle eine subjektive Wirklichkeit.“⁵²

Der Mensch negiert durch sein Handeln die natürliche Gegebenheit, der er gegenübertritt. Er verändert sie, durch seine Kämpfe und mittels der Arbeit. Durch Zerstörungen, Modellierungen und Aneignungen wird die Natur zu seiner objektiven Wirklichkeit. Letztlich muss der Mensch, so Hegel, seine eigene Natur negieren, um Mensch zu werden: Das heißt, um Mensch zu werden, muss der Mensch das Tier in sich töten. Kojève verwies auf Bemerkungen Hegels in seinen *Jenaer Schriften*: „Die menschliche Wirklichkeit ist also letztlich *die Wirklichkeit des Todes*: der Mensch ist nicht nur *sterblich*, sondern ist die Verkörperung des *Todes*; er *ist* sein eigener Tod. Und im Gegensatz zum *natürlichen*, rein biologischen Tod ist *der* Tod, der der Mensch ist, ein *gewaltsamer*, zugleich bewusster und freiwilliger Tod. Der menschliche Tod, der Tod des Menschen, und folglich seine ganze wahrhaft menschliche Existenz sind daher, wenn man so will ein *Selbstmord*.“⁵³

In der *Vorrede der Phänomenologie des Geistes* notierte Hegel sodann auch, dass es der Mensch ist, der das Tote festhält, das Tote nicht scheut und letztlich am Toten verweilt.⁵⁴ Das, was den Menschen auszeichnet, ist demnach, dass der Mensch die Negation ist, die negierend am Negierten verweilt. Nur dieses Verharren des Menschen, der weder der Negation, noch der Vernichtung seiner eigenen Natur ausweicht, lässt ihn ein freies Individuum werden, das somit eine Geschichte besitzt. Sie ist eine Geschichte der Negation und der Zeitlichkeit, und eben auch eine Geschichte der Vernichtung und des Sterbens. Nur diese Haltung dem Tod gegenüber, die der Mensch einnimmt, kennzeichnet das menschliche Sein. Für die Freiheit und Vollkommenheit des Menschen ist kein transzendentes, jenseitiges Ereignis oder Sein bestimmend. Für Hegel ist es die Haltung des Menschen zum Tod, die seine Existenz und sein geistiges Wesen ausmacht. Viel später wird Heidegger von einem Mitsein sprechen, das im Sturm standzuhalten hat, nah dem Abgrund. Kojève war von der Bedeutung der heideggerschen Analyse des Vorlaufs zum Tod für seine Hegel-Interpretation überzeugt.⁵⁵

Zum zentralen Element dieser Negativität, die der Mensch bei Hegel darstellt, wurde in Kojèves Auslegung jedoch das von Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* erwähnte Verhältnis zwischen Herr und Knecht. Den sozialpolitischen Effekt, den die negierende Tätigkeit des Menschen erzeugt, fasste Kojève

52 Kojève 1975, S. 21.

53 Kojève 1975, S. 262 (Hervorhebungen im Original).

54 Vgl. Hegel 1983, S. 36.

55 Vgl. Bischof 2010, S. 267.

in einen historischen Entwicklungsbogen zusammen: „Der Mensch wurde geboren und die Geschichte begann mit dem ersten Kampf, der mit dem Auftauchen eines Herrn und eines Knechtes endete. Das heißt, daß der Mensch ursprünglich immer entweder Herr oder Knecht ist; und es gibt keinen wirklichen Menschen, wo es nicht einen Herrn *und* einen Knecht gibt. (Zumindest muß man zu *zweien* sein, um *menschlich* sein zu können.)“⁵⁶

Der Mensch ist nur Mensch, sofern er sich anderen Menschen aufdrängt, um sich von ihnen anerkennen zu lassen. Auf der Suche nach Anerkennung zwingt er letztlich anderen Menschen gewaltsame Auseinandersetzungen auf, aus denen sich eine sozial-politische Konstellation ergibt, die die Beteiligten entweder zu Herren oder Knechten macht. Diese Konstellation zwingt jeden einzelnen Menschen, sich in der Unterscheidung zwischen Herr und Knecht zu verorten. Dieses Opfer müssen die Menschen bringen, um etwas Gemeinsames hervorzubringen. Entweder ist der Mensch im Kampf verwickelt, riskiert sein Leben und wird aus dem Kampf als Souverän hervorgehen, sofern er nicht getötet wird. Oder er gibt den Kampf auf, riskiert nicht sein Leben, und wird zum Knecht des Herrn. In diesem Fall wird der Mensch als Knecht seinen Tod aufschieben und so sein Sterben verzögern.

Kojève wies allerdings auf eine eklatante Falle hin, in die sich der Mensch begibt, sobald er sein Leben riskiert, um im Kampf mit Anderen seine Anerkennung als Mensch zu finden. Die einzige Anerkennung, die der Mensch im Kampf erfährt und im Höchstfall erfahren kann, ist die Anerkennung durch Knechte, Verlierer, Unterlegene und Tote, vorausgesetzt dass diese trotz Unterlegenheit und Gehorsam überhaupt eine Anerkennung leisten können und nicht als Leichen und Kadaver hinterlassen werden. Um aber Mensch zu sein, müsste sich der Mensch von anderen Menschen, die frei in ihren Handlungen sind, anerkennen lassen, und nicht von Knechten und dergleichen. So schloss Kojève: „Kurz, dem Herrn gelingt es nie, sein Ziel zu realisieren, das Ziel, für das er sein eigenes Leben einsetzt. Der Herr kann nur in dem Tod und durch den Tod – *seinen* Tod oder den Tod seines *Gegners* – befriedigt werden. Doch man kann nicht völlig befriedigt werden durch das, was in dem *Tod* und durch den *Tod ist*. Denn der Tod *ist* nicht, der Tote *ist* nicht. Und was *ist*, was lebt, das ist nur ein Knecht. [...] die Herrschaft ist eine existentielle Sackgasse.“⁵⁷

Auch wenn sich Bataille intensiv mit Hegel und Kojèves Hegel-Interpretation auseinandersetzte, so positionierte sich er „mit seiner Neufassung der

56 Kojève 1975, S. 61 (Hervorhebungen im Original).

57 Kojève 1975, S. 64 (Hervorhebungen im Original).

Negativität“⁵⁸ in Widerspruch zu ihnen. Am 5. Februar 1938 hielt Bataille einen Vortrag zur sozialen Struktur⁵⁹ am *Collège de Sociologie* in Paris und führte aus, dass Hegel den Geist als im Wesentlichen homogen darstellte, wobei jedoch neuere Arbeiten der Psychoanalyse, der Soziologie und der Ethnologie ihn andere Schlüsse ziehen ließen. Wie schon in dem Aufsatz *Die psychologische Struktur des Faschismus* aus den Jahren 1933/1934, stellte Bataille im Vortrag die Bedeutung der Heterogenität des Geistes wie auch die des Sozialen heraus: Mit der Konsequenz, dass die Negativität, von der Bataille sprach, eine andere Negativität war und nicht der Negativität entsprach, von der Hegel bzw. Kojève ausgingen.

Bereits einige Monate zuvor, am 4. Dezember 1937, hielt Kojève ebenfalls am *Collège de Sociologie* einen Vortrag zu Hegels Begriffen, zum Ende der Geschichte und zur Bedeutung der historischen Gestalt Napoleons bei Hegel.⁶⁰ Bataille reagierte auf Kojèves Vortrag mit einem *Brief an X., der mit einer Hegel-Vorlesung beauftragt ist*,⁶¹ in dem er explizit auf seine von Hegel und Kojève abweichende Vorstellung der Kategorie Negativität einging. Bei Bischof heißt es hierzu: „Bataille wirft in seinem Brief die entscheidende Frage auf, was aus der Negativität wird, wenn die Geschichte abgeschlossen und das absolute Wissen erreicht ist. Verschwindet sie einfach? Oder besteht sie weiterhin als eine *négativité sans emploi*, als Negativität ohne Verwendung, das heißt: als arbeitslose Negativität, die allmählich auch ihre Vertreter, die Intellektuellen, zu Arbeitslosen macht? Er selbst lässt keinen Zweifel daran, für welche Möglichkeit er plädiert. Eine Negativität, die als Bedingung der menschlichen Existenz erkannt worden ist, kann nicht einfach verschwinden, wenn die Geschichte an ihr Ende gelangt ist, es sei denn dieses Ende wäre auch das des Menschen.“⁶²

Die Frage, die Bataille mit der Negativität aufwarf – eine Negativität, die am Ende der Geschichte nicht verschwinden kann –, ist die folgende: Gibt es eine Negativität, die weder zu den dialektischen Prozessen der Arbeit, noch des Kampfes gehört, eine Negativität, die sich nicht in das hegelsche System einfassen lässt? Dabei war eine Negativität gemeint, die dem hegelschen Diskurs entkommt, sich nicht ins Sein setzen kann, aber dennoch Bataille vor das Problem ihrer Darstellung stellte. Bataille versuchte diese „arbeitslose“ und keiner Souveränität unterstellte Negativität in der Erotik, im Lachen, in den Tränen ausfindig

58 Vgl. Bischof 2010, S. 263ff, insbesondere S. 271.

59 Vgl. Bataille 2012c, S. 130ff.

60 Vgl. Kojève 2012, S. 63ff.

61 Vgl. Bataille 2012a, S. 75ff.

62 Bischof 2010, S. 275 (Hervorhebungen im Original).

zu machen.⁶³ Dabei ging es ihm um eine Negativität, die nicht befriedigt und nicht erfüllt, sondern das Subjekt zerrüttet, in Ekstase treibt und zersetzt. In diesem Sinne ist die Negativität bei Bataille als eine zu verstehen, die keine Handlung des Menschen, also keine eines handelnden Subjekts ist. Sie ist nicht anzuwenden und zu benutzen, sie ist nichts Hervorbringendes, nichts Intendierendes. Sie untersteht keinem „Impuls des Handelns“.⁶⁴

1955 kam Bataille in seinem Aufsatz *Hegel, la mort et le sacrifice* wieder auf jene Fragen zurück, die sich aus der Auseinandersetzung mit der Negativität und der Dialektik von Herr und Knecht bei Hegel ergaben. Seine Untersuchung eröffnete er mit einem Zitat aus den *Jenaer Systementwürfen*, aus einem Abschnitt, dem der Herausgeber Horstmann den Titel *Der Geist nach seinem Begriffe* gab. In diesem Zitat beschrieb Hegel den dunklen Charakter der Menschheit: „Der Mensch ist diese Nacht, dies leere Nichts, das alles in ihrer Einfachheit enthält – ein Reichthum unendlich vieler Vorstellungen, Bilder, deren keines ihm gerade einfällt –, oder die nicht als gegenwärtige sind. Dies ist die Nacht, das Innere der Natur, das hier existiert – reines Selbst, – in phantasmagorischen Vorstellungen ist es rings um Nacht, hier schießt dann ein blutig Kopf, – dort eine andere weiße Gestalt plötzlich hervor und, verschwinden ebenso – Diese Nacht erblickt man, wenn man dem Menschen ins Auge blickt – in eine Nacht hinein, die furchtbar wird, – es hängt die Nacht der Welt hier einem entgegen.“⁶⁵

In dieser Untersuchung aus seiner Zeit in Jena, in der sich Hegel in Anspielung auf Fichte und Schelling mit der Anschauung von Dingen im Raum beschäftigte und sich einen frühen Begriff vom Geist machte, beschrieb er den Menschen selbst als jene Nacht, als jene dunkle Seite der Negativität, die sich der Natur entgegensetzt. In dieser Entgegensetzung und Widersetzung werden die Dinge der Natur zu Bildern der menschlichen Anschauung. Mit der Negation der Natur tauchen die Bilder auf, um wieder zu verschwinden, um nichts weiter als dieses Verschwinden zu sein. Dennoch belässt es Hegel nicht beim Verschwinden der Bilder. Im Gegenteil, die Bewegung der Negativität wird vom Menschen nach außen in die Natur projiziert und setzt sich als ein schöpferisches Tun durch. Aus der Negativität im Inneren des Menschen, die die Bilder zum Verschwinden reiht, ergeben sich zum einen die Poesie, zum anderen eine Handlung, die sich als ein Kampf, aber auch als Arbeit ausagiert.

Während für Hegel der Tod eine Manifestation der Negativität darstellte, von der sich der Geist nicht abwendet – der Romantik warf er vor, dass ihr Blick

63 Vgl. Bataille 2012b, S. 112ff.

64 Bischof 2010, S. 276.

65 Hegel 1987, S. 172.

nicht am Tod verweilt –, so widersprach ihm Bataille an diesem Punkt und hielt Hegel entgegen, dass der Tod in Wahrheit nichts offenbart. Er schrieb: „Die privilegierte Manifestation der Negativität ist der Tod, der Tod offenbart in Wahrheit nichts. Im Prinzip ist es der Tod seines natürlichen und animalischen Seins, der den Menschen sich selber offenbart, aber diese Offenbarung ereignet sich niemals. Denn ist einmal das animalische Wesen, das trägt, gestorben, hat auch das menschliche Wesen aufgehört zu sein. Damit sich der Mensch schließlich sich selber offenbarte, müsste er sterben, er müsste es aber tun, indem er am Leben bleibt – indem er zusieht, wie er aufhört zu sein. In anderen Worten, der Tod selbst müsste (Selbst-)Bewußtsein werden, in genau dem Augenblick, wo er das bewußte Wesen vernichtet.“⁶⁶

Der Tod macht keinen Sinn. Weder stellt sich der Sinn in einer Logik von Souveränität, Kampf und Anerkennung ein, noch lässt er sich durch eine Ökonomie der Arbeit herstellen, nachdem der Kampf zwischen dem Herrn und dem Knecht beendet wurde, der Knecht die Arbeit des Herrn verrichtet und damit seinen Tod aufschiebt. Die Beschäftigung mit Hegels Logik des Sinns ließ Bataille in seiner Analyse auflachen. Derrida kommentierte Batailles Intervention: „Lächerlich ist die *Unterwerfung* unter die Evidenz des Sinns, unter die Macht dieses Imperativs: daß es Sinn gibt, daß nichts endgültig durch den Tod verlorengelht, daß dieser sogar die Bedeutung der *abstrakten Negation* enthält, und daß die Arbeit, die durch die Aufschiebung des Genusses dem Einsatz Sinn, Ernst und Wahrheit verleiht, immer möglich sei. Diese Unterwerfung ist das Wesen und das Element der Philosophie der Onto-Logik Hegels. Die Angst vor der unwiederbringlichen Verausgabung und vor der absoluten, umkehr- und rückhaltlosen Aufopferung des Sinns ist das absolut Komische.“⁶⁷

Derrida betonte diesen Moment, der Bataille in ein Gelächter ausbrechen ließ.⁶⁸ Bataille brach aber nicht nur in ein Gelächter aus, er wies auch auf die Lächerlichkeit hin, mit der Hegel am Sinn des Todes festhielt. Dabei ging es um jenen Moment, in dem die Vernunft vom Kampf auf Leben und Tod ablässt und sich dem Herrn unterwirft, um in eine Welt der Arbeit einzutreten. In dem Buch *Die Tränen des Eros* führte Bataille aus: „Zu Beginn des 19. Jahrhunderts hat Hegel darauf hingewiesen, daß die sich aus der Versklavung des Menschen herleitenden Rückwirkungen des Krieges auch eine günstige Seite hatten. Nach Hegel hat der heutige Mensch mit der kriegerischen Aristokratie der Frühzeit wenig

66 Bataille zitiert nach Derrida 1976, S. 390. Vgl. Bataille 1988, S. 336, ebenso Bataille 2018a, S. 49f.

67 Derrida 1976, S. 389 (Hervorhebungen im Original).

68 Vgl. Derrida 1976, S. 387.

gemein. Der heutige Mensch ist im wesentlichen ein Arbeiter. Selbst die Reichen und die herrschenden Klassen arbeiten im allgemeinen, wenigstens in bescheidenem Maße. Jedenfalls ist es der Sklave und nicht der Krieger, der als der wahre Schöpfer des materiellen Wohlstands und der Zivilisation kraft seiner Arbeit die Welt und mit der Welt sich selbst verändert hat.“⁶⁹

Nancy schloss in Anknüpfung an Batailles Aufsatz *Hegel, la mort et le sacrifice* an und formulierte in seiner Studie *The Unsacrificeable*: „But finitude is not a *moment* in a progress or an economy. A finite existence does not have to let its meaning spring forth through a destructive explosion of its finitude. Not only does it not have to do so; in a sense it cannot even do so: through rigorously, through according to its *Ereignis*, *finitude* signifies that existence cannot be sacrificed.“⁷⁰

In der rigorosen Zurückweisung einer ökonomischen Rationalität in Bezug auf Fragen der menschlichen Sozialität, ob sie nun mit Formen des Kampfes, der Anerkennung oder dem Opfer rechnet oder mit dem Aufschub des Todes und der Arbeit, wies Bataille auf Manifestationen des Zusammenlebens hin, die ambivalent bzw. aporetisch strukturiert sind. Bataille schrieb in das menschliche Zusammenleben eine Ökonomie von Verausgabung und Verschwendung ein, eine Ökonomie, die jedwede Instanzen oder Strukturen unverschont lässt. Blanchot bezeichnete diese Momente einer unbeschränkten Ökonomie, die von Bataille beschrieben wurden, als eine Bestreitung der Existenz, die nur eine negative Gemeinschaft zulässt: Eine Gemeinschaft derjenigen, die keine Gemeinschaft haben. Diese Ökonomie, die ihren Haushalt verschwendet, nannte Bataille auch eine Bewegung von Abstoßung und Anziehung. Darüber hinaus betonte Bataille in seinem Vortrag über *Die soziale Struktur*, den er am *Collège de Sociologie* hielt, jedoch ein weiteres Element, das das menschliche Zusammenleben auszeichnet: „[...] der Kern der menschlichen Siedlung ist nicht nur der Mittelpunkt einer Bewegung von Abstoßung und Anziehung im periodischen Rhythmus. Ebenso verdient es Aufmerksamkeit, daß dieses Zentrum die Fähigkeit besitzt, Leichname anzuziehen – jedesmal, wenn ein Todesfall den normalen Gang der allgemeinen Existenz unterbricht.“⁷¹

69 Bataille 1993, S. 64f.

70 Nancy 1991a, S. 35 (Hervorhebungen im Original).

71 Bataille 2012c, S. 140.

BLANCHOT LIEST DURAS

Im zweiten Teil des Buches *Die uneingestehbare Gemeinschaft* beschäftigte sich Blanchot mit Duras' Erzählung *Die Krankheit Tod*. Auch in dieser Lektüre nahm er Batailles Forderung nach einer Gemeinschaft auf. Doch bevor er auf Duras' Text zu sprechen kam, brachte Blanchot die Forderung des *Acéphale*-Experiments mit dem Aufbruch im Mai 1968 im Zusammenhang, mit einem Ereignis also, das die „erlaubten oder erwarteten sozialen Formen umstieß“.⁷² Mit der Zerstörung der Gesellschaft, die in jenen Tagen anbrach – auch wenn sie nur eine kurze Zeit währte –, zeigte sich eine „*explosive Kommunikation*“.⁷³ Eine „Offenheit, die es einem jeden ohne Unterschied der Klasse, des Alters, des Geschlechts oder der Bildung erlaubte, mit dem Erstbesten zu verkehren wie mit einem bereits geliebten Wesen, gerade weil er der Unbekannt-Vertraute war.“⁷⁴

Blanchot beschrieb dieses spontane Zusammenkommen als eine „noch nie gelebte Art von *Kommunismus*“,⁷⁵ der sich jenseits eines kalkulierten Nutzens, ohne ein angestrebtes Ziel und ohne Arbeit an einem Projekt manifestierte. Es war ein Kommunismus, der sich nicht am Ende der Geschichte, nach all den Kämpfen und dem Arbeiten, einstellt, sondern sich in der Unterbrechung der hegelschen Dialektik, im Abbruch der Kämpfe und des Arbeitens ereignete. Dieses kommunistische Zusammensein fern von einer Ökonomie ließ es zu, dass die Unterschiede zwischen den Klassen und den Geschlechtern, in der Bildung und im Alter wie jene, die aus der Herkunft und Abstammung resultieren, keine Bedeutung mehr hatten. Emphatisch hob Blanchot hervor, dass jeder etwas zu sagen hatte: „Das Sagen hatte Vorrang vor dem Gesagten. Die Poesie war alltäglich geworden.“⁷⁶ Ständig wurden Treffen und Foren abgehalten, auf denen debattiert, diskutiert und gestritten wurde, rücksichtslos gegenüber Formen der Konvention und der Autorität.

Ohne Naivität wies Blanchot darauf hin, dass sich zwar mit der Macht- und Gestaltlosigkeit der 68er-Ereignisse eine politische Schrankenlosigkeit etablierte, jedoch wurde diese spontane und uneingeschränkte Kommunikation nicht gefördert und durch nichts geschützt, um sich von Dauer ereignen zu können. So heißt es bei Blanchot: „Alles wurde akzeptiert. Die Unmöglichkeit, einen Feind zu erkennen, eine besondere Form der Feindschaft in Rechnung zu stellen – das be-

72 Blanchot 2007b, S. 54.

73 Blanchot 2007b, S. 54 (Hervorhebungen im Original).

74 Blanchot 2007b, S. 54.

75 Blanchot 2007b, S. 55 (Hervorhebungen im Original).

76 Blanchot 2007b, S. 55.

lebte, aber beschleunigte die Auflösung, die im Übrigen nichts aufzulösen brauchte, seitdem das Ereignis stattgefunden hatte. Das Ereignis? Und hatte es denn stattgefunden?⁷⁷

Diese Art von Kommunismus, wenn er sich überhaupt je ereignete, konnte nicht von Dauer sein. Er verwirklichte sich, „um sich sogleich zu verlieren“.⁷⁸ Diese Gemeinschaft, die sich in jenen Tagen ereignete, so parallelisierte Blanchot das Geschehen vom Mai 1968 mit Batailles Gemeinschaftsforderung, dieses Volk ohne Dauer, dieser schrankenlose Kommunismus war da und zugleich wieder verschwunden. Er verschwand, ohne Strukturen oder Fundamente zu hinterlassen, auf denen eine kommende Gemeinschaft hätte bauen, auf denen sie sich stabilisieren hätte können. Diese Gemeinschaft kommt wie sie geht: spontan und unkalkulierbar. Deshalb wird das Volk, dieser machtlose Souverän, von allen Instanzen der Macht gefürchtet. Im Ereignis des Kommunismus erfindet sich die Gemeinschaft stets neu und verwirft im gleichen Moment alle sozialen Instanzen und Strukturen. In seinem Auftreten behauptet das Volk, die Grundlage des Sozialen zu sein. Ebenso löst es in seinem souveränen Verschwinden das Soziale auf und entzieht allen Instanzen und Strukturen die Macht.

Nach seinen Ausführungen zu Batailles Gemeinschaftsforderung wie auch nach den Anmerkungen zur „machtlosen Macht“⁷⁹ des Volkes kam Blanchot mit der Lektüre von Duras' Theaterstück *Die Krankheit Tod* auf die Liebenden zu sprechen. Dem Volk trotz aller Unterschiede vergleichbar, bildet die Welt der Liebenden ebenfalls eine Gemeinschaft, die sich dem Sozialen und dem Staat, all deren Institutionen der Macht entzieht. Ohne dass Blanchot es explizit betonte, setzte er in dem Duras-Kommentar seine Überlegungen zum Problem der Negativität fort, jene Negativität, die bereits Bataille anhand Hegels diskutierte.⁸⁰

77 Blanchot 2007b, S. 56.

78 Blanchot 2007b, S. 58.

79 Blanchot 2007b, S. 59.

80 Nancy gab hingegen zu bedenken, dass Blanchot aus der Frau in Duras' Theaterstück eine Christus-Figur machte. Nancy betonte: „[Die Frau] gibt ihren Körper dem Mann, wie Christus uns seinen Körper gegeben hat, in einer unvordenklichen (*im-mémorial*) Weise. [...] Er schreibt, dass der Körper der Frau mythisch ist. Und die Frau scheint zum Mythos zu werden durch ihre Verwandlung in Christus. Und für diese Interpretation zeichnet sich Blanchot wirklich verantwortlich: Die Gabe des Körpers und das Verschwinden der Frau werden ganz explizit mit dem Tod Christus verglichen.“ Nancy 2015b, S. 51f (Hervorhebungen im Original).

Hegel bestimmte die Ehe, und damit auch die Familie, als eine erste Rechtsform.⁸¹ Die Welt der Liebenden, um die es Blanchot in der Auseinandersetzung mit Duras hingegen ging, ist bei weitem keine Keimzelle des Staates, keine erste Rechtsform einer sittlichen Gemeinschaft. Im Staat und für den Staat gibt es die Liebe nicht, so wie das Liebespaar für den Staat auch keine Rechtsbeziehung bildet. Für den Staat ist die Liebe keine Rechtsordnung, auf die er Einfluss ausüben, in die der Staat bestimmend und regelnd eingreifen könnte. Hegel sprach von der Natürlichkeit und Lebendigkeit der Liebe. Obzwar das Liebespaar eine Gemeinschaft ist, ein Zusammensein mit einem Anderen oder einer Anderen, wohnt dem Paar ein asozialer Zug inne, wodurch es der Gesellschaft und dem Staat entrückt ist. So muss Hegel in dem Buch *Grundlinien der Philosophie des Rechts* zwischen der Liebe, einer leidenschaftlichen Liebe, und der Ehe differenzieren: „[D]ie Liebe, welche Empfindung ist, läßt die Zufälligkeit in jeder Rücksicht zu, eine Gestalt, welche das Sittliche nicht haben darf. Die Ehe ist daher näher so zu bestimmen, daß sie die rechtlich sittliche Liebe ist, wodurch das Vergängliche, Launenhafte und bloß Subjektive derselben aus ihr verschwindet.“⁸²

Liebespaare kümmern sich nicht um die Welt der Anderen, um Nachbarn, um soziale Konventionen, um die Gesellschaft oder um den Staat. Dieser Paarwelt sind die Rivalitäten, das Teilen, das Ressentiment, die Regeln, das Recht, der Ausgleich, die Kompromisse wie auch die Welt der Zwecke etwas Äußerliches und Fremdes. Zu der den Liebespaaren äußerlichen Ehe gehören aber auch die Dauer, die Verantwortung, das Eigentum, das Vermögen und die Sorge, die immer auch eine Vorsorge ist. Erst der Dritte wirft (wie auch alle folgenden Personen) die Fragen nach einer gerechten Aufteilung auf und führt die Kämpfe um eine Verteilung in die Welt der Paare ein. Schon Kant verwies darauf, dass der Krieg und der Streit erst mit der Anwesenheit des Dritten auftauchen.⁸³ Auch Levinas machte deutlich, dass „das Wort *Gerechtigkeit* viel eher in der Beziehung mit dem Dritten angebracht [ist] als in der Beziehung mit dem Anderen“,⁸⁴ mit dem Nächsten. Allerdings insistierte er darauf, dass im Anderen stets der Dritte schon von vornherein gegenwärtig ist, denn „im Erscheinen des Anderen als solchen sieht mich und geht mich bereits der Dritte an“.⁸⁵

81 Vgl. Hegel 1970, S. 307ff.

82 Hegel 1970, S. 310.

83 Vgl. Kant 1993c, S. 86.

84 Levinas 1985, S. 101 (Hervorhebungen im Original).

85 Levinas 1985, S. 102.

Und dennoch, trotz dieser Bedürfnislosigkeit an Welt, trotz des Reduktionismus auf eine Zweierheit, dieser asozialen Eigenheit der Liebespaare, deren Sinn sich um die Zweierheit dreht, liegt ihnen auch ein Moment inne, der sie stets zu einer Trennung bereit sein lässt. So schnell und spontan die leidenschaftliche und sinnliche Begegnung mit einer zufälligen Person zustande kam, so schnell können sich die Bande zwischen den Paaren auch wieder lösen. Die Geselligkeit des Liebespaares ist eine „stets zur Trennung bereiten Verbindung“,⁸⁶ wie Blanchot schrieb. Hegel wies auf die Launenhaftigkeit und Vergänglichkeit der Liebe hin.

Im Zusammenhang jener Gemeinschaften, die sich durch die Liebe finden und schon von Anfang an in Trennung leben, notierte Blanchot in Anknüpfung an Debray das Wort von der „dürren Einsamkeit der anonymen Kräfte“.⁸⁷ Die dürre Einsamkeit der liebenden Zweierheit stellt eine derart „singuläre Beziehung“⁸⁸ dar, die in einem Antagonismus zur Ehe und zur Familie steht. Während die Ehe und die Familie von Dauer sein sollen – sofern die Ehe an die Familie und an die Vorsorge, und damit an das Zeugen von Kindern und an deren Erziehung, wie bei Hegel, geknüpft ist – und als Formen der Sittlichkeit dem Zufälligen und Sinnlichen entwachsen sind, so wohnt der Liebe die fatale Aporie inne, dass ihr Verlangen und ihre Obsession, dem Anderen oder der Anderen nah zu sein, scheitern muss und die „Form der Unmöglichkeit zu lieben annimmt“.⁸⁹

Ob nun Duras' Theaterstück *Die Krankheit Tod* mit diesem Scheitern und dieser Unmöglichkeit der Liebe zu tun hat, ließ Blanchot offen. Jedoch war ihm Duras' Text Anlass genug, sich mit der *uneingestehbaren Gemeinschaft* zu beschäftigen, mit jener Gemeinschaft, deren Geheimnis es ist, verschwunden zu sein und nicht zu existieren, eine Gemeinschaft, die Blanchot schon in Batailles *Acéphale*-Projekt wirken sah.

Es ist nicht sicher, um was für eine Gemeinschaft es sich handelt, die Duras in ihrem Stück beschrieb. Die Differenzierung zwischen Liebe und Ehe scheint nicht unbedingt zu helfen. Die Beziehung, die von Duras durchgespielt wurde, lässt alle hegelschen Unterscheidungen zwischen der Liebe und der Ehe verschwimmen. Während sich für Hegel die Ehe durch einen Vertragsabschluss und in ihrer Dauerhaftigkeit auszeichnete, galt ihm die Liebe als kurzweilig, launen-

86 Blanchot 2007b, S. 59.

87 Blanchot 2007b, S. 60. Leider gab Blanchot keine Referenz zu Debray an.

88 Blanchot 2007b, S. 60.

89 Blanchot 2007b, S. 61.

haft, jedoch als jene Vereinigung zwischen Menschen, die „nur unter Lebendigen“⁹⁰ stattfindet.

In Duras' Stück wird nun eine kurz andauernde, aber körperlich-sinnliche und leidenschaftliche Beziehung zwischen einem Mann und einer Frau vorgeführt. Vermutlich treffen sie sich in einem Hotelzimmer. Die Beziehung ist intim. Dass es sich bei der Frau um eine Prostituierte handelt, wird kategorisch verneint: „Sie [die Frau; Anm.d.V.] schüttelt den Kopf.“⁹¹ Auch wenn es die Frau ablehnt, als eine Prostituierte behandelt und verstanden zu werden, so hat sie sich doch für die Nächte, die sie mit dem Mann verbringt, bezahlen lassen. Zwischen dem Mann und der Frau gibt es einen Vertrag, in dem sie vereinbaren, mit dem Mann bezahlte Nächte zu verbringen. Hingegen gibt es keinerlei Hinweise dafür, dass diese „Beziehung auf Zeit“ einer Ehe oder einer lebendigen Liebe, einer Liebe zwischen Lebendigen, entspricht. Obwohl: Es gibt einen Vertrag. Es gibt ein gewisses Vermögen. Die Verteilung des Geldes spielt eine Rolle. Wiederum besteht die Beziehung der Beiden nur für ein paar Tage. Zudem ist die Welt der Liebenden derart abgeschlossen, dass sie sich nur auf sich selbst beziehen.

Irgendwann weckt der Mann die Frau und fragt sie, „weshalb sie dem Vertrag der bezahlten Nächte zugestimmt habe. Sie antwortet mit schlaftrunkener, fast unhörbarer Stimme: Weil ich, von dem Augenblick an, da Sie mich anredeten, sah, daß Sie befallen waren von der Krankheit Tod.“⁹²

Mit der Bemerkung, dass sie, die Frau, dem Vertrag zustimmte, und damit auch auf die für ein paar Tage und Nächte andauernde Gemeinschaft mit dem Mann einging, weil er von der Krankheit Tod befallen war, entfernte sich Duras von all dem, was Hegel über die Liebe und die Ehe sagte. Duras' Liebende sind keine Lebendigen, die füreinander da sind. Die Frau breitet sich vor dem Mann, durch einen Vertrag geregelt, für Geld aus. „Sie sagt: Ich bin doch da, schauen Sie, ich bin vor Ihnen. Sie sagen: Ich sehe nichts. Sie sagt: Versuchen Sie zu sehen, das ist im Preis inbegriffen.“⁹³

Hegel musste hingegen der Ehe die Lebendigkeit der Liebe voraussetzen. Er beschrieb die Ehe als eine verrechtlichte und sittliche Liebe, jedoch musste er diese Liebe der Ehe voraussetzen, damit auch sie eine Gemeinschaft von Lebendigen bleibt. In Anerkennung des Vergänglichen und Launenhaften einer Liebe, die eine Ehe von Lebenden voraussetzt, musste Hegel die Ehe mit einer ihr äü-

90 Hegel 1986, S. 245.

91 Duras 2000, S. 29.

92 Duras 2000, S. 29.

93 Duras 2000, S. 27.

berlichen Hürde stützen und schützen: „Weil die Ehe das Moment der Empfindung enthält, ist sie nicht absolut, sondern schwankend und hat die Möglichkeit der Auflösung in sich. Aber die Gesetzgebungen müssen diese Möglichkeit aufs höchste erschweren und das Recht der Sittlichkeit gegen das Belieben aufrecht erhalten.“⁹⁴

Woran krankten die Liebenden nun bei Duras? Von welcher Krankheit ist der Mann befallen, so dass die Frau den Vertrag einging, der die bezahlten Nächte regelt? Blanchot kam zu dem Schluss, dass der Mann daran stirbt, „nicht gelebt zu haben, er stirbt, ohne daß sein Tod der Tod irgendeines Lebens wäre (er stirbt also nicht oder sein Tod beraubt ihn eines Mangels, von dem er niemals Kenntnis erlangen wird)“.⁹⁵

Obwohl der Mann tot ist, will er versuchen zu lieben, will er versuchen die Frau zu lieben. Tagelang, wochenlang, auch ein Leben lang. Jedoch lehrt sie ihn die Einsamkeit. Sie zeigt ihm die Einsamkeit, je näher er ihr kommt. Letztlich weiß er nicht, „ob dieser neue Körper, den er erreicht, ohne ihn erreichen zu können, ihn weniger einsam macht oder ihn im Gegenteil einsamer werden läßt“.⁹⁶ Er entdeckt mit ihr, dass es möglich ist, nicht zu wissen, obwohl er sie mit seinen Augen ansieht, obwohl seine Hände sie berühren, obwohl sein Körper ihren Körper berührt.

Etwas später stellt der Mann der Frau die Frage: „[...] wie das Gefühl, zu lieben, entstehen könne. Sie antwortet Ihnen [dem Mann; Anm.d.V.]: Vielleicht durch einen jähen Riß in der Logik des Universums. Sie sagt: Niemals durch den Willen. Sie fragen: Könnte das Gefühl, zu lieben, auch noch durch etwas anderes entstehen? Sie flehen sie an zu reden. Sie sagt: Durch alles, den Flug eines Nachtvogels, einen Schlaf, einen Traum, das Nahen des Todes, ein Wort, ein Verbrechen, durch einen selber, durch das Ich, plötzlich, ohne, daß man weiß, wie einem geschieht. Sie sagt: Schauen Sie. Sie öffnet die Beine, und zwischen ihren Beinen sehen Sie endlich das Dunkel der Nacht. Sie sagen: Da war sie, die schwarze Nacht, da ist sie. Sie sagt: Komm. Sie kommen. In ihr, weinen Sie wieder. Sie sagt: Hör auf zu weinen. Sie sagt: Nehmen Sie mich, damit es getan ist. Sie tun es, Sie nehmen sie. Es ist getan. Sie schläft wieder ein.“⁹⁷

94 Hegel 1970, S. 315.

95 Blanchot 2007b, S. 89. Vgl. Duras 2000, S. 29f.

96 Blanchot 2007b, S. 91.

97 Duras 2000, S. 65.

Letztlich wird die Frau verschwinden. Nachdem alles vollbracht ist, nachdem alles getan ist, wird sie in der Nacht entschwinden: „Sie ist in der Nacht gegangen. Der Abdruck des Körpers ist noch in den Tüchern, kalt.“⁹⁸

Blanchot schloss sein Buch nach den Untersuchungen zur *Acéphale*-Gemeinschaft, zu den Gemeinschaften vom Mai 1968 und zu den Liebenden bei Duras mit dem Befund ab, dass eine *uneingestehbare Gemeinschaft* bedeutet, dass diese Gemeinschaft „sich nicht eingesteht, oder aber daß sie so beschaffen ist, daß es keine Geständnisse gibt, die sie enthüllen, da man jedesmal, wenn man von ihrer Seinsweise gesprochen hat, ahnt, daß man nur das an ihr erfaßt hat, was sie als verfehlt existieren läßt“.⁹⁹

Die Gemeinschaft, wie sie Blanchot mit Bataille und Duras aufzuzeigen versuchte, ist ein Zusammensein, das keinerlei Geständnis über seine Beschaffenheit, über seinen Status, abgibt. Egal welche methodischen Zugänge gewählt werden, die Gemeinschaft wird keinerlei Geständnisse abgeben. Und dennoch wird über ihre Seinsweise viel geschrieben und gesprochen. Diskurs über Diskurs. Diese Beredsamkeit ist ihr Schweigen, das nichts preisgibt. Das Zusammensein ist eine Gemeinschaft mit ungewissem Ausgang. Von der Gemeinschaft werden wir nicht wissen, um was für eine Gemeinschaft es sich handelt. Und dennoch, so Blanchot, besitzt das beredte Schweigen „eine zwingende politische Bedeutung [... die ...] uns nicht erlaubt, uns nicht für die Gegenwart zu interessieren, die, indem sie unbekannte Räume der Freiheit eröffnet, uns für neue, stets bedrohte, stets erhoffte Beziehungen verantwortlich macht, zwischen dem, was wir Werk nennen, und dem, was wir Werklosigkeit nennen.“¹⁰⁰

Diese Gemeinschaft gründet weder auf der Anerkennung zwischen den Subjekten noch auf der Entscheidung einer Souveränität, oder auf einer Gemeinschaft der Not, zu der die Menschen im Sturm der Gefahr zusammenrücken, sondern vielmehr auf ihrer ihr selbst unbekanntem Öffnung. Das ist ihre Chance. Sie ist keine Vision oder visionär, vielmehr ist sie eine Negativität: Ein Desaster. Ein Desaster ohne ein Ende und ohne Offenbarung. Eine Apokalypse ohne Apokalypse.¹⁰¹ In dem Sinne ist die Gemeinschaft eine Gemeinschaft jener, die keine Gemeinschaft haben. Sie ist eine Gemeinschaft des Exils: mit Menschen, die ihr Asyl als Tote und nicht als Lebendige dort finden, wo sie nie Zuhause sein werden.

98 Duras 2000, S. 67.

99 Blanchot 2007b, S. 97.

100 Blanchot 2007b, S. 97f.

101 Vgl. Hill 1997, S. 208.

Jean-Luc Nancy

DER ENTZUG DES POLITISCHEN

Während Levinas im Zuge seines Studienaufenthaltes in Freiburg Heideggers Vorlesung besuchte und noch zu dessen Lebzeiten mit seinen Schriften in Auseinandersetzung trat, hatten Blanchot, Nancy und Derrida keine persönlichen Kontakte zu Heidegger. Alle vier Philosophen zählen aber dennoch in Frankreich zu den bedeutendsten Protagonisten in der Diskussion um die politischen Implikationen von Heideggers Philosophie, auch wenn deren Wirkung bei Blanchot nicht offensichtlich scheint. Zwar teilten Levinas, Blanchot, Nancy und Derrida einige gemeinsame Interessen in der Debatte um Heideggers Ansätze und in der Auseinandersetzung mit der politischen Philosophie, jedoch gestalteten sich die Beziehungen und Divergenzen untereinander schon aufgrund des Alters und der persönlichen Verhältnisse recht unterschiedlich. Levinas und Blanchot waren miteinander befreundet und beide unterhielten eine Aufmerksamkeit dem gegenüber, was als das Fremde bezeichnet werden kann. Derrida pflegte zu Levinas, Blanchot wie zu Nancy freundschaftliche Beziehungen. Für seine philosophischen Arbeiten wählte er jedoch nur einzelne Aspekte der befreundeten Autoren zum Thema Zusammenleben ohne Gemeinschaftssinn aus, um diese in differenzierter Weise zu kommentieren. Einmal rückten die Begriffe der Fremdheit, des Friedens und der Freundschaft in den Mittelpunkt der Betrachtungen Derridas, ein anderes Mal waren es die Begriffe der Souveränität, der Gewalt und der Entscheidung, die relevant wurden. Nancy, der Jüngste unter den vier Protagonisten, pflegte vor allem zu Derrida eine Freundschaft, während sich zwischen ihm und Blanchot gerade in der Diskussion um das Zusammenleben ohne Gemeinschaft eine – für Außenstehende kaum nachzuvollziehende – Unstimmigkeit ergab.

In ihrer Untersuchung zu Nancy unterschied Morin drei Stufen einer „conceptualization of the political“, die bei ihm zu finden sind:¹ 1. Stufe: Der Entzug des Politischen, den Nancy zusammen mit Lacoue-Labarthe Anfang der 1980er

1 Morin 2012, S. 96.

Jahre ausgearbeitet hatte. 2. Stufe: Die Praxis der Verkettung und der Verknötung als eine politische Handlung. Dieses Konzept entwickelte Nancy in *Der Sinn der Welt*² zu Beginn der 1990er Jahre. 3. Stufe: Als derzeit letzte Stufe der Auseinandersetzung mit dem Politischen bestimmte Morin Nancys Beschäftigung mit der Demokratie, wobei sie hierbei explizit sein Buch *Wahrheit der Demokratie*³ hervorhob.

Zusätzlich zu diesen drei von Morin definierten Stufen der Auseinandersetzung mit dem Politischen möchte ich aber auch Nancys Untersuchungen zur Gemeinschaft und zum Kommunismus erwähnen, die ebenfalls für dieses Thema relevant sind. Es steht außer Frage, dass die Gemeinschaft und das Politische bei ihm miteinander in Beziehung stehen. In seinen Untersuchungen wurden beide Begriffe von ihm miteinander verschränkt. In seinem Buch *Der Sinn der Welt* sprach er vom Politischen als dem Ort des Gemeinschaftlichen. Dort heißt es wörtlich: „Das Politische ist der Ort des Im-Gemeinsamen [l'en-commun] als solchem. Oder auch der Ort des *Zusammen-Seins*.“⁴

Für seine Untersuchungen zur Gemeinschaft, zum Kommunismus wie zum Politischen waren Nancys Beschäftigungen mit Heideggers Mitsein, sowie mit Hegel, Marx, Bataille, Levinas, Blanchot und Derrida zentral. Wie Heidegger, der das Mitsein, aber auch die griechische *Politeia*, keineswegs als etwas Politisches, als einen Staat oder als eine Republik verstand, so verstand auch Nancy das Politische keinesfalls als etwas Gegebenes, etwa als eine politische Einheit oder als eine gegründete Verfassung einer bestimmten Bevölkerung mit einem Territorium, einer Rechtsordnung und festgelegten Außengrenzen. Hingegen ist die *Polis* in Nancys Auslegung ein Raum von Beziehungen, die der Mensch mit anderen Menschen unterhält, ein Ort, an dem der Mensch mit Anderen in Beziehung steht. In diesem Sinne ist das Politische als der Ort des Zusammenseins und des Mitseins zu verstehen und nicht als ein kartografisierbares, absteckbares, vor inneren wie äußeren Feinden zu verteidigendes und juridifizierbares Territorium. Die *Politeia* ist vielmehr das Ereignis von Beziehungen. Für Nancy war Heideggers Auslegung des Mitseins als eine Existenz des In-der-Welt-seins mit Anderen in *Sein und Zeit* wegweisend, auch wenn er sich von dessen Appell an

2 Vgl. Nancy 2014b, S. 155ff.

3 Nancy 2008a.

4 Nancy 2014b, S. 127 (Hervorhebungen im Original).

die Gemeinschaft des deutschen Volkes in der *Rektorsrede* wiederholt und vehement distanzierte.⁵

Im November 1980 gründete Lacoue-Labarthe auf Anraten Derridas gemeinsam mit Nancy das *Centre de Recherches Philosophiques sur la Politique*. Für etwa vier Jahre war die institutionelle Einrichtung tätig, um philosophische Fragen zum Politischen zu erörtern. Während dieser Zeit publizierten Lacoue-Labarthe und Nancy aus dem Diskussionsrahmen heraus mittels einer gemeinsamen Autoren- und Herausgeberschaft mehrere einflussreiche Schriften. Zu diesen gehören: 1. *Les Fins de l'homme. À partir du travail de Jacques Derrida. Colloque de Cerisy-la-Salle*⁶ (1981), 2. *Rejouer le politique*⁷ (1981), 3. *Les mécanismes du fascisme*⁸ (1981) und 4. *La politique du retrait*⁹ (1983). Eine Auswahl der eigenen Texte publizierten Lacoue-Labarthe und Nancy als eine Rückschau noch einmal im Jahr 1997 in dem englischsprachigen Buch *Retreating the Political*.¹⁰

Dem Vorschlag Derridas folgend, einen institutionellen Rahmen für die philosophische Behandlung des Politischen aufzubauen, wurde – im Anschluss an das Kolloquium *Les Fins de l'homme*, das zwischen dem 23. Juli und dem 2. August 1980 in Cerisy-la-Salle abgehalten wurde – durch die Initiative von Lacoue-Labarthe und Nancy umgesetzt. In der Woche des Kolloquiums galt es, nicht nur den fünfzigsten Geburtstag Derridas zu feiern, sondern das Kolloquium stellte auch einen in Derridas Buch *Randgänge der Philosophie* schon im Jahr 1972 veröffentlichten Text in den Mittelpunkt der Diskussion. Dabei handelte es sich um den Vortrag *Fines hominis*,¹¹ den Derrida im Oktober 1968 beim Kolloquium *Philosophy and Anthropology* in New York hielt. In diesem Vortrag behandelte Derrida nicht nur Heideggers Ausführungen zum Menschen als Existenz, sondern stellte ebenso die politischen Implikationen heraus, die eine anthropologische Lektüre der Phänomenologie bei Hegel, Husserl und Heideg-

5 Vgl. Wagner, Niederberger, Köveker 2002, S. 36f. Vgl. ebenso Norris 2011 zu Nancys Auseinandersetzung mit Heidegger und Schmitt. Zu Nancys Heidegger-Rezeption vgl. auch Elden 2000, Critchley 1999.

6 Lacoue-Labarthe, Nancy 1981a.

7 Lacoue-Labarthe, Nancy 1981b.

8 Lacoue-Labarthe, Nancy 1981c. Eine überarbeitete Fassung von *Les mécanismes du fascisme* erschien dann 1990 unter dem Titel *The Nazi Myth*. Vgl. Lacoue-Labarthe, Nancy 1990.

9 Lacoue-Labarthe, Nancy 1983.

10 Lacoue-Labarthe, Nancy 1997.

11 Derrida 1988a, S. 119ff. Vgl. Peeters 2013, S. 457ff.

ger mit sich bringt. In diesem Zusammenhang sprach er die Frage des Subjekts, die Institution der Philosophie wie auch das Problem der Nation und der Internationalität der Philosophie an. Ebenso hob Derrida hervor, dass er den Text im April 1968 abfasste und schilderte den politisch-historischen Kontext, unter dem der Vortrag entstand: „Jene Wochen waren – man wird sich erinnern – die der Eröffnung der Vorgespräche für einen Frieden in Vietnam und des Mordes an Martin Luther King. Etwas später, im Augenblick als ich diesen Text in die Maschine schrieb, wurden die Pariser Universitäten, zum erstenmal auf Verlangen eines Rektors, von den Kräften der bestehenden Ordnung besetzt, dann in der aufgewühlten Bewegung, von der Sie wissen, von den Studenten zurückerobert. Dieser historische und politische Horizont würde eine ausführliche Analyse erfordern. Ich wollte die historischen Bedingungen, unter denen ich diese Mitteilung vorbereitet habe, markieren, datieren und Sie daran teilhaben lassen. Sie scheinen mir mit vollem Recht dem Feld und der Problematik unseres Colloquiums anzugehören.“¹²

Auch wenn sich Derrida immer wieder mit Motiven und Themen beschäftigte, die das Politische berühren, auch wenn er sich wiederholt mit politisch-institutionellen Zwängen konfrontiert sah und sich zu ihnen äußerte, so stellte Lacoue-Labarthe im Rahmen des Kolloquiums die „politisch oder ethisch-politisch ausdrücklichsten Gesten“¹³ der Dekonstruktion zum ersten Mal heraus. Letztlich war es auch die Absicht von Lacoue-Labarthe und Nancy mit der Konzeption und der Durchführung des Kolloquiums die immense Bedeutung des Politischen in Derridas Schriften hervorzuheben. Sie wiesen auf die Notwendigkeit hin, sich dieser Dimension des Philosophischen, der Dekonstruktion des Politischen, zuzuwenden. Lacoue-Labarthe sprach in seinem Vortrag davon, dass die Dekonstruktion jedoch nicht nur eine Kritik des Politischen ist, um das Politische zu reformieren oder zu revolutionieren, um dem Politischen eine andere Form zu geben, vielmehr ist die Dekonstruktion in diesem Sinne radikaler, wenn nicht abgründiger.¹⁴ Nancy und Lacoue-Labarthe nahmen für sich in Anspruch

12 Derrida 1988a, S. 122. Sparks wies darauf hin, dass Derrida sein Manuskript am 12. Mai 1968 als fertig gestellt datierte. Vgl. Sparks 1997, S. XVIII.

13 Lacoue-Labarthe 2003, S. 236. Vgl. Lacoue-Labarthe, Nancy 1997, S. 57.

14 Keenan formulierte auf der Benjamin-Tagung *On the Necessity of Violence for Any Possibility of Justice*, die 1991 von der Zeitschrift *Cardozo Law Review* zu Derridas Essay *Gesetzeskraft* zur Frage der Gewalt ausgerichtet wurde, die folgende Frage, die den Anmerkungen von Lacoue-Labarthe nicht unähnlich ist: „Do revolutions, to the extent that they are revolutions and not reactions, happen in this *night of non-*

in politischer Hinsicht radikal und revolutionär zu sein, zugleich wussten beide sehr genau, dass „es kein politisches Modell mehr für eine Revolution gab.“¹⁵ Lacoue-Labarthe betonte im Rahmen des Kolloquiums: „[D]ie Dekonstruktion (der *Ab-bau*) des Eigenen [wird] nicht einfach Kritik gewesen sein, sondern gerade in seiner Schwierigkeit den Einsatz dessen markiert haben, was ich weiter oben, mit Absicht Heideggers Wort gebrauchend, eine wirkliche *Auseinandersetzung* nannte – von der allein ausgehend es mir möglich scheint, ein tiefergehendes Infragestellen dessen in Gang zu bringen, was ich aus Bequemlichkeit weiterhin das Politische oder Ethisch-Politische nenne.“¹⁶

Die intensive Auseinandersetzung der Dekonstruktion mit dem Politischen sollte nochmals mit der Hinterfragung des Begriffs beginnen. Diese Kritik sollte die politische Souveränität nicht neu bestimmen, indem sie diese auf andere Institutionen des Politischen verschiebt, auf verschiedene Akteure und Akteurinnen aufteilt bzw. neue Subjekte des Politischen erfindet oder diese einer (gegenseitigen) Kontrolle unterwirft. Diese Prozeduren der Gründung, des Versammelns und der Vereinheitlichung, der Verschiebung und der Umverteilung sind aus der Politischen Philosophie von Grotius, Machiavelli, über Hobbes, Spinoza, bis hin zu Kant, Hegel und Marx bekannt. Sie bildeten die Basis, aus der sich später die Sozial- und Politikwissenschaften herausentwickelt haben. Lacoue-Labarthe und Nancy ging es nicht darum, dem Politischen eine neue Form bzw. eine neue Einheit zu geben, um das Politische neu zu formieren und die Figuren der politischen Repräsentation erneut zu bestimmen. Hingegen sollte sich die Dekonstruktion des Politischen einerseits mit der Beziehung zwischen dem Politischen und der Philosophie beschäftigen, die zwischen ihnen besteht, andererseits sollte sie aber auch die Bedingungen, die Voraussetzungen und die Möglichkeiten des Politischen untersuchen. In dieser Diskussion wurde von der Notwendigkeit ausgegangen, dass sich das politische Denken und das Denken des Politischen ändern mussten. So ist es auch zu verstehen, dass Nancy stets darauf bestand, sich bei der Betrachtung des Politischen nicht die ontologische Reflexion zu ersparen. Eine Frage nach der Ontologie des Miteinanderseins war für ihn unvermeidbar. Für ihn sollte es eine Aufgabe bleiben, das Zusammenleben der Menschen, das Mitsein, das Sein-in-der-Gemeinschaft nicht als ein gemein-

knowledge? Must they?' Vgl. Keenan 1991, S. 1245 (Hervorhebungen im Original).

15 Nancy 2015b, S. 18.

16 Lacoue-Labarthe 2003, S. 239 (Hervorhebungen im Original). Vgl. Lacoue-Labarthe, Nancy 1997, S. 61.

sames Sein, als ein Zusammen-Sein zu verstehen.¹⁷ Die Analyse des Mitseins sollte seinen Ausgangspunkt nicht – wie stets von der Politischen Philosophie vollzogen – beim einzelnen Menschen nehmen, der sich mit anderen Menschen zusammenfindet, vielmehr zog Nancy in seiner Fragestellung eine Pluralität des Seins in Betracht.

Für ein besseres Verständnis jenes Moments, das nun von Lacoue-Labarthe und Nancy als der „Entzug des Politischen“¹⁸ bezeichnet wurde, waren Untersuchungen zu Heidegger und Derrida wesentlich und unumgänglich. Dabei ging es um einen Entzug, der das Schwinden, die Entwertung und die Auflösung jeder Art von Projektion, Übertragung und Repräsentationen politischer Formung und Figuration bedeutet: Dieser besagt jedoch nicht, dass sich das Politische aus Bereichen zurückzieht, um diese anderen Diskursen zu überlassen.¹⁹ Ebenso war es weder Nancys noch Lacoue-Labarthes Absicht, die Philosophie zu entpolitisieren. Vielmehr ist unter dem Entzug des Politischen das Politische selbst zu verstehen und gehört in diesem Sinne zu dessen Wesen.

Der Entzug des Politischen gehört zum Wesen des Politischen und ist zugleich dessen Zäsur.²⁰ Das Politische, das Wesen des gemeinschaftlichen Existierens, zieht sich in und von sich zurück. Eine Einheit des Zusammenlebens, die das Politische einerseits intendiert und andererseits von der Philosophie des Politischen vorausgesetzt wird, kann weder gedacht und vorgestellt noch verwirklicht werden. Der Entzug des Politischen wird nicht durch einen äußerlichen Akt bestimmt, sondern ist eine Geste des Politischen.²¹ Keinesfalls kommt es zum

17 Vgl. Wagner, Niederberger, Köveker 2002, S. 37f. Vgl. Nancy 2015b, S. 48.

18 Vgl. Lacoue-Labarthe, Nancy 1997, S. 131.

19 Ein Beispiel für eine derartige Verschiebung des politischen Diskurses wäre jener Vorgang, den der Politikwissenschaftler Crouch beschrieb. In dem Buch *Postdemokratie* verwies er auf den Verfall demokratiepolitischer Diskurse, Institutionen, Praktiken und Verfahren, der sich durch den Verlust der Dominanz politischer Kommunikation auszeichnet, wobei andere, vor allem ökonomische Praktiken und Diskurse an Einfluss und Macht gewinnen. Crouch bezeichnete diese Entwicklungen, die mit dem Neoliberalismus anbrachen, als postdemokratisch und verstand darunter die Verlagerung des politischen Gewichts der Bürger und Bürgerinnen auf die wirkungsmächtige Vorrangstellung multinationaler Konzerne sowie auf verwaltungstechnische Abläufe, deren politische Entscheidungen sodann als Sachzwänge ausgegeben wurden. Vgl. Crouch 2008.

20 Zur Zäsur bei Lacoue-Labarthe vgl. Lacoue-Labarthe 1990, S. 65ff, insbesondere S. 72.

21 Vgl. Lacoue-Labarthe, Nancy 1997, S. 113.

Entzug des Politischen aufgrund der Dominanz von zum Beispiel juristischen, ökonomischen oder soziologischen Diskursen. Wiederholt wies Lacoue-Labarthe auf Heideggers Bemerkungen hin, dass das Politische im Wesentlichen unpolitisch ist. Zum Wesen des Politischen gehört der Entzug. Zum Politischen gehört es, dass sich das Politische in der Hauptsache unpolitisch zeigt. In einem Kommentar zu Heideggers *Einführung in die Metaphysik* heißt es bei Lacoue-Labarthe: „The essence of the political, in other words, is by itself nothing political. No philosophical investigation can take the measure of its *retreat*.“²²

In dem Vortrag, den Lacoue-Labarthe während des Kolloquiums in Cersy-la-Salle hielt, knüpfte er an Derridas Anmerkungen zu Heideggers *Einführung in die Metaphysik*²³ an. In den Anmerkungen wird unmissverständlich ausgeführt, dass die Bestimmung des Menschen – und die wesentliche Frage: Wer ist der Mensch? – stets eine „politische Tragweite“²⁴ besitzt. Zwar besagt dies nach Heidegger, dass die politische Dimension einer Bestimmung des Menschen nicht als ein definiertes Wir bzw. als eine bestimmte Gemeinschaft (Nation, Staat, Kultur, Gesellschaft) identifiziert werden kann, jedoch ermöglichte die Analyse des unpolitischen Seins des Menschen Heidegger eine Charakterisierung des Mitseins als Volk. Dieselbe Analyse ließ Heidegger in der *Rektorsrede* von einer Privilegierung des deutschen Volkes sprechen, ein Volk, dessen „geistige[r] Auftrag“²⁵ durch einen Ruf des Seins erfolgte, den auch Heidegger vernahm und der ihn der NSDAP beitreten ließ.

So machte Lacoue-Labarthe auf die paradoxe Konstellation aufmerksam, dass Heidegger in dem Moment, in dem er von einer politischen Bestimmung des Mitseins abließ und einen Entzug des Politischen konstatierte, gleichzeitig auf den Begriff des Volkes zurückgriff, der den anthropologisch-politischen Bestimmungen der Nation, der Gemeinschaft und des Staates vorausgeht.²⁶ Dass diese politische Tragweite der Bestimmung nicht unterschätzt werden darf, sondern unheilvolle und totalitäre Dimensionen annehmen kann und annahm, darauf wies Lacoue-Labarthe mit Blick auf Heideggers Verhalten und dessen Schriften während des Nationalsozialismus und nach dem Zweiten Weltkrieg hin, wie auch mit Hinweis auf Arendts Begriff von der totalen Herrschaft.²⁷

22 Lacoue-Labarthe, Nancy 1997, S. 71 (Hervorhebungen im Original). Vgl. ebenso S. 112.

23 Vgl. Heidegger 1983b, S. 152.

24 Lacoue-Labarthe 2003, S. 248.

25 Heidegger 1983a, S. 9.

26 Vgl. Lacoue-Labarthe, Nancy 1997, S. 70.

27 Vgl. Arendt 2013, S. 814ff.

In einem Beitrag zum „*Politischen*“ *Seminar*, der ebenfalls während des Kolloquiums in Cerisy-la-Salle eingebracht wurde, verwies Fynsk²⁸ dagegen auf ein Interview mit Derrida, um einerseits dessen Verhältnis zum Politischen anzusprechen und andererseits dem nachzugehen, was in den Texten Derridas als ein Entzug des Politischen gelten kann. Im Interview mit Derrida, das für die Zeitschrift *Diagraphe* geführt wurde, fragten ihn Kambouchner, Ristat und Sallenave nach der Notwendigkeit einer politischen Praxis im Zusammenhang mit seinen philosophischen Tätigkeiten. Derrida gab daraufhin zu bedenken: „[...] philosophical activity does not *require* a political practice; it is, in any case, a political practice. Once one has fought to get that recognized, other struggles begin that are both philosophical *and* political. What are they? I have no formula that could gather up the answer to such a question. Nothing to add, if you like. What is done or not done remains readable elsewhere for the interested parties.“²⁹

Resümierend stellte Fynsk heraus, was für Derrida als selbstverständlich galt, dass sich die Philosophie nicht außerhalb von Machtstrukturen, außerhalb eines Systems von institutionellen Einrichtungen befindet: „It is obvious today that philosophy does not exist outside of the system of power and knowledge which structures our institutions. And that politics forms the horizon of every practice is perhaps, for modernity, *obviousness itself* – hence our difficulty in assigning a proper meaning to the term *politics* (a difficulty which, in another sense, would define the *retreat of the political*).“³⁰

In diesem Sinne musste Derrida sein Denken wie sein philosophisches Handeln nicht politisieren und in eine politische Praxis überführen, denn philosophisches Denken und Handeln sind per se politische Praktiken. Philosophisches Handeln ist stets eine Auseinandersetzung mit Anderen und ist keinesfalls jenseits von Anderen. Philosophisches Handeln ist ein Mitsein-mit-Anderen, wie es auch nicht von den Ansprüchen und Forderungen Anderer, deren Techniken, Instrumenten und Einrichtungen freigestellt ist. Immer wieder gibt es die Unterbrechungen durch den Anderen, ob nun als Anforderungen, Zuwendungen, Hinwendungen, Zumutungen, Überforderungen, gewalttätig oder freundschaftlich, ob als Liebe, Hass oder Gleichgültigkeit. Dennoch scheinen die Begriffe des philosophischen Handelns und der politischen Praxis alles andere als geklärt und festgelegt zu sein. Fynsk hob hervor: „But philosophy is also something other than this sort of *theoretical* practice – and that is to say, something other than a practice which would consist of producing a representation of the field of con-

28 Vgl. Fynsk, Lacoue-Labarthe 1997, S. 89.

29 Derrida 1995a, S. 69f (Hervorhebungen im Original).

30 Fynsk, Lacoue-Labarthe 1997, S. 89 (Hervorhebungen im Original).

flict whilst still representing (in the sense of a delegate, a spokesperson) a given position.“³¹

In einem Beitrag zur Eröffnung des *Centre de Recherches Philosophiques sur la Politique* im November 1980 machten Lacoue-Labarthe und Nancy noch einmal deutlich, dass sie ihre Arbeiten nicht als politikwissenschaftliche Untersuchungen, oder als Unternehmungen einer Politischen Philosophie verstanden wissen wollten. Ihre Frage nach dem Wesen des Politischen sollte keine Gemeinschaft, nichts Politisches voraussetzen, wie es der „positive (sociological, economic, technological) or normative (ethical, aesthetic – or *political*) discourse“³² praktiziert. Ebenso lag es ihnen fern, eine neue politische Wissenschaft, eine neue politische Theorie oder eine politische Praxis zu entwerfen. Ihre Beschäftigung mit dem Wesen des Politischen sollte nicht nur den Begriff hinterfragen, sondern auch die Unterschiedlichkeit der Positionen zum Begriff des Politischen in der Philosophie und Politischen Theorie aufzeigen. Zu untersuchen war für sie nicht das Politische – ob als Faktum, als Phänomen, als Zustand, als Notwendigkeit oder als Utopie –, sondern die Philosophie und ihr Denken als das Politische: Ein Sein, das wesentlich ein Mitsein mit Anderen ist. Bei Lacoue-Labarthe und Nancy heißt es: „What remains to be thought by us, in other words, is not a new institution (or instruction) of politics by thought, but the political institution of so-called Western thought.“³³

Mit ihren Untersuchungen knüpften Lacoue-Labarthe und Nancy an ein philosophisches Handeln an, das zwar einerseits politisch ist – ein Denken, das stets ein Mitsein in der Gemeinschaft mit Anderen ist –, andererseits aber auch – im Anschluss an Heidegger, Arendt und Derrida – den Entzug des Politischen bedeutet. Mit Heidegger gesprochen, ist das Politische unpolitisch.³⁴ Heideggers Mitsein versammelt sich (als *Politeia*) zwar als ein Volk, nimmt aber weder die Gestalt einer Nation noch die eines Staates an. Nach Arendt zeichnet sich hiermit ein Totalitarismus ab, der nicht mehr an tradierte politische Formen des Staates und der Nation gebunden ist, sondern auf Ideologien, ökonomische Werte, Massenmobilisierungen und Gewalt setzt und den politischen Raum zerstört. Derrida entwickelte in späteren Arbeiten den Begriff der Autoimmunität³⁵ des Politi-

31 Fynsk, Lacoue-Labarthe 1997, S. 93 (Hervorhebungen im Original).

32 Lacoue-Labarthe, Nancy 1997, S. 105 (Hervorhebungen im Original).

33 Lacoue-Labarthe, Nancy 1997, S. 110.

34 Vgl. Heidegger 1992b, S. 142.

35 Den Begriff der Autoimmunität entwickelte Derrida in dem Vortrag *Glaube und Wissen*. Vgl. Derrida 2001a, S. 72. In späteren Arbeiten verwendete Derrida wiederholt diesen Begriff. Vgl. u.a. Derrida 2003a, S. 37. In einem Gespräch mit Borradori

schen, um den selbstmörderischen Prozess innerhalb des Politischen zu bezeichnen.

In einem später geführten Interview hob Nancy für die Zeit am *Centre de Recherches Philosophiques sur la Politique* hervor, dass er gemeinsam mit Lacoue-Labarthe eine „totalisierende Vorstellung von Politik“³⁶ besaß. Diese Vorstellung von Politik stand unter dem Eindruck des Nationalsozialismus, der faschistischen Bewegungen vor und nach dem Zweiten Weltkrieg, der kolonialen und postkolonialen Politik Europas und jenem der sozialistischen Diktaturen sowie deren Politik der Lager. So machten Lacoue-Labarthe und Nancy damals auch auf Debatten, die einen exzessiven Begriffsgebrauch des Politischen betrieben und das Singuläre, „Ungleichwertige“,³⁷ Fremde und Andere unbedenklich einer Politik der Öffentlichkeit, der Ökonomie und der Technik preisgaben, aufmerksam. Sie wiesen darauf hin, dass das Politische jegliche Spezifität verliert, sobald alles zum Politikum erklärt wird, sobald alles politisch wird. Mit dem Faktum, dass alles politisch ist und zur Totalität wird, tritt ein Entzug des Politischen in Kraft: Denn sobald alles politisch ist, sobald Sein immer Mitsein ist, gibt es nichts Politisches mehr, gibt es keinen politischen Akt mehr, gibt es nichts mehr, wovon sich das Politische unterscheiden könnte. Angesprochen waren damit Diskussionen, die in rechts-, aber auch in linkstotalitären Theorien ihre Basis fanden. Auch in Demokratien lassen sich totalitäre Elemente und Strukturen finden, zumal wenn sie sich ökonomistischen und technizistischen Zwängen unterwerfen. Auch liberale Formen der Demokratie erliegen einem politischen Totalitarismus. Die Forderung *Alles ist politisch* zielt auf die totale Dominanz des Politischen ab und erhebt den Anspruch, das Sein gänzlich erfassen zu können. Heidegger sprach in dem Zusammenhang vom Gestell³⁸ und von der Gefahr, die von der modernen Technologie ausgeht. In einem Radiobeitrag der

erläuterte er: „Ein autoimmunitärer Prozeß ist, wie man weiß, jenes seltsame Verhalten des Lebendigen, das sich in fast selbstmörderischer Weise daran macht, *sich selbst*, seinen eigenen Schutz zu zerstören, sich *gegen seine eigene* Immunität zu immunisieren.“ Derrida 2004a, S. 127 (Hervorhebungen im Original).

36 Wagner, Niederberger, Köveker 2002, S. 36.

37 In einem Vortrag, den Nancy am 17. Dezember 2011 anlässlich der Katastrophe in Fukushima hielt, kam er auf die Problematik der Begriffe Äquivalenz, Gleichheit, Gleichwertigkeit usw. zu sprechen und betonte: „Gleichheit ist nicht die Gleichwertigkeit der Individuen, an die die Idee der *Demokratie* zunächst denken lässt [...]. *Demokratie* lässt sich [...] nur aus der Gleichheit der Unvergleichbaren denken [...].“ Nancy 2013, S. 59 (Hervorhebungen im Original).

38 Vgl. Heidegger 1985a, S. 23ff.

Sendereihe *Les vendredi de la philosophie*, die vom September 2002 bis zum Juli 2003 ausgestrahlt wurde, erläuterte Nancy nochmals das Argument von der totalen Politik: „This usage of the word derives from a more or less conscious belief in the idea that everything is or should be political. Now, this idea constitutes nothing other than the content of what one calls *totalitarianism*. Many would be very vexed to learn that they speak — even if they do not think — in a *totalitarian* manner. However, it deserves to be said. Every time *political* refers to such a totalizing property, there is indeed *totalitarianism*. That is to say, the horizon of this thought is that of a political absorption or assumption of every sphere of existence (I am pointing here more or less to a formula of the young Marx).“³⁹

Sofern alles politisch ist, ist jeder Bereich des Lebens und des Todes wie auch jeder Bereich des privaten und des öffentlichen Raumes von einer Struktur des Mitseins bestimmt. Kein Mensch entgeht dem Mitsein. Das Politische, das nunmehr mit dem Leben wie dem Tod untrennbar verbunden zu sein scheint, und ebenso das Private wie das Öffentliche verschwimmen lässt, erzwingt eine Welt der Totalität, die alles zu integrieren sucht, auch mit Gewalt. Diese umfassende Durchdringung des Politischen besitzt zwei Merkmale: 1. Lacoue-Labarthe wies in seiner Diagnose der Moderne in Anknüpfung an Arendt darauf hin, dass es in Diktaturen wie in Demokratien ein Begehren gibt, alles einer bedingungslosen Herrschaft des Politischen zu unterwerfen. In dem Begehren, alles zu einem Politikum zu machen, unterscheiden sich beide Formen des Politischen nicht. Lacoue-Labarthe sprach im Anschluss an Arendt vom totalitären Phänomen oder vom „*totalitarian fact*“.⁴⁰ Morin erläuterte hierzu: „In this vein, western democratic societies aim at the same social homogenization (a homogenization of the body politics that is presupposed by democracy itself) as totalitarian States, but by other means: mass consumption and mass media.“⁴¹ 2. Das andere, aber dennoch ebenso bedeutungsvolle Merkmal der totalen politischen Durchdringung ist jenes, dass sich das Politische als Politisches entzieht⁴² und einer Art Öffentlichkeit der Politik und des Politischen Platz macht, in deren Totalität nicht mehr zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen unterschieden werden kann. Das Politische wird total bzw. totalitär, indem es gesellschaftlich oder ökonomisch wird, indem die Gesellschaft bzw. das Ökonomische als das politisch Relevante verstanden wird, die bzw. das alle Sphären menschlichen Seins

39 Nancy 2008b, S. 24f (Hervorhebungen im Original).

40 Fynsk, Lacoue-Labarthe 1997, S. 96 (Hervorhebungen im Original). Vgl. Marchart 2011, S. 89.

41 Morin 2012, S. 100.

42 Vgl. Fynsk, Lacoue-Labarthe 1997, S. 97.

umfassen soll. Das Politische erfasst die gesamte Gesellschaft als politische Bewegung.

In ihren Untersuchungen zum Totalitarismus bezeichneten Nancy und Lacoue-Labarthe eine Politik als totalitär, sobald das Politische sozial wird und als das Soziale erscheint. Dabei erfasst das Politische die gesamte Gesellschaft und lässt die privaten und die öffentlichen Sphären ineinandergreifen. Das bedeutet, dass das Politische als Grundzug des Menschen bestimmt wird, als dessen Selbst-Erfüllung und als menschliche Notwendigkeit. Mit dieser Interpretation des Totalitären verknüpften Nancy und Lacoue-Labarthe das Problem des Totalitarismus mit der Frage der Subjektivität. Die Politik des Totalitarismus wurde von ihnen als ein Modus der Selbst-Setzung, der Selbstgründung und als eine Bewegung der Selbsterschließung des sozialen Menschen gedeutet.⁴³ Nicht nur der Staat erscheint als ein Subjekt, als ein *Etat-sujet*, als ein „privatisiertes Politisches“,⁴⁴ sondern auch die einzelnen Subjekte innerhalb des Staates sind Subjekte, jedoch nur noch Subjekte, die sich einem Staat unterworfen haben, der Öffentliches wie Privates durchdringt.

VOM MITSEIN ZUM MIT

Nach etwa vier Jahren Tätigkeit stellten Nancy und Lacoue-Labarthe die Arbeit des *Centre de Recherches Philosophiques sur la Politique* ein. Sie begründeten den Vorgang der Schließung damit, dass die Teilnehmer und Teilnehmerinnen der Veranstaltungen nicht mehr zur Frage des Entzugs des Politischen arbeiteten.⁴⁵ Das, was Nancy und Lacoue-Labarthe als Entzug des Politischen definierten, wurde aus ihrer Sicht miss- oder weitgehend falsch verstanden. In einem Interview legte Nancy später dar: „Wir meinten [...], dass *das Politische*, als das Wesen der gemeinschaftlichen Existenz gedacht, sich von sich (oder in sich selbst) zurückzieht und dass die Einheit, die es impliziert, nicht mehr dar- und vorgestellt, ja vielleicht auch nicht mehr verwirklicht werden kann. Keinesfalls wollten wir aber sagen, dass man sich von seiner philosophischen Untersuchung zurückziehen müsse – ganz im Gegenteil! Die Untersuchungen sollten sich

43 Vgl. Marchart 2011, S. 92f.

44 Hoerl 1999, S. 87.

45 Vgl. Morin 2012, S. 101f. In einem Gespräch mit Engelmann wies Nancy darauf hin, dass damals die Frage, ob die Zivilgesellschaft verstärkt zu einem politischen Faktor werden kann, die Diskussionen im *Centre de Recherches Philosophiques sur la Politique* zusehends dominierte. Vgl. Nancy 2015b, S. 54ff.

vielmehr dem *Rückzug* selbst zuwenden, also der historischen Auflösung der *staatlich-national-souveränen* Konfiguration sowie des dazu symmetrischen *Alles ist politisch*. Und was stellten wir fest? Einen bequemen Konsens über die Zivilgesellschaft (in dem neuen Sinne, den dieses Wort damals gerade angenommen hatte), und dieser Konsens ist seither nicht verschwunden. Sicher hat dieser Konsens seinen Nutzen und seine Bedeutung – etwa in den Auseinandersetzungen, die ungeachtet ihrer Mehrdeutigkeiten und Komplexitäten mit dem Namen *Globalisierungsgegnerschaft* belegt werden –, aber er verschleiert das grundsätzliche Problem: Was können wir künftig unter *Politik* verstehen?⁴⁶

Auch wenn das *Centre de Recherches Philosophiques sur la Politique* seine Tätigkeit einstellte, so setzten Nancy wie Lacoue-Labarthe ihre Untersuchungen fort, wenn auch nicht mehr unter den bisherigen Umständen. Lacoue-Labarthe beschäftigte sich in verschiedenen Publikationen mit Heideggers Nationalästhetizismen.⁴⁷ Nancy veröffentlichte Mitte der 1980er Jahre sein Buch *La communauté désœuvrée*,⁴⁸ in den 1990er Jahren die Bücher *Der Sinn der Welt*⁴⁹ und *singular plural sein*,⁵⁰ und im Jahr 2008 sein Buch *Wahrheit der Demokratie*.⁵¹

Die Arbeiten von Nancy und Lacoue-Labarthe zeigen ohne Zweifel weder Übereinstimmungen mit der Politischen Philosophie des Kommunitarismus (MacIntyre, Taylor, Walzer),⁵² noch mit dem Liberalismus (Rawls, Dworkin, Nozick). Morin wies in ihrer Untersuchung zu Nancy darauf hin, dass es für die Politische Philosophie weniger ein Problem ist, Formen des Politischen vorauszusetzen, diese als gegeben zu bestimmen und in ihrer Struktur zu analysieren, als diese zu begründen und deren Modus der Gründung anzugeben. Um die Gemeinschaft des Zusammenlebens in ihrem Ursprung bzw. in ihrem Prinzip zu begründen, benötigt die Politische Philosophie in der Regel die Instanz eines po-

46 Wagner, Niederberger, Köveker 2002, S. 36 (Hervorhebungen im Original).

47 Vgl. Lacoue-Labarthe 1990. Vgl. ebenso Lacoue-Labarthe 2003, S. 137ff.

48 1988 erschien die deutsche Übersetzung der ersten Auflage des Buches *La communauté désœuvrée* aus dem Jahr 1986. Vgl. Nancy 1988. 2004 publizierte Nancy in Frankreich eine erweiterte Ausgabe des Buches, das 2018 wiederum ins Deutsche übersetzt wurde. Der Titel der Neuübersetzung lautet: *Von einer Gemeinschaft, die sich nicht verwirklicht*. Vgl. Nancy 2018.

49 Nancy 2014b.

50 Nancy 2012a.

51 Nancy 2008a.

52 Vgl. Devisch 2013. Vor allem im ersten Drittel seines Buches beschäftigte sich Devisch damit, Differenzen zwischen Nancys Denken und dem Kommunitarismus und ebenso zwischen Nancy und dem Liberalismus herauszuarbeiten.

litischen Subjekts, die des Souveräns, der die Verfassung des Politischen gründet und begründet, entscheidet und bestimmt. Die politische Gemeinschaft ist, wie Morin ausführte, in der Darlegung der Politischen Philosophie nicht von sich aus tätig: Die politische Gemeinschaft handelt nicht von sich aus. Die Instanz der politischen Handlung, die die politische Zusammenkunft entscheidet und gründet, liegt jenseits der politischen Gemeinschaft. In dieser Hinsicht fallen die Souveränität und die Gemeinschaft wie auch der gründende Akt des Politischen und die politische Gemeinschaft stets auseinander. In ihrer Untersuchung gab Morin zwei exemplarische und wirkungsvolle Ansätze der Politischen Philosophie an, die entweder souveräne Strukturen voraussetzen oder die Entscheidung zur Gemeinschaft an ein souveränes Subjekt höherer Ordnung übertragen: Zum ersten Ansatz gehören die Theorien des Sozialvertrages, die die Entstehung der politischen Institutionen und die Konstitution des Staates mit der Hypothese eines Naturzustandes beginnen lassen. In diesem Fall befinden sich die Menschen in einem Naturzustand ohne jegliche Beziehung zueinander; was ebenso besagt, dass sie auch ohne Sprache und ohne einen Logos sind. Bei Morin heißt es: „[...] in our natural state we are not related, but we are at the same time not truly human [...]“.“⁵³ Um es jedoch zu einem Sozialvertrag kommen zu lassen, müssen letztlich die Theorien des Sozialvertrages etwas an Bindung voraussetzen, die der Vertrag erst erzeugt. Hegel steht beispielhaft für jene theoretischen Ansätze, die den Staat bzw. die Gemeinschaft als die Einheit von Besonderem und Allgemeinem, als die Einheit der Einzelnen mit dem Universellen betrachten. Die Bürger und Bürgerinnen des Staates sind hierin Subjekte verinnerlichter Beziehungen, die einer Subjektivität rationalen und vernünftigen Lebens geschuldet sind.

Angesprochen auf die Frage nach Parallelen zwischen seinen und den Arbeiten der Politischen Philosophie des Kommunitarismus und denen des Liberalismus, gab Nancy zur Antwort, dass es nur „gewisse asymptotische Übereinstimmung im Thema“⁵⁴ gibt. Eine explizite Rezeption der Politischen Philosophie gibt es im Werk von Nancy nicht. Auch in Hinblick anderer Positionen der Politischen Philosophie (Ranciere, Badiou, Lefort, Lyotard) bemerkte Nancy: „Ich situiere mich nicht *im Verhältnis zu anderen politischen Philosophen*, da ich kein *politischer Philosoph* bin.“⁵⁵

Nancy erweist sich in seinen Schriften weder als ein politischer Philosoph noch als ein Gesellschaftswissenschaftler, weder als ein Politikwissenschaftler noch als ein Philosoph mit politischen Ambitionen. Im Anschluss an die mit

53 Morin 2012, S.101.

54 Wagner, Niederberger, Köveker 2002, S. 37.

55 Wagner, Niederberger, Köveker 2002, S. 39 (Hervorhebungen im Original).

Lacoue-Labarthe veröffentlichten Schriften heißt es in seinem Buch *Von einer Gemeinschaft, die sich nicht verwirklicht*: „Das wichtigste und mühevollste Zeugnis der modernen Welt umfasst vielleicht alle anderen Zeugnisse [...]: Es ist jenes, das von der Auflösung oder dem Zerfall der Gemeinschaft zeugt, davon, wie sie sich disloziert oder in Flammen aufgeht.“⁵⁶ Damit umreißt er das Feld, in dem er sich als Philosoph gedanklich bewegt.

Nancy ging es nicht um die eine oder andere Art der Betrachtung politischer Gegebenheiten. Ebenso ging es ihm nicht um einen politischen Entwurf, der in einen Horizont einzuschreiben wäre. Es ist nicht das Faktum des Staates, das realisierte Zusammenleben der Menschen innerhalb einer gegebenen und institutionell verfassten Gemeinschaft, oder ein dem Menschen innewohnender Drang zur Sozialität, von dem Nancy in seinem Buch ausging. Hingegen war es die Auflösung des gemeinschaftlichen Zusammenlebens, mit der sich Nancy beschäftigte, mit jenem Zerfall, von dem die moderne Welt Zeugnis gibt. Die Auflösung des Zusammenlebens ist jedoch nichts, was den Menschen äußerlich zustoßt, vielmehr ist es eine Auflösung, die dem Mitsein als Entzug von Mitsein zugehörig ist. Im Text kommt er dabei auf Rousseau, Hegel, Marx, Heidegger, Bataille, aber auch auf Sartre zu sprechen.

So ist das Politische – die Gemeinschaft als auch deren Zerfall – für Nancy keine Frage nach der besten Regierungsform: jene Frage, die sich schon Sokrates stellte und später Vertreter und Vertreterinnen der Politischen Philosophie. Das Politische ist für Nancy auch keineswegs eine Frage nach dem, was der Mensch existenziell braucht und aufgrund seiner Hilflosigkeit und Verletzlichkeit benötigt. Auch in der Auseinandersetzung mit dem Totalitarismus, samt seiner Gewalt und Tyrannei, ging es für Nancy um eine ontologische Frage, also keinesfalls um das Problem einer schlechten Wahl, die von den politischen Subjekten oder den Angehörigen des politischen Raumes besser zu treffen (gewesen) wäre. Der Totalitarismus ist vielmehr, wie das Politische überhaupt, ein ontologisches Problem, das auf den Entzug des Politischen hinweist. Oder anders gesagt: Sein ist stets Mitsein, und deshalb ist das Politische eine ontologische Frage.⁵⁷ Zum

56 Nancy 2018, S. 7.

57 Bei Devisch heißt es: „For Nancy, *being is with*. The primal ontological conditions of our community aren't conceived as the One, the Other or the We, but as the *with*, *relationality*, and the *between*. The question of being (Seinsfrage) is therefore the question of being-with (Mitseinsfrage).“ Devisch 1999, S. 7 (Hervorhebungen im Original).

Dasein wird kein Mitsein addiert, damit es in der Welt ist. Nancy schrieb: „Das Mit-sein lässt sich nicht ans Da-sein anfügen: aber da sein ist mit sein [...]“.⁵⁸

Mit Bezug auf eine anders verlaufende Heidegger-Rezeption durch Levinas und Blanchot lässt sich jedoch auch formulieren, dass das Sein bei Nancy nicht einer voranfänglichen Destruktion durch ethische oder moralische Ansprüche ausgesetzt ist. Vielmehr ist bei Nancy das Sein selbst wesentlich ein Entzug von Sein. Hamacher wies auf diese ursprüngliche Aufgabe und Aussetzung des Seins⁵⁹ hin, die weder auf eine Entscheidung zum Sein, noch auf eine Entscheidung zum Nicht-Sein hinausläuft⁶⁰ und sprach die Frage nach einer Politik der *Oukratie* an: „a politics of the Or of democracy – one can read or not read this word – an *Or-crazy* [eine *Oukratie*]“.⁶¹ Nur als diese Gemeinschaft ohne Gemeinschaft, nur als dieses Mitsein ohne Mitsein, ist das Sein (ohne ein Sein) ein *ethos* und ist das Sein (ohne ein Sein) ursprünglich ethisch. Critchley resümiert: „Ontology is ethical, ethics is ontological.“⁶²

Nancy wies schon zu Beginn des Buches *Von einer Gemeinschaft, die sich nicht verwirklicht* darauf hin, dass einerseits die Frage nach der Gemeinschaft aus einem christlich-romantischen Bewusstsein entsprang und nostalgisch als Verlust einer anfänglich verlorenen Gemeinschaft verklärt wurde. Andererseits war es Rousseau, der ein „Bewusstsein von einem (vielleicht irreparablen) Bruch dieser Gemeinschaft“⁶³ verspürte. Andere Theorien des Politischen beinhalteten vor und nach Rousseau entweder Staatsmodelle oder Gesellschaftskonzepte, die

58 Nancy 2012a, S. 146. Vgl. hierzu Critchley 1999, S. 64.

59 Vgl. Nancy 1983, insbesondere S. 24f. Dort heißt es: „Das Sein ist keiner Ursache, keinem Beweger, keinem Prinzip anvertraut; nicht ist es seiner eigenen Substanz, noch seiner eigenen Subsistenz überlassen. Es ist – aufgegeben.“

60 Hamacher sprach im Zusammenhang mit seiner Lektüre von Nancys Auslegung der Seinsentschlossenheit bei Heidegger von einer „Ornative“, einer Ver-oder-ung des Seins. Hamacher 1994, S. 117. Vgl. auch Hamacher 1993. Woanders heißt es: „Every decision and especially that one which Heidegger calls the *original* and the *own* moves before the question *Either or or or* [Entweder oder oder oder]; therefore it does not move in a binary oppositon, but at all events moves up it and can only move in this way at all and be the movement of *Dasein* as the opening up of *its* Being.“ Hamacher 1997, S. 55.

61 Hamacher 1997, S. 60 (Hervorhebungen im Original).

62 Critchley 1999, S. 65. Nancy ging später in dem Buch *Das nackte Denken* auf den Zusammenhang von Ontologie und Handlung bzw. Ethik ein. Vgl. Nancy 2014a, S. 103ff.

63 Nancy 2018, S. 19.

bestmöglich – effektiv, machtpolitisch und ökonomisch – ausgestaltet sein sollten. Mit diesen Konzepten sollte die Souveränität des politischen Raumes, bei einer gleichzeitigen Ausgewogenheit gesellschaftlicher Ansprüche der einzelnen Gruppen und Individuen, gewahrt bleiben.⁶⁴

Während in der Gegenüberstellung von Gemeinschaft und Gesellschaft bzw. Staat, die Gemeinschaft stets nach dem Modell der Familie, einer verwandtschaftlichen Liebe oder einer grundsätzlich vertrauensvoll kommunikativen Beziehung dargestellt wird, werden die Gesellschaft wie der Staat als Zusammenschlüsse von Individuen zur Verteilung von Gewaltverhältnissen und zur Regulierung von Anerkennungen und Bedürfnissen betrachtet. Allerdings kommentierte Nancy die in den Sozialwissenschaften kolportierten Vorstellungen von einer verlorengegangenen und zerstörten Gemeinschaft, auf der die Modelle von Gesellschaft und Staat aufbauen, und merkte an, dass diese falsch sind: „*Die Gemeinschaft hat nicht stattgefunden* [...] Sie hat nicht bei den Guayaqui-Indianern stattgefunden und genauso wenig in irgendeinem Zeitalter der Hütten, sie hat nicht im hegelschen ‚Geist eines Volkes‘ stattgefunden und auch nicht in der christlichen *Agape*. Die *Gesellschaft* ist nicht – zusammen mit Staat, Industrie, Kapital – gekommen und hat eine frühere *Gemeinschaft* aufgelöst. [...] Die Gesellschaft ist nicht auf den Trümmern einer Gemeinschaft entstanden. Sie ist im Verschwinden oder im Bewahren dessen entstanden, was – ob Stämme oder Reiche – vielleicht genauso wenig Bezug zu dem hatte, was wir ‚Gemeinschaft‘ nennen, wie zu dem, was wir ‚Gesellschaft‘ nennen. Und daher ist die Gemeinschaft bei weitem nicht das, was die Gesellschaft zerbrochen oder verloren hätte, sondern das, was *von* der Gesellschaft *her zu uns kommt* – Frage, Erwartung, Ereignis, Imperativ –, was uns von ihr her *widerfährt*.“⁶⁵

Gemeinschaft ist weder etwas, was uns mit der Zeit verloren ging oder abhandenkam, noch wurde diese ursprüngliche Form des Zusammenlebens durch äußere Einwirkungen oder durch Interventionen zerstört. Eine Gemeinschaft, deren Verlust wir betrauern können, gab es nie. Dennoch ist der Entzug, der sogenannte Verlust der Gemeinschaft, eine Erfahrung, die wir gemeinsam machen.⁶⁶ Der Verlust von und der Mangel an einer sogenannten ursprünglichen und natürlichen Gemeinschaft ist *common sense*. In nichts scheint der Gemeinsinn mehr zu kulminieren, wie in diesem Verlust. Nancy stellte diese paradoxe Argumentation auch in seinen späteren Untersuchungen zur Gemeinschaft heraus. In dem

64 Morin verwies hierzu in ihrem Kommentar zu Nancy auf Arbeiten von Tönnies und Weber. Vgl. Morin 2012, S. 74f. Vgl. ebenso Tönnies 2005 und Weber 2002.

65 Nancy 2018, S. 22f (Hervorhebungen im Original).

66 Vgl. Morin 2012, S. 75f.

Artikel *Of Being-in-Common* insistierte Nancy auf die paradoxe Logik des Mitseins und des Zusammenlebens und schrieb: „We are in common, with one another. What do [sic!] this *in* and this *with* mean? [...] *With, together, or in common* obviously do not mean *in one another*, nor do they mean *in each other's place*. That would imply an exteriority. (Even in love, one is *in* the other only outside the other. The child *in* its mother is also exterior in that interiority, although in quite another way. And in the most assembled crowd, one is not in the place of the other.) But *with* does not mean *next to, or juxtaposed*, either. The logic of the *with* – of the being-with, of the Mitsein that Heidegger makes contemporary and correlative with the *Dasein* – is the singular logic of an inside-outside. It is perhaps the very logic of singularity in general.“⁶⁷ Etwas später heißt es im Text: „Nothing is more common than being: it is the self-evidence of existence. Nothing is more uncommon than being: it is the self-evidence of community.“⁶⁸

In Anknüpfung an Heideggers Terminus *Dasein* – ein *Dasein*, das als ein Mitsein stets ein Zusammensein mit Anderen ist⁶⁹ –, entfaltete Nancy sein Verständnis von der Gemeinschaft an den Präpositionen *mit, zu, in, bei* usw. Das, was Gemeinschaft ausmacht, ist, dass sie sich nicht als eine Gemeinschaft von Subjekten ausweist, die durch ein (geistiges, symbolisches oder natürliches) Band miteinander verknüpft in Beziehung stehen: Ein Band, das nichts weiter als eine Technik des Ökonomischen, der Anerkennung oder des Sozialen wäre. Für Nancy ist die Gemeinschaft hingegen die Beziehung selbst, die kein Band zwi-

67 Nancy 1991b, S. 6 (Hervorhebungen im Original).

68 Nancy 1991b, S. 8.

69 *Dasein* ist Mitsein, ein Zusammensein mit Anderen. Nur in diesem Sinne ist das *Dasein* ein In-der-Welt-Sein. Dabei geht es ausschließlich um den eigenen Tod im Zusammensein mit Anderen oder wie es bei Heidegger heißt, um den *jemeinigen* Tod des Mitseins. Nach Heidegger ist das *Dasein* ausschließlich ein Vorlauf zum eigenen Tod. Das *Dasein* leidet weder unter seinen Mitmenschen, noch kann das *Dasein* den Tod eines Anderen sterben. (Vgl. Heidegger 1984, S. 240.) Das Schicksal des *Daseins* ist Mitsein zu sein und nur in dem Sinne trägt es Sorge um sein In-der-Welt-Sein. Im Gegensatz hierzu betonte Sartre, dass für ihn die Anderen die Hölle sind, da sie die Freiheit des Subjekts bedrohen („Die Hölle, das sind die anderen.“ Sartre 1991, S. 59). Während Heideggers *Dasein* sich in der ontologischen Analyse allenfalls – wenn auch in abgründig radikaler Weise – der Alltäglichkeit aussetzt (Vgl. Heidegger 1984, S. 114ff), wird die notwendige Einschränkung der Freiheit bei Sartre zu einem existenziellen Akt menschlichen Leidens.

schen zwei Subjekten, sondern als Beziehung zugleich Kluft und Entfernung ist. Die Gemeinschaft, das Miteinandersein, ist das *Mit*, das *Zu*, das *In* und das *Bei*.

Auch wenn wir die Erfahrung vom Verlust der Gemeinschaft machen, so können wir diese Erfahrung nur gemeinsam machen. In diesem Sinne ist der Entzug von Mitsein jene Erfahrung, die erst eine Gemeinschaft ausmacht. Eine Gemeinschaft gibt es nur insofern, als sie nie stattfindet und nie stattgefunden hat. Eine innige Gemeinschaft, eine totale und geschlossene Gemeinschaft, oder auch eine natürliche, übersichtliche und abzählbare Gemeinschaft, gab es niemals, und wird es künftig nicht geben können. In dem Sinne ist die Totalität des Seins als Mitsein eine ontologische Unmöglichkeit. Mitsein ist ~~Mitsein~~. Gemeinschaft ist so verstanden die Erfahrung einer Unterbrechung von Kommunion und Kommunikation. Oder anders gesagt: Die Kommunikation der Gemeinschaft ist der Abbruch einer kommunikativen Bindung. Das *Mit* bei Nancy ist wesentlich ein Nicht-Mit. Das *com* der Kommunikation und der Kommunion ist wesentlich eine Unterbrechung des Verbindlichen und der Verschmelzung. Morin kommentierte hierzu: „Now, Nancy will argue that this is the only possible community, that is, the community that experiences its own absence, or the absence of fusion and communion. Community is the experience of the interruption of communion.“⁷⁰

BATAILLE UND BLANCHOT

Bevor Nancy in dem Buch *singular plural sein*⁷¹ den Versuch unternahm, Heideggers Sein und Zeit umzuschreiben, indem er nicht das Sein oder das Dasein, sondern das Mitsein in seiner Zeitlichkeit als ursprünglich und vergessen beschrieb,⁷² setzte er sich in dem Buch *Von einer Gemeinschaft, die sich nicht verwirklicht* intensiv mit Bataille auseinander.

An den Beginn seiner Reflexionen zu Bataille stellte Nancy abermals Überlegungen zu Heidegger. In seinen Notizen heißt es, dass Heideggers „Vision eines Volkes und eines Geschicks“⁷³ zu jener Denkfigur gehörte, die die innige

70 Morin 2012, S. 76.

71 In der Vorbemerkung zum Buch *singular plural sein* heißt es: „Der Text verschweigt den Anspruch nicht, die gesamte *prima philosophia* neu aufrollen zu wollen, indem er ihr das *singular Plurale* des Seins als Grundlegung gibt.“ Nancy 2012a, S. 13 (Hervorhebungen im Original).

72 Vgl. Devisch 1999, S. 3. Vgl. ebenso Critchley 1999, S. 54.

73 Nancy 2018, S. 28.

Beziehung von Gemeinschaft und Tod hervorhebt. Darüber hinaus gehörte es zu Heideggers Identifizierung des Mitseins als Volk, den Tod und den Verlust von Mitgliedern der Gemeinschaft als Kristallisationspunkte der Gemeinschaft zu verstehen. So gesehen ist Heidegger eben jener Denktradition zuzuordnen, die dem Tod einen Sinn abgewinnt, den Tod in einer Figur des „Heils“ aufgehen lässt und den Tod des Einzelnen als ein Opfer beschreibt, das sich für die Gesamtheit der Gemeinschaft hergibt. Seit Anfang der 1980er Jahre wies Nancy wiederholt auf diese Konstellation von Dasein, Mitsein, Volk, Geschichte, Schicksal und Geschick hin, die Heidegger in dem Buch *Sein und Zeit*, insbesondere im §72, beschrieb. Nach Nancy war diese entscheidend für Heideggers Weg hin zu einer nationalsozialistischen Gesinnung.⁷⁴

Nancy stellte hingegen heraus: Die Gemeinschaft „ist an ihm [dem Tod; Anm.d.V.] jedoch nicht ausgerichtet wie an ihrem Werk. Genauso wenig wie die Gemeinschaft ein Werk ist, macht sie aus dem Tod ein Werk.“⁷⁵ Weder der Staat, die Gesellschaft, noch die Gemeinschaft sind jene Werke, die sich aus der Sterblichkeit ihrer Individuen erschließen. Weder resultiert aus der Sterblichkeit der Individuen jenes Projekt, das per Vertragsschluss oder aus einer Bewegung der Vernunft heraus die Form eines Staates annimmt, noch verwandelt sich im Opfer des Einzelnen die Endlichkeit des Individuums in eine allgemeine und zugleich konkrete Freiheit, die für Hegel der Staat war.⁷⁶ In Batailles Schriften fand Nancy ein Denken, das den Tod als jene Unmöglichkeit beschreibt, die ein Einswerden der Gemeinschaft ursprünglich verhindert. Eindringlich hob Nancy hervor, dass sich im Sterben die tote Existenz nicht in ein Opfer verwandelt. Nancy sprach hierbei von einer nicht zu opfernden Existenz. Das Dasein (d.h. das Mitsein und der Mensch) ist keine Existenz, die im Tod die Souveränität einer politischen Gemeinschaft erzeugt. Der Tod erzeugt nichts.⁷⁷

74 Nancy 2015b, S. 27.

75 Nancy 2018, S. 28.

76 Vgl. Hegel 1970, S. 406.

77 Agamben kritisierte Nancys Auslegung der batailleschen Begriffe Opfer und Exzess, um seinen eigenen Begriff von der Souveränität (wie auch seinen Begriff vom Ausnahmezustand) zu rechtfertigen. Agamben schrieb in dem Buch *Homo sacer* hierzu: „Es ist das Verdienst von Jean-Luc Nancy, die Doppeldeutigkeit von Batailles Opferdenken aufgedeckt und den Begriff einer *nicht opferbaren Existenz* mit Nachdruck und gegen jede Opferversuchung formuliert zu haben. Doch wenn unsere Analyse wirklich ins Schwarze trifft und Batailles Definition der Souveränität durch die Überschreitung dem tötbaren Leben im souveränen Bann unangemessen bleibt, dann genügt der Begriff der *Nichtopferbarkeit* ebensowenig, um mit der Frage der

Aber dennoch ergaben sich für Nancy durch Batailles Untersuchungen zur Souveränität, zum Politischen und zur Gemeinschaft Zugänge, die die untrennbare Verbundenheit von Tod und Gemeinschaft herausstellen und offenbaren, auch wenn es Bataille vermied, die Gemeinschaft als ein entworfenes, projektiertes oder vollendetes Werk zu betrachten. In diesem Zusammenhang hob Nancy hervor, dass sich mit der Sterblichkeit und letztlich mit dem Tod des Einzelnen eine Gemeinschaft der Überlebenden zeigt: Einerseits eine Gemeinschaft jener, die den Tod des Einzelnen überleben, andererseits bildet die Gemeinschaft ein Zusammensein, das mit seiner Gründung unvollständig ist und bleiben wird: der Exzess der Gemeinschaft. Die Verbliebenen sind angesichts der Sterbenden von einer Intensität des Todes durchdrungen, die die Gemeinschaft mit einem Verlust an eben dieser Gemeinschaft erzeugt. So steht am Ursprung der Gemeinschaft der Verlust von Gemeinschaft. Nancy verwies in diesem Zusammenhang auf eine Textstelle bei Bataille, in der es heißt: „Sieht er seinesgleichen sterben, kann ein Lebender nur noch *außer sich* weiter bestehen.“⁷⁸

Die Gemeinschaft ist jener Ort, der den Menschen ihre Endlichkeit zur Darstellung bringt und den unvermeidbaren Exzess sichtbar macht.⁷⁹ Jede Gemeinschaft ist so verstanden ein Ort, an dem die Endlichkeit jedes singulären Menschen, dessen Sein-zum-Tod, ausgestellt und zur Darstellung gebracht wird. Das, was eine Gemeinschaft teilt und mitteilt, sind keine Informationen und kein Wissen über bestimmte Sachverhalte und Dinge. Die Gemeinschaft ist jener Ort, an dem jeder singuläre Mensch das Schicksal der Endlichkeit, den Abgrund des Seins-zum-Tode teilt und somit nichts teilt. Nancy schrieb: „[D]ie Gemeinschaft ist das ekstatische Bewusstsein der Nacht der Immanenz, insofern ein solches Bewusstsein die Unterbrechung des Selbstbewusstseins ist.“⁸⁰

Gewalt in der modernen Biopolitik fertig zu werden. Denn der *homo sacer* ist eben nicht opferbar und darf dennoch von jedem getötet werden.“ Agamben 2002, S. 123. Entgegen einer Neu- und Umformulierung der Souveränität, wie sie zum Beispiel von Agamben in der Relektüre von Schmitt und Foucault betrieben wurde, beharrten Nancy wie Derrida auf einer Unmöglichkeit von Souveränität.

78 Nancy 2018, S. 30 (Hervorhebungen im Original). Blanchot zitierte in seiner Entgegnung zu Nancy dieselbe Textstelle aus Batailles Schriftfragment *La limite de l'utile*. Vgl. Blanchot 2007b, S. 22. Im Original bei Bataille heißt es: „S'il voit son semblable mourir, un vivant ne peut plus subsister que *hors de soi*.“ Bataille 1976, S. 245 (Hervorhebungen im Original).

79 Vgl. Nancy 2018, S. 29.

80 Nancy 2018, S. 36 (Hervorhebungen im Original).

Es gibt kein einzelnes Wesen, ohne dass es nicht schon andere Wesen gibt. Das „endliche Sein [präsentiert sich] stets gemeinsam“.⁸¹ Auch wenn der Mensch allein und einsam ist, gibt es und gab es andere Menschen und andere Wesen. „Wir erscheinen gemeinsam: wir kommen zusammen in die Welt [...]. Es gibt kein Zur-Welt-Kommen, das nicht grundsätzlich *gemeinsam* wäre.“⁸² Für den Menschen gibt es immer schon die anderen Menschen, eine Gemeinschaft, in der er ekstatisch und endlich existiert.⁸³ In diesem Sinne ist die Gemeinschaft der Ort des Anfangs und der Geburt wie auch das Vergessen all dessen. Sie ist aber ebenso der Ort des Abschieds, der Trauer und der Sorge. Nancy sprach von einer dreifachen Trauer, die auf unsere Endlichkeit bezogen ist: „die Trauer um den Tod des anderen, die Trauer um meine Geburt und die Trauer um meinen Tod.“⁸⁴

Die Gemeinschaft mit den Anderen zeigt jedem einzelnen Menschen seine unerfahrbare und zugleich unwiederholbare Geburt wie auch seinen unüberwindbaren Tod. Die Gemeinschaft ist also keine beschränkte, die im Verhältnis zu ihrer idealen Form begrenzt ist, vielmehr ist sie eine Gemeinschaft der Endlichkeit und Immanenz, die ursprünglich unvollständig und fragmentiert ist. Sie ist eine Gemeinschaft der Geburt und des Sterbens, eine transzendierende Immanenz, eine Immanenz des Exzesses, eine Gemeinschaft, die sich selbst fremd und unabgeschlossen ist. Für Nancy ist die Gemeinschaft also keine Gemeinschaft freier Subjekte, die sich in ihrem Willen zusammenfinden oder eine Gemeinschaft von Individuen, die kulturell zusammengehören. Für ihn ist die Gemeinschaft auch kein Resultat, das sich aus einem souveränen Akt generiert. Die Gemeinschaft ist nach Nancy vielmehr ein Moment des Exzesses der Überlebenden, deren Gemeinschaft sich natologisch wie thanatologisch darstellt. Nancy formulierte: „Die Endlichkeit erscheint mit, das heißt wird exponiert: das ist das Wesen der Gemeinschaft.“⁸⁵

Im Fortgang seiner Ausführungen gab Nancy an, dass Batailles Besorgnis um das Politische aus der bitteren Erfahrung mit einem seiner Ansicht nach verateten Kommunismus herrührte.⁸⁶ In Folge dieser Erfahrung beschäftigte sich Bataille mit den Begrifflichkeiten der politischen Souveränität, führte eine intensive Auseinandersetzung mit Kojèves und Hegels Begriff der Negativität, grün-

81 Nancy 2018, S. 50.

82 Nancy 1994a, S. 170 (Hervorhebungen im Original).

83 Vgl. Nancy 2018, S. 50.

84 Nancy 2018, S. 53.

85 Nancy 2018, S. 51.

86 Vgl. Nancy 2018, S. 30f.

dete die geheime *Acéphale*-Gesellschaft und setzte sich mit der Bedeutung der Opferung und des Opfers innerhalb des Politischen auseinander. Nancy ging im Verlauf seiner Ausführungen in deutliche Distanz zu Bataille und warf ihm vor, am nostalgischen Begriff einer verlorenen Gemeinschaft festzuhalten. Auch wenn Bataille die Bedeutung des Opfers für das Politische bei Hegel und Kojève kritisierte und seine Relevanz für das Politische neu formulierte, so blieben seine Arbeiten zur Gemeinschaft für Nancy zu stark auf Motive des Heiligen und der Opferung fixiert,⁸⁷ um sich von traditionellen Vorstellungen der Gemeinschaft zu lösen.

Trotz dieser Fixierung auf das Heilige und auf das Opfer, die für Nancy unannehmbar war, stellte Batailles ausführliche Beschäftigung mit dem menschlichen Opfer und der Selbstopferung der Souveränität die Bedeutung des Teilens des Todes mit den Anderen und die exponierte Kommunikation eines endlichen und grundlosen Mit-Seins heraus. Mit dem Teilen des Todes, mit dem Teilen von Nichts, ein Teilen, das nichts Substanzielles, kein Etwas und somit nichts Gemeinsames teilt, ist nach Nancy jede Gemeinschaft unweigerlich unvollständig. Auf der Grundlage dieser Auseinandersetzung, die Bataille über die Begrifflichkeiten Hegels und Kojèves führte, beschrieb Nancy eine Negativität, die sich nicht in eine Positivität höherer Ordnung dialektisch übersetzen, erarbeiten oder durcharbeiten lässt. Bataille sprach von einer „arbeitslosen“ und „unbeschäftigten“ Negativität: von einer Negativität ohne Verwendung,⁸⁸ eine Negativität des Todes, die sich nicht in eine symbolische Ordnung, in ein Werk oder in eine sinnvolle Handlung übertragen lässt. Er sprach von dieser Negativität als einer ohne Zweck und Anwendung. Blanchot bezeichnete diese Negativität, die Hegel und Kojève noch fremd war, als eine absolute, als eine Entwerkung und nicht-arbeitende Negativität. Nancy formulierte mit Bezug auf diese Diskussion: „Man produziert sie [die Gemeinschaft; Anm.d.V.] nicht, man macht ihre Erfahrung (oder ihre Erfahrung macht uns) als Erfahrung der Endlichkeit. Die Gemeinschaft als Werk oder die Gemeinschaft durch die Werke würde unterstellen, dass das gemeinsame Sein als solches objektivierbar und produzierbar ist (in Orten, Personen, Gebäuden, Diskursen, Institutionen, Symbolen: kurz, in Subjekten).

87 Vgl. Nancy 2018, S. 32, ebenso Nancy 2002. Vgl. hierzu den Aufsatz *Hegel, der Tod und das Opfer* (Bataille 2018a) wie auch Nancys Aufsatz *The Unsacrificeable* (Nancy 1991a).

88 Vgl. Bataille 2012a, S. 75ff. Im Original bei Bataille heißt es: „Si l'action (le faire) est - comme dit Hegel - la négativité, la question se pose alors de savoir si la négativité de qui n'a plus rien à faire disparaît ou subsiste à l'état de *négativité sans emploi*.“ Bataille 1997b, S. 131f (Hervorhebungen im Original).

[...] Die Gemeinschaft hat notwendig in dem statt, was Blanchot *le désœuvrement* genannt hat, Entwerkung, Nicht-am-Werk-Sein, Werklosigkeit. Diesseits oder jenseits des Werks, das, was sich vom Werk zurückzieht, was nichts mehr mit der Produktion oder der Vollendung zu tun hat, sondern was in Richtung Unterbrechung, Fragmentierung, Schweben oder Einhalt geht. Die Gemeinschaft ist aus der Unterbrechung der Singularitäten gemacht, oder aus dem Einhalt, der die singulären Daseine *sind*. Sie ist nicht ihr Werk und sie hat sie nicht als ihre Werke, genauso wenig wie die Kommunikation ein Werk ist, ja nicht einmal eine Operation singulärer Daseine: denn sie ist einfach ihr Sein – ihr Sein, das auf seiner Grenze innehält. Die Kommunikation ist die Entwerkung des gesellschaftlichen, ökonomischen, technischen, institutionellen Werks.“⁸⁹

So ist für Nancy, wie bereits erwähnt, das Mitsein keine Gemeinschaft von Subjekten, die kommunizieren, um Nachrichten und Informationen miteinander auszutauschen, sich gegenseitig anzuerkennen oder Verträge untereinander abzuschließen. Vielmehr ist das Mitsein die Mit-Teilung des Todes, das Teilen dessen, was sich nicht kommunizieren lässt: Der Tod des Anderen. Um jene Präsentation der Gemeinschaft zu beschreiben, auf die Nancy bei Bataille zurückgriff, sprach er von der entwerkten Gemeinschaft, einem Terminus, den er von Blanchot entlehnte.

Trotz dieser Referenz auf Blanchot zog Nancys Buch *Die undarstellbare Gemeinschaft* mit seinem Erscheinen unabsehbare und zum Teil heftige Resonanzen nach sich. Zu den wichtigsten Kritikern, auf die Nancy später reagierte, gehörten Derrida, Badiou und insbesondere Blanchot. Nancy vermerkte hierzu: „Von mehreren Seiten her sah ich von dem Gebrauch des Wortes *Gemeinschaft* Gefahren ausgehen: Unweigerlich klingt es von Substanz und Innerlichkeit erfüllt, ja aufgebläht; recht unvermeidlich hat es eine christliche Referenz (geistige oder brüderliche, kommunielle Gemeinschaft) oder eine im weiteren Sinne religiöse (jüdische Gemeinschaft, Gemeinschaft des Gebets, Gemeinschaft der Gläubigen – *’umma*); es wird zur Bekräftigung vorgeblicher *Ethnizitäten* verwendet – all dies konnte nur Warnung sein.“⁹⁰ In der dazugehörigen Fußnote ist notiert: „Sehr rasch sind Einwände oder Warnungen, selbst freundschaftliche gekommen wie jene Derridas, der sich in diesem Punkt gegen Blanchot und mich zusammen wandte, oder wie jene Badiou, der forderte, *Gemeinschaft* durch *Gleichheit* zu ersetzen.“⁹¹

89 Nancy 2018, S. 55 (Hervorhebungen im Original).

90 Nancy 2007, S. 30f (Hervorhebungen im Original).

91 Nancy 2007, S. 30f (Hervorhebungen im Original).

Blanchot antwortete auf Nancys Buch mit der Publikation *Die uneingestehbare Gemeinschaft*. In dieser hielt Blanchot fest, dass Nancy die Gemeinschaft weder als ein Objekt, noch als eine Tatsache oder eine gegebene Struktur beschreibt. Nach Nancy behauptet sich die Gemeinschaft als ein „[...] Ort – der Nichtort –, an dem nichts festzuhalten ist, geheimnisvoll darin, kein Geheimnis zu haben“.⁹² Die Gemeinschaft ist kein Werk, sie ist werklos und entwerkt. Dennoch mahnte Blanchot Nancy zur Vorsicht und forderte ihn auf, „[...] nicht bei der Negation der kommunialen Gemeinschaft zu verharren und weiter über diese Negativität hinaus zu denken, auf ein Geheimnis des Gemeinsamen hin, das kein gemein(sam)es Geheimnis ist.“⁹³

Entgegen Nancy stellte Blanchot in Aussicht, den Begriff der Gemeinschaft und der mit ihr verbundenen Geheimnislosigkeit, fallen zu lassen und schrieb: „Wenn aber die Beziehung des Menschen zum Menschen aufhört, eine Beziehung des Gleichen zum Gleichen zu sein, sondern den Anderen als einen Unbeugsamen einführt, der sich in seiner Gleichheit stets asymmetrisch zu dem verhält, der ihn in Betracht zieht, dann setzt sich eine ganz andere Art der Beziehung durch und erzwingt eine andere Gesellschaftsform, die man kaum noch wagen wird, *Gemeinschaft* zu nennen. Oder man wird es gutheißen, sie so nennen, und sich dabei fragen, was auf dem Spiel steht in der Idee einer Gemeinschaft und ob diese nicht, habe sie nun existiert oder nicht, stets am Ende die *Abwesenheit* der Gemeinschaft.“⁹⁴

Nancy rekapitulierte: „Die Antwort ergriff mich, zuallererst weil die von Blanchot solcherart gezeigte Aufmerksamkeit die Bedeutung des Motivs bewies, nicht nur für ihn, sondern durch ihn für alle, die eine zwingende, gewaltsame Notwendigkeit verspürten [...]. Mich hatte jedoch auch die Tatsache ergriffen, daß die Antwort Blanchots zugleich ein Echo war, ein Widerhall und eine Replik, ein Vorbehalt und in gewisser Hinsicht ein Vorwurf. Ich habe diesen Vor-

92 Blanchot 2007b, S. 39.

93 Nancy 2007, S. 30.

94 Blanchot 2007b, S. 12 (Hervorhebungen im Original). Einen Überblick über die Antworten und Entgegnungen, die zwischen Nancy und Blanchot gewechselt wurden, gab Bird. Er stellte den instruktiven Charakter der Diskussion zwischen Blanchot und Nancy heraus. Vgl. hierzu Bird 2008, insbesondere S. 7f. Hingegen stellte Bernasconi die Argumente, die von Blanchot und Nancy zur Begrifflichkeit der Gemeinschaft ins Spiel gebracht wurden, polarisierend einander gegenüber. Vgl. Bernasconi 1993, insbesondere S. 7.

behalt oder Vorwurf nie völlig aufgeklärt, weder in einem Text, noch für mich selbst, noch in der Korrespondenz mit Blanchot.“⁹⁵

VON DEN KNOTEN DES POLITISCHEN HIN ZUR DEMOKRATIE

Nach den Diskussionen um den Gebrauch des Begriffs *Gemeinschaft*, zog es Nancy vor, vom Zusammen-Sein oder vom Mitsein, vom Band und von Knoten zu sprechen.⁹⁶ So heißt in dem Buch *Der Sinn der Welt*: „Das Politische ist der Ort des Im-Gemeinsamen [l'en-commun] als solchem. Oder auch der Ort des *Zusammen-Seins*.“⁹⁷

Wie schon zu Zeiten der Zusammenarbeit mit Lacoue-Labarthe und in *Die undarstellbare Gemeinschaft*, blieben auch in den darauffolgenden Jahren die zentralen Motive seiner Publikationen jene, in denen es um das Zusammensein, die Auseinandersetzungen mit dem Totalitarismus, mit einer Politik souveräner Subjekte, mit den Voraussetzungen einer politischen Theologie ging, die trotz sublimer Säkularisierungen theologisch blieb.

Nancy griff in diesen Überlegungen Schmitts zentrale These der *Politischen Theologie* auf, die besagt, dass „[a]lle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre [...] säkularisierte theologische Begriffe“⁹⁸ sind. Dabei stellte Nancy jedoch in Abrede, dass es je einen historischen Augenblick gab, und sei es die Hinrichtung von Ludwig XVI., in dem die theologisch-politische Transzendenz aufgegeben und säkularisiert wurde, um eine Politik der Trauer bzw. Melancholie auszubilden.⁹⁹ Entgegen der Proklamation einer negativen Theologie des Politischen, ging es Nancy um den Gedanken eines verweltlichten Zusammenseins.

Mit Bezug auf Schmitts Kritik am Vertragsmodell bei Rousseau räumte Nancy ein, dass die Vertragstheorie unzureichend ist. Für ihn ist sie geradezu dürftig, weil sie für das Knüpfen des sozialen Bandes der Ur-Verfassung die Subjekte des Vertrags voraussetzen muss.¹⁰⁰ Um den Gedanken eines verweltlichten Zusammenseins zu denken, muss das soziale Band als ein zu knüpfendes Band verstanden werden und nicht als ein schon geknüpftes Band. Nancy fuhr

95 Nancy 2007, S. 27f.

96 Nancy 2007, S. 30.

97 Nancy 2014b, S. 127 (Hervorhebungen im Original).

98 Schmitt 1990, S. 49. Vgl. hierzu Nancy 2014b, S. 131f.

99 Vgl. Nancy 2014b, S. 131.

100 Vgl. Nancy 2014b, S. 133f.

dahingehend fort, „den Sinn des *Im-Gemeinsamen* zu denken, weder als Wahrheit eines gemein(sam)en Subjekts noch als einen *allgemeinen*, über die *besonderen* Sinne gesetzten Sinn, sondern im Gegenteil als Abwesenheit eines *allgemeinen* Sinns außerhalb der vielzähligen Singularität so vieler *Sinnsobjekte*“.¹⁰¹

Für Nancy ging es um eine Verweltlichung des Mitseins. Es ging ihm um das Band, das die nackte Existenz ist: Eine Existenz ohne Transzendenz, ohne ein vorausgesetztes Subjekt, ohne eine höhere und jenseitige Souveränität. In *Der Sinn der Welt* entwickelte Nancy ein Denken des Zusammenseins, das die Gemeinschaft allein als ein bloßes Band beschreibt. Ein Band, das nicht weniger, aber auch nicht mehr ist als die Verknüpfung und die Verknotung des Bandes: „All unsere Politiken sind Politiken der Auflösung (von Verknüpfung) in Selbstgenügsamkeit [...]. Es geht also darum, ein Denken (und das heißt, nicht davon zu trennen, eine *praxis*) des *Bandes* als solchem anzugehen. Das *Knüpfen* des Bandes muss an den Schnittpunkt treten, genau an die Stelle der leeren Wahrheit der Demokratie und des exzessiven Sinns der Subjektivität.“¹⁰²

Nancy benutzte viele Synonyme für das Mitsein. Zum einen benutzte er Termini, die in der Politischen Philosophie oder in den Sozialwissenschaften ihre Verwendung finden, wie etwa die *Politeia*, die Gemeinschaft und das Zusammensein. Zum anderen bezeichnete Nancy das Mitsein nur als das Mit, auch als das Band, die Knoten, die Verknüpfungen, die Bindung, die Beziehung und das Zwischen. So verstanden ist das Mitsein weder eine Innerlichkeit noch eine Äußerlichkeit. Das Mitsein als Band ist aber auch kein Ding, keine Sache und kein Gegenstand, das sich gespannt zwischen zwei Subjekten befindet, die jene Eigenschaften besitzen, das Band bedienen, manipulieren und benutzen zu können. Hingegen beschrieb Nancy in *Der Sinn der Welt* das Band als ein unaufhörliches Verknüpfen, das endlos und unentwegt sich in Bezug setzt (ohne bei sich anzukommen): „Das Knüpfen ist nichts, keine *res*, nichts als die Inbezugsetzung, die zugleich Nähe und Entfernung voraussetzt, Anbindung und Entbindung, Verstrickung, Intrige, Ambivalenz.“¹⁰³

Mit der Darstellung der *Politeia* als ein endloses und sich unentwegt verknüpfendes Band, schlug Nancy vor, den Vertrag, den rousseauschen *Contract Social*, „gemäß einem anderen als dem juridisch-kommerzialen Modell zu denken“.¹⁰⁴ Dabei galt es aber nicht nur den Akt der Knüpfung und des Vertragsab-

101 Nancy 2014b, S. 134 (Hervorhebungen im Original).

102 Nancy 2014b, S. 156 (Hervorhebungen im Original).

103 Nancy 2014b, S. 157 (Hervorhebungen im Original).

104 Nancy 2014b, S. 157.

schlusses erneut durchzudenken, sondern auch die Instanzen und Akteure und Akteurinnen des Vertrages einer revidierenden Betrachtung zu unterziehen.

Das Politische, das sich für Nancy dabei ergab, bezeichnete er als eine Politik der Singularitäten, oder als ein *singular plural sein*,¹⁰⁵ und später auch als Demokratie: „Die Politik wäre dann weder eine Substanz noch eine Form, sondern zunächst eine Geste: die Geste selbst des Verknüpfens und Verkettens, von jedem zu jedem, jedes Mal Einmaligkeiten knüpfend (Individuen, Gruppen, Nationen oder Völker), und diese Einmaligkeiten haben nur die Einheit des Knotens, die mit anderem verkettete Einheit, die stets weltweite Verkettung und die Welt, die keine andere Einheit hat. Diese Politik braucht eine ganze Ontologie des Seins als Verknüpfen, genau gesagt vielleicht dieses Äußerste, in dem jede Ontologie sich als solche mit etwas anderem als sie selbst verknüpft.“¹⁰⁶

Der Sinn dieser so verstandenen Gemeinschaft läge nicht in einer ihr zukünftigen Form oder in einem Willen der ihr zugehörigen Subjekte, vielmehr findet das Band seine Bestimmung, indem es sich verknüpft, verkettet und verknotet.¹⁰⁷ Zu dem sich unentwegt und endlos verknüpfenden Mitsein gehört aber auch die stete Umstrukturierung der Verknüpfungen: Die Auflösung von Knoten, die Umleitung, die Verlegung und Verlagerung von Strukturen. Die Verkettungen sind nicht abschließbar. Nancy notierte: „Es ist weniger das bindende Band als das verbindende, es ist weniger das einschnürende als dasjenige, das ein Netz knüpft.“¹⁰⁸

Das Mitsein ist in dem Sinne nicht etwas, das bindet, um sich und seine einzelnen Glieder zu fixieren, sondern das zum Geflecht des sich unentwegt verknüpfenden Bandes gehört, das sich endlos umstrukturiert und stets eine Baustelle ist. Das Band ist ein Band ohne Bindung, das sich stets modifiziert, ohne je eine Form anzunehmen: Ein Band, das weder eine Form besitzt noch sich als ein Werk vervollständigt. Anderorts sprach Nancy mit Bezug auf Rancière und Lefort von einer „Demokratie, die noch zu kommen hat“.¹⁰⁹ Die Zukünftigkeit des Mitseins liegt hierbei jedoch nicht in einer erreichbaren, ereignishaften, stattzufindenden und datierbaren Form von Demokratie, sondern in der stets unabschließbaren Zukünftigkeit einer kommenden Demokratie. Nancy folgerte dennoch: „*In diesem Sinne* kann das politische Erfordernis gar nicht nicht ein Erfordernis der Konfiguration sein, auch wenn es der Figuration/Präsentation eines

105 Vgl. Nancy 2012a.

106 Nancy 2014b, S. 157f.

107 Vgl. Nancy 2014b, S. 159.

108 Nancy 2014b, S. 160.

109 Nancy 2014b, S. 162.

souveränen Körpers widerstehen muss. Die Demokratie kann sich nicht damit zufrieden geben, der Ort einer Exposition auf eine leere Wahrheit zu sein [...]. Die Identitäten müssen *sich schreiben*, das heißt sie müssen sich als Knüpfungen [*nouages*] von Sinn dessen, was keinen identifizierbaren Sinn hat, wissen und praktizieren.“¹¹⁰

DIE TOTENMASKEN DER STADT

In einem kurzen Aufsatz, den Nancy im Jahr 2004 für eine Ausstellung in der französischen Stadt Tourcoing zu den Zeichen der Stadt¹¹¹ anfertigte, sprach er von den Bildern der Stadt, die in Zukunft vergangen und verschwunden sein wird. Die Bilder, die wir in der Ausstellung hätten sehen können, zeigen, wie Nancy schrieb, die „Totenmasken der Stadt“.¹¹² Auf ihnen entdecken wir Villen, Nachbarn, Stadtviertel, Plätze und Monumente, Marktflecken, axonometrische Darstellungen von Städten oder urbane Zonen.

Zumindest auf zweierlei Dinge wollte Nancy mit der Rede von den Totenbildern, mit den Bildern einer zukünftig toten Stadt hinweisen, auf denen wir eben nur die Totenmasken der Stadt sehen: Einerseits lässt sich die Stadt nicht auf eine Struktur reduzieren, die den Bewohnern und Bewohnerinnen Sicherheit gibt und Angenehmes – eine Bleibe, einen Aufenthalt – zur Verfügung stellt. Weder kann die Stadt sie schützen oder Geborgenheit geben, noch lässt es sich in der Stadt wohnen. Für Nancy hatte die Stadt weder etwas mit der Identitätspolitik bzw. mit dem Sicherheitskonzepten einer traditionellen Politischen Philosophie zu tun noch mit dem Wohnen, das durch die Phänomenologie oder auch Heideggers Fundamentalontologie beschrieben wird.¹¹³ Andererseits müssen wir die

110 Nancy 2014b, S. 169 (Hervorhebungen im Original).

111 Die Ausstellung trug den Titel *La Ville qui fait signes* und fand vom 1. Oktober bis zum 6. Dezember 2004 im Studio für zeitgenössische Kunst *Le Fresnoy* statt.

112 Vgl. Nancy 2011a, S. 44.

113 Für Heidegger war das Wohnen in der Differenz von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit auf Seiten der Eigentlichkeit verortet. Nach seinen Hebel- und Hölderlin-Lektüren verband er das Wohnen mit einem heimatlichen Wohnen im Haus des Seins: Wobei nun die Sprache jenes Haus des Seins war, in dem der Dichter hörend wohnt. Zum Begriff des Wohnens ist auf Arbeiten von Heidegger, Bollnow und Guzzoni hinzuweisen: vgl. Heidegger 1985a, S. 139-156, Bollnow 1963, S. 499ff und Guzzoni 1999. Auch Lefèbvre setzte die Stadt und die Urbanisierung der Gesellschaft in Bezug zum Wohnen. Vgl. Lefèbvre 1972.

Stadt ausgehend davon verstehen, wie es bei Nancy heißt, was sie in Zukunft sein wird: Die Stadt wird in Zukunft verschwunden sein. Sie wird in Zukunft nicht das sein, was wir heute als Stadt bezeichnen. Sie wird das überschritten haben, womit wir die Stadt immer in Beziehung setzten: mit der *City*, mit der *civitas*, mit der Bürgerschaft, den Bürgern und Bürgerinnen, mit einer Urbanität, die in ihren *urbs* Bildung und Höflichkeit hervorbrachte, also mit einer Zivilisation und den zu diesem Begriff dazugehörigen Institutionen, Verfahren und Ideen. Die Stadt wird in Zukunft die Idee der Stadt überschritten haben. Nancys Überlegungen zerreißen das Band, das zwischen der Gemeinschaft, der *Politeia*, und den Formen sozialpolitischer Ideen von Bildung, Heimat, Sicherheit und Wohlbefinden geknüpft wurde.

Um zu verstehen, worum es Nancy ging, wenn er von der Stadt sprach, muss berücksichtigt werden, dass die Stadt/die *Polis* der Ort der Gemeinschaft/der *Politeia* ist. Allerdings ist der Ort der *Politeia* nicht mit den Äußerlichkeiten seiner Erscheinung zu verwechseln.¹¹⁴ Die Stadt lässt sich nicht aus der Anzahl und der Zusammensetzung ihrer Bewohner und Bewohnerinnen ermesen. Es sind auch nicht die architektonischen Anlagen – die Stadtmauer, die Marktplätze, die Ansammlung der Bauwerke und die Straßenzüge –, die eine Stadt zur Stadt machen. Ebenso resultiert die Stadt nicht aus dem Schutzbedürfnis ihrer Einwohner und Einwohnerinnen. Sie entsteht nicht aus dem Leiden der Menschen, die sich schützen wollen und Strukturen schaffen, um ihre Furcht voreinander und vor Anderen zu bändigen. Dieser Reichtum, diese Stärke, diese Mauern erschaffen keine Stadt.

Auch wenn es nicht erstaunlich ist, von Nancy zu erfahren, dass es Bilder (Bildnisse und Fotografien) von Städten gibt, so kann es dennoch stutzig machen, wenn es bei ihm heißt, dass diese Bilder die Totenmasken der Stadt zeigen: Bilder mit den Masken einer Stadt, die in Zukunft vergangen sein wird. Ebenso ist es nicht erstaunlich zu vernehmen, dass es in der Zukunft keine Städte mehr geben wird. Die Stadt war von Beginn an ihrer Zersetzung und ihrem Verfall ausgesetzt, und dennoch beheimatete sie unsere Vorstellung von einer zivilen Form des Zusammenlebens. Jedoch zeichnet sich mittlerweile innerhalb der Stadt eine Zerstörung des Stadtraumes an, die sich zwar durch keine pessimistischen Prognosen und durch den Begriff *Urbicide*¹¹⁵ erklären lässt, aber dennoch von uns Menschen fordert, dem nachzugehen, was uns die Stadt durch ihre Korrosion, Verwüstung und Verwandlung zu denken gibt: Diese Idee von Stadt

114 Auf diesen Aspekt wies schon Hegel hin. Vgl. Hegel 1970, S. 401.

115 Vgl. Graham 2010.

verwandelte mit ihrem Zukunftsprojekt die ganze zivile und urbane Welt.¹¹⁶ Es ist eine Stadt, die nun in ihrer weltweiten Urbanisierung als Stadt verschwinden wird.

Für Nancy ist die Stadt der Ort einer Gemeinschaft, der nicht mit den Formen von Gruppen, Gesellschaften oder mit trans- und supranationalen Einrichtungen verwechselt werden darf. Seine Beschäftigung mit der Gemeinschaft war zu allererst der Frage nach dem Ontologischen des menschlichen Zusammenseins gewidmet. Er beschäftigte sich damit, wie sich Gemeinschaft darstellt, wie das Zusammenleben des Menschen, wie das Mitsein und das Sein-in-der-Gemeinschaft zu verstehen ist.

Um Nancys Verständnis von Mitsein zu beschreiben, kann gesagt werden, dass sich der Sinn des Seins teilt, sich mitteilt, sich unentwegt teilt. Mitsein ist das Band der Teilung, die Verknüpfung der Mitteilung, die Verkettung von Knoten, Beziehungen und Verbindungen, aber ebenso das Teilen von Konflikten, Trennungen und Unterbrechungen. Mitsein ist das Teilen mit allen: die gleichzeitige Verknüpfung mit den Toten und Lebenden, mit allen Seienden.¹¹⁷ Das Teilen des Mitseins ist eine „Politik des unablässigen Verknüpfens von Singularitäten miteinander“,¹¹⁸ eine Aufreihung von Knoten, Verbindungen und Abhängigkeiten, ohne dabei eine Vollständigkeit zu erlangen. Wenn nun die Polis der Ort der Siedlung und des Mitseins ist, so ist sie einerseits die Verräumlichung einer Struktur von Teilen und Kommunikation, die kein gegebenes Band, ob nun als Liebe, Nation, Geist oder Vertrag, voraussetzt.¹¹⁹ Andererseits ist das Mitsein eine Gemeinschaft von Lebenden und Toten, zu der auch die Toten und die Ungeborenen gehören, von Anfang an also auch jene, die nicht dabei sind. In diesem Sinne ist die Gemeinschaft ursprünglich und mit Beginn ihrer Gründung unvollständig. So steht am Ursprung der Gemeinschaft der Verlust derselben.

Die ersten Bilder, die Nancy in seinem Text zur Ausstellung beschrieb, zeigen römische Gutshäuser: Die Villa¹²⁰ ist die erste Totenmaske der Stadt. Im Bild der Villa verdichtet sich das Ländliche. Zum Haus der Familie, *domus*, rücken die Nachbarn auf. Nancy erinnerte hierbei an die Semantik des Wortes Villa, *village* (frz.) und *ville* (frz.), von Dorf, Markt und Stadt.

116 Vgl. Nancy 2011a, S. 92.

117 Vgl. Nancy 2012a, S. 147.

118 Nancy 2014b, S. 157.

119 Vgl. Nancy 2014b, S. 147ff.

120 Vgl. Nancy 2011a, S. 45f.

Auf den nächsten Bildern, die Nancy beschrieb, sind die Nachbarn¹²¹ zu sehen. Die Nachbarschaft ist eine nicht-familiäre Struktur, die trotz der Überschreitung des Familiären eine Distanz zu Regierungsformen, zu politischen Prozeduren und Versammlungen wie zur Bürokratie hält. Die Nachbarschaft gehört nicht der politischen Ordnung an. Weder ist sie Vetternwirtschaft noch eine „Bruderschaft“. Auch die Gemeinsamkeit des familiären Blutes ist ihr fremd. In diesem Sinne ist die Nachbarschaft nicht einem heimatlichen Boden verhaftet, vielmehr ist die Nachbarschaft eine Gegend, in der sich Menschen eine Nähe ohne Intimität teilen.

Es folgen Bilder, die das Viertel¹²² zeigen. Je größer die Stadt ist und je mehr Nachbarschaften sie zählt, umso mehr driftet die Stadt auseinander und bildet unterschiedliche Viertel aus. Die Stadt zerlegt sich selbst, indem sie in ihrer Dehnung disparate Viertel ausformt. Diese fügen in die Stadt wieder jene Differenzen, Lokalisierungen, Rivalitäten und Ungleichheiten ein, die die Stadt beseitigen wollte, als sie ihre Tore zu einer Einheit zu schließen versuchte. So zeigt sich die Stadt im Widerstreben zweier Prinzipien, in einem Spannungsfeld zwischen dem Prinzip von Einheit und Identität und jenem einer singulären Veräumlichung. Mit dem Viertel kehrt ein dörflicher, ländlicher Topos zurück, der jedoch von der Stadt begrenzt bleibt.

Die Plätze und Monumente¹²³ wurden von Nancy als weitere Totenmasken der Stadt angeführt. Die Straße, die *via*, die nichts anderes als ein Durchgang zwischen den Gebäuden der Villa war, dehnt sich aus und wird zu einem Platz. Die Plätze folgen den Straßen und Gassen (*platea*), aus denen sie hervorgingen. Die Urbanität der Stadt entwickelte sich aus den Zwischenräumen, die die Villa gelassen hat. Auf den Plätzen der Stadt gibt es den Austausch: die Bewegung, die Beziehung, den Transport. Dort werden die Märkte abgehalten. Dort gibt es die Uhren, die Terrassen, die Feste, die Umzüge. Auf den Plätzen sind auch die Monumente aufgestellt, mit denen die Stadt auf sich selbst zeigt, indem die Monumente Orientierungspunkte innerhalb der Stadt bilden und als exemplarische Bauten zu Identitätsträgern der Stadt werden. An den Plätzen und Monumenten ist die Stadt erkennbar.

Eine weitere Totenmaske der Stadt ist der Marktflecken.¹²⁴ In der französischen Semantik gibt es enge Bezüge zwischen dem Marktflecken (*bourg*), dem Städtchen (*bourg*) und der *Bourgeois*. Die befestigte Stadt (die Festung oder die

121 Vgl. Nancy 2011a, S. 46f.

122 Vgl. Nancy 2011a, S. 47ff.

123 Vgl. Nancy 2011a, S. 49ff.

124 Vgl. Nancy 2011a, S. 51ff.

Burg) besitzt ihren Ursprung entweder in einer wehrhaft ausgebauten Villa oder in einer Ansammlung von bewehrten Grenzposten. An den Rändern der Stadt liegen Posten und Vorposten, die Pforten, die Eingänge und Ausgänge, die Vorstädte und Vororte: eben alles, was vor der Stadt und nicht zur Stadt gehörte. Die Bürger und Bürgerinnen der Stadt besitzen Privilegien und Rechte, die den Frauen und Männern der Vorstadt verwehrt sind. Dennoch gibt es eine Bewegung der Stadt, die ständig ihre Befestigungsmauern und ihre Grenze verschiebt, ihre Vorstädte verschlingt, um sie an einer anderen, entfernten Stelle wieder zu errichten.

Als die Stadt noch Stadt war, so heißt es bei Nancy, galt die axonometrische Darstellung¹²⁵ als das geeignete Bild, um die Stadt zu erfassen. Dabei handelte es sich um ein geometrisches Verfahren, Häuser, Straßen und Plätze durch die parallelperspektivische Darstellung auf eine Ebene zu projizieren. Mit dem Verfahren sollte die Stadt unter das Regime des Sehens fallen. Jedoch stellte sich heraus, dass mit der Zunahme in die Höhe gebauter Gebäude, mit der stetigen Ausdehnung des Stadtraums und dem Ausbau von unterirdischen Tunnel-, Röhren-, Leitungs- und Kabelsystemen, die axonometrische Darstellung der Stadt zu einem unmöglichen Unterfangen wurde. Für die Stadt jenseits der Stadt, die den städtischen wie auch den nichtstädtischen Raum beständig urbanisiert und reurbanisiert, gibt es kein geeignetes Bild, um sich darzustellen. Obwohl sich die Stadt dem Rhythmus ihrer eigenen Zersetzung unterwirft, indem sie sich stetig erweitert und neue urbane Zonen um sich legt, halluziniert die Stadt ihre Identität als Großstadt, Hauptstadt und City.

Die große Stadt¹²⁶ ist eine weitere Totenmaske, der sich Nancy zuwandte. Je größer die Stadt ist, umso ausgeprägter ist ihre Macht. Der großen Stadt geht es nicht darum zu vernetzen und Knotenpunkt zu sein, vielmehr wiederholt sie eine mythische Geste, wenn sie sich als Hauptstadt oder als Metropole und Weltstadt begreift. Die Großstadt heiligt sich selbst, indem sie sich Türme und Paläste errichtet, ihr Unterirdisches aushöhlt, Schächte und Kanäle anlegt. Um sich selbst zu feiern, verleugnet sie ihre fremde und rurale Herkunft. Die große Stadt wird sich selbst zum eigenen Tempel, obwohl ihr ihre eigene Bewegung, eben jene, sich zu vergrößern, zum Verhängnis wird. Je größer die Großstadt wird, als Metropole über sich hinauswächst und sich zur Megacity und Globalcity entwickelt, verschwindet das Wesen der Stadt. Die große Stadt mutiert.

Um die Bedeutung der Megastädte Tokio-Yokohama, Mexiko City, New York, Seoul, Mumbai, São Paulo oder Manila zu diskutieren, bediente sich

125 Vgl. Nancy 2011a, S. 54f.

126 Vgl. Nancy 2011a, S. 56ff.

Nancy des paradigmatischen Vergleichs mit Babylon.¹²⁷ An diesem urbanen Ort ging es für ihn eher um Exzesse und hedonistische Genüsse, denn um Arbeit, das Wirtschaften, die Für- und Vorsorge oder Erholung und Regeneration, die den nicht-urbanen Räumen zugeschrieben werden. Der urbanen Verausgabung geht es um sich selbst, um ein Selbst, das sich nach sich verzehrt. So ist Babylon die ständige Erweiterung und Wucherung des sich Verausgabens. Nancy schrieb: „Diese Wucherung hat einen einfachen und vertrauten Namen: *Technik*.“¹²⁸ Babylon ist in dem Sinne nichts anderes als eine Technik, die die Wucherung, Ausbreitung und Vermehrung des Auswuchses ist: eine Technik der Vernetzung, der Beziehung und des Verknüpfens, die weder Ziele verfolgt noch etwas bezweckt. In Babylon verausgabte sich die Stadt permanent, nach innen und nach außen. In dieser Logik des Technischen überwindet sich die Stadt und tritt in ihr jenseits ein. Auch wenn mit der wuchernden Technik des Mitseins die Idee der Stadt zu ihrem Ende kommt, so wird die Stadt jenseits der Stadt nicht aufhören sich zu urbanisieren.

Die letzte Totenmaske der Stadt, der sich Nancy zuwandte, ist die urbane Zone.¹²⁹ Mit ihr kündigt sich die Zukunft der Stadt an. Nancy sprach andernorts auch von einem „somnambulen Unternehmen“,¹³⁰ das die Technik des Mitseins in ihrer permanenten und ziellosen Urbanisierung umsetzt. Gürtel um Gürtel, Zone um Zone dehnt sich die Stadt in ihrer Weltwerdung über sich selbst hinaus aus. Sobald die Stadt ihrer eigenen Urbanisierung und nicht den Dispositiven der Sicherheit und Annehmlichkeit folgt, kündigt sie das Ende der Idee der Stadt an. Die Zukunft der Stadt wird nicht mehr die der bürgerlichen Zivilisation sein, aber auch nicht die des *melting pots*. Sobald sich alles zu einer Weltwerdung der Stadt urbanisiert, und dabei alle nichturbanen Räume zum Verschwinden gebracht werden, gehören zu den urbanen Elementen nicht der Hausbau und der Arbeitsplatz, sondern der „Ausbau von Transportwegen“,¹³¹ insbesondere der Bau, der Umbau und die Baustelle. Alles wird miteinander verbunden und unablässig umgebaut: netzförmig, zufällig, molekular, wuchernd. Beständig wird abgerissen und rekombiniert. Permanent werden neue Trassen verlegt und neue Routen gezogen.

Um Nancy zu verstehen, warum er von den Bildern sprach, die die Totenmasken der Stadt zeigen, bleiben zumindest zwei Fragen zu bedenken: Was sind

127 Vgl. Nancy 2011a, S. 58ff.

128 Nancy 2011a, S. 59.

129 Vgl. Nancy 2011a, S. 61ff.

130 Nancy 2011a, S. 92.

131 Nancy 2011a, S. 101.

Bilder, in diesem Fall Fotografien? Warum zeigen die Fotografien überhaupt Totenmasken der Stadt?

Um von Bildern und Fotografien zu sprechen, muss berücksichtigt werden, dass das „Bild ein Ding [ist], das dieses Ding nicht ist“.¹³² Das Bild zeigt ein Ding, z.B. eine Villa, von der sich das Bild wesentlich unterscheidet. Im Weiteren unterscheidet sich das Bild von seiner Unterseite, dem Fotopapier. So betrachtet, fallen zwei unterschiedliche Dinge in einem Bild zusammen: Das Ding „Fotopapier“, das da ist, aber übersehen werden muss, um das Ding „die Villa“ zu sehen, die nicht da ist. In diesem Sinne ist das Bild stets ein Ding der Relation und der Distinktion, ein Bild, das aus der Ferne wirkt.

Für Nancy waren Bilder und Fotografien also keinesfalls bildliche Reproduktionen materieller Objekte. Die Bilder setzen vor allem eine Abwesenheit voraus. So ist jede einzelne Fotografie, von der er sprach, die „Stillstellung einer Abwesenheit“.¹³³ Nancy hob das Festhalten der Abwesenheit als das „Ethos des Fotos“¹³⁴ hervor. Abwesend ist jedoch nicht eine andernorts präsente oder ehemals erfahrbare Stadt, die mittels des Fotoapparats festgehalten wurde, sondern eine Stadt, die zukünftig verschwunden sein wird und sich somit nicht reproduzieren lässt. Die Fotografien, auf denen die Villa, das Viertel, Plätze und Straßen zu sehen sind, zeigen nicht abwesende, andernorts erfahrbare Objekte und Stadtteile, sondern die Totenmasken einer Stadt, die in Zukunft verschwunden sein wird.

Mit den Fotografien ist die zukünftig verschwundene Stadt, von der es keine Fotos geben kann, nur diverse Totenmasken, still gestellt und festgehalten: Es sind Abdrücke einer zukünftig Verschwundenen, Abdrücke einer Toten und einer zukünftig nie präsenten Stadt. Es geht dabei um ein Jenseits der Stadt, von dem es keine Idee, kein Schema, kein Bild geben wird. Am Grund der Fotografie gibt es also kein Bild, sondern einen Abdruck, eine Maske dessen, was sich im Zeigen nicht zeigt.¹³⁵ Von der zukünftigen Stadt, die zukünftig jenseits von dem liegt, was wir bislang als Stadt verstanden haben, von dieser Zivilisation jenseits der Zivilisation, wird es kein Bild geben.¹³⁶ Sie wird in einer unübersichtlichen Wucherung verschwunden sein.

Nancy betonte, dass uns die Fotografien nur berühren, weil es diese Distinktion und mit dieser die Ferne der Dinge gibt. Berührungen brauchen Ferne,

132 Nancy 2006, S. 10.

133 Nancy 2011a, S. 97.

134 Nancy 2011a, S. 98.

135 Vgl. Nancy 2006, S. 135ff, insbesondere S. 151.

136 Vgl. Nancy 2011a, S. 44f.

Fremdheit und Abwesenheit. Die Totenmasken sind wesentlich diese Abwesenheit. Sie sind im Wesentlichen nichts. Die verschwundene Stadt zeigt nicht sich, nur ihre Totenmasken sind zu sehen. Die verschwundene Stadt gibt uns keinen Anblick frei. So wie sie uns ihren Anblick verwehrt, so gibt es auch hinter ihren Masken kein Gesicht der Stadt. Am Grund der Bilder, am Grund der Fotografien liegen in der Ferne die Totenmasken einer gesichtslosen, verschwundenen Stadt. Es ist eine Stadt, die uns nicht nur ihren Anblick verwehrt, sondern auch ihr Gesicht und ihren Blick auf uns aufgegeben hat. Letzten Endes löste sich mit dem Schließen ihrer Augen auch das Schema¹³⁷ der Stadt auf und damit die Idee, die wir von ihr besaßen.

Die Villa ist deshalb eine der Totenmasken der Stadt, da am Grund jeder Maske deren Verschwinden und deren Abwesenheit liegt. Die Masken sind Dinge, die im Wesentlichen verschwundene sind. Es sind grundlose und substanzlose Dinge. Die Dinge sind Abdrücke ihres Verschwindens, das in den Mutationen und Wucherungen einer Technik der labilen und ungeordneten Verknüpfungen aufgeht. Das multiple bzw. plurale Sein, um das es Nancy ging, ist ein Mitsein, das weder von Natur aus gegeben ist, noch von einer souveränen Instanz gegründet wurde. Es ist aber auch kein Sein, das sich selbst erzeugt und aus sich selbst heraus performiert. In diesem Sinne ist das Mitsein kein gegebenes „was ist“, sondern ein Sein, das sich nicht figuriert. Das multiple und plurale Sein ist wesentlich ein Exzess von Nichts, ein Entzug seiner selbst, ein Entzug von Sein: Es ist ein Schaum von Nichts, der zu nichts führt, weder zu einer Gestalt noch wird er etwas anderes, etwas Fruchtbare hervorbringen.¹³⁸ So ist Nancys Mitsein eine Ontologie der mannigfaltigen, ungestalten und proliferierenden Relationen und Beziehungen. In diesem Sinne verstanden, verschwindet die Stadt in ihrer wuchernden Urbanisierung. In der Weltwerdung der Stadt überschreitet sich die Stadt und verschwindet. Die Stadt verschwindet in ihrer Vermehrung, in der Wucherung ihrer selbst, in der Urbanisierung des Urbanen.

Warum sprach Nancy aber von den Totenmasken der Stadt? Nancy ging es keinesfalls darum einen pessimistischen Ton, einen Ton des Verfalls anzuschlagen. Hingegen wollte Nancy das aufgreifen, als was sich die Stadt heute ankündigt und wie sich ihre Zukunft präsentiert: als das Zusammensein und Mitsein einer wuchernden Urbanisierung, die mit einer stetig steigenden Einwohnerzahl

137 Zu Nancys Auseinandersetzung mit dem Schema bei Kant siehe Nancy 2006, S. 135ff.

138 Zum Schaum des Seins vgl. insbesondere Nancy 1995, S. 76f. Zu dieser genusslosen wie fruchtlosen Präsenz des Seins, zu dieser Blüte des Todes vgl. Nancy 1994b, S. 104ff.

den Drang besitzt, permanent alles umzubauen, neu zu verlegen und erneut zu verflechten. „Die Stadt schwärmt aus“,¹³⁹ heißt es bei Nancy.

In dieser Ausdehnung der Stadt, die von Lefèbvre als eine *Revolution der Städte*¹⁴⁰ beschrieben, von Nancy aber als eine Zerstörung der Städte verstanden wurde, verschwindet nicht nur das Nichturbane und das RURALE, sondern auch das, was für uns zu einer Idee der Stadt gehörte: das Bürgertum, die Bildung, das Wohnen und die Sicherheit, aber auch die Höflichkeit und die Gastfreundschaft. In der Überdehnung des Urbanen tritt die Stadt mit ihrer Weltwerdung in ihr Jenseits der Stadt ein. Andernorts hat Nancy darauf hingewiesen, dass das Mitsein und die Technik (im Sinne des heideggerschen Gestells¹⁴¹) wesentlich zusammengehören. Für Nancy bedeutete der Zusammenhang von Mitsein und Technik, dass die Urbanisierung, die die Stadt verschwinden lässt, nicht etwas ist, das der Stadt zustößt, sondern wesentlich zur Technik und Bewegung der Stadt, zu ihrer Strukturierung und ihrer Struktion, gehört. Als „Struktion“¹⁴² bezeichnete Nancy jenes Moment, das weder konstruiert noch destruiert, das weder gründet oder erbaut, noch zerstört oder vernichtet. So heißt es bei Nancy hierzu: „[W]ir leben in der schwindelerregenden Anhäufung von Stücken, Teilen, Zonen, Fragmenten, Parzellen, Teilchen, Elementen, Lineamenten, Keimen, Kernen, Clustern, Punkten, Skansionen, Knoten, Datenbäumen, Projektionen, Proliferationen, Dispersionen, und darin sind wir mehr denn je verflochten, verwebt, absorbiert und überschwemmt von einer außergewöhnlichen instabilen, beweglichen, plastischen und metamorphischen Masse [...]“¹⁴³

An anderer Stelle vermerkte Nancy: „Der gegenwärtige Zustand der Welt ist kein Krieg der Zivilisationen. Sondern ein Bürgerkrieg: der Krieg im Inneren einer Bürgerschaft, einer Zivilität, einer Städterschaft [*citadinité*], die im Begriff sind, sich bis an die Grenzen der Welt auszudehnen und infolgedessen bis ans Äußerste ihrer eigenen Konzepte. Am äußersten Ende zerbricht ein Konzept, zerspringt eine überdehnte Figur, kommt eine Kluft zum Vorschein.“¹⁴⁴

Ist Nancy ein pessimistischer Denker, wenn er wiederholt von der Zerstörung und Vernichtung des Zivilisatorischen spricht? Ist Nancy ein apokalyptischer Denker, wenn er mit dem Ende der bürgerlichen Welt die Öffnung und die Vermehrung der Welten verspricht? Oder ist er ein Philosoph des Weltenwech-

139 Nancy 2011a, S. 86.

140 Lefèbvre 1972.

141 Vgl. Nancy 2012a, S. 153f.

142 Vgl. Nancy 2011b, S. 61.

143 Nancy 2011b, S. 65.

144 Nancy 2007, S. 9.

sels,¹⁴⁵ wie er die Veränderung am Ort der Gemeinschaft selbst bezeichnete? Von welcher „Kluft“, die zum Vorschein kommt, ist bei ihm die Rede? Welcher Abgrund kommt zum Vorschein, wenn die Stadt, und mit ihr ihre Totenmasken zerspringen?

Für Nancy zeichnete sich mit der Weltwerdung und der Globalisierung, mit der Realisierung ihrer Totalität, die Zerstörung eben dieser Totalität ab. Diese Bewegung gehört zur Technik des Weltwerdens. Das Drängen auf und die Schließung zur Einheit erzeugt einen Überschuss und eine Wucherung. Andersorts ist vom Schaum des Seins die Rede, von einem Exzess und Überfluss.¹⁴⁶ Die Kluft, die Nancy ansprach, ist die wuchernde Öffnung, die aufbricht, sobald sich die totalitäre Einheit zu schließen versucht. Die Weltwerdung der Welt ist, so verstanden, die Vermehrung der Welten.¹⁴⁷

Nancy gab nicht an, welche Formen des Politischen sich aus der Zerstörung der Städte und der Wucherung des Urbanen ergeben werden. In seinen Arbeiten zur Demokratie wies er darauf hin, dass es immer schon zwei Erscheinungsformen des Politischen gab.¹⁴⁸ Entweder wurde das Politische als eine symbolische Ordnung dargestellt, die sich auf einen einenden Grund beruft, oder es präsentierte sich als eine grundlose Selbsterfindung. Dabei wurde unter letzterem, dem Ort seines Erscheinens, der Wucherung und Verkettung die Selbsterfindung eines Zusammenseins derer verstanden, die keinen Grund zum Zusammensein haben: ein Mitsein ohne Grund.

In verschiedenen Büchern und Aufsätzen betonte Nancy den Zusammenhang zwischen seinen Überlegungen zur Weltwerdung und Ansätzen dazu im Christentum sowie zwischen jenen zur Vermehrung der Welten im Zuge der Globalisierung und seinem Versuch einer Dekonstruktion des Christentums.¹⁴⁹ In *Dekonstruktion des Christentums* stellte Nancy den Tod Gottes heraus, der nicht nur von Nietzsche verkündet wurde, sondern dem Christentum in seiner Weltwerdung wesentlich innewohnt.¹⁵⁰ Analog zur Dekonstruktion des Christentums hob Nancy in seiner Beschreibung einer Weltwerdung der Städte und des Urba-

145 Vgl. Nancy 2014a, S. 169ff.

146 Vgl. Nancy 2015b, S. 29 und S. 65.

147 Vgl. Nancy 2003, S. 147.

148 Vgl. Nancy 2012b, S. 77. Siehe auch Nancy 2008a, S. 81.

149 Hierzu vgl. Nancy 2012c, insbesondere S. 37 und S. 126f. Vgl. ebenso Nancy 2003, S. 11ff. In dem Buch *Dekonstruktion des Christentums* heißt es: „Die Öffnung der Welt in der Welt ist das Ergebnis einer Entkleidung oder einer Dekonstruktion des Christentums [...]“. Nancy 2008c, S. 136.

150 Vgl. hierzu Nancy 2008c, insbesondere S. 133ff und S. 249f.

nen das Verschwinden derselben und mit ihnen, das Verschwinden des Bürgertums hervor. Mit dem vorausgehenden Bürgerkrieg, der nicht vom Bürgertum zu trennen ist, sind die Menschen auf die Nacktheit ihrer Existenz reduziert, denn: „Nichts wäre so nackt und bloß wie das Politische.“¹⁵¹ Es verhält sich wie mit dem Tod Gottes: Die Menschheit ist in ihrer Existenz, auch durch den Verlust einer Idee der Stadt, auf ihre Nacktheit, auf das Nichts ihrer Existenz, auf ihre Grundlosigkeit zurückgeworfen. Nancy formulierte prägnant: Das Nichts wächst.¹⁵²

Blanchot hat schon frühzeitig auf Nancys Entwürfe zum Mitsein reagiert. Er antwortete mit dem Buch *Die uneingestehbare Gemeinschaft* auf Nancys Publikation *La communauté désœuvrée*. Darin hielt Blanchot fest, dass Nancy zwar die Gemeinschaft weder als ein Objekt, als eine natürlich vorbefindliche und gegebene Tatsache noch als eine souverän frei gewählte Struktur beschrieb, aber das Mitsein als jenen Ort des Zusammenseins begriff, der geheimnislos, nackt und grundlos ist: ein Ort der geheimnislosen Negativität, dem kein Abgrund zugrunde liegt, sondern der vielmehr selbst der Abgrund ist. Ein Ort, der nicht nur auf Nichts gebaut ist, sondern selbst Nichts ist, um weder gebaut zu werden, noch ein Werk zu sein. Oder wie es in Nancys Aufsätzen und Vorträgen zur Stadt heißt: es sind die Todesmasken einer in Zukunft verschwundenen Stadt, mit denen wir es am Ort unseres Zusammenseins zu tun haben.

Nach Nancy behauptet sich die Gemeinschaft als ein „Ort – der Nichtort –, an dem nichts festzuhalten ist, geheimnisvoll darin, kein Geheimnis zu haben“.¹⁵³ Die Gemeinschaft ist kein Werk, sie ist werklos und entwerkt, so Nancy. Dennoch mahnte Blanchot Nancy zur Vorsicht und forderte ihn auf, nicht bei einer Negativität der Gemeinschaft zu verharren, um sie in einer nackten Geheimnislosigkeit darzustellen.¹⁵⁴ Nancy wies hingegen wiederholt darauf hin, dass es die Stärke des Christentums ist, die Erfahrung eines toten Gottes gemacht zu haben,¹⁵⁵ um eben diese nackte Existenz und das Nichts der Existenz zu denken. Die Einwände, die von Seiten Blanchots formuliert wurden, blieben ihm wie er selbst formulierte, weitgehend fremd.¹⁵⁶ In Bezug auf ein „Kommen des Nack-

151 Nancy 1994a, S. 193.

152 Vgl. Nancy 2003, S. 48.

153 Blanchot 2007b, S. 39.

154 Vgl. Nancy 2007, S. 30.

155 Vgl. Nancy 2012c, S. 37ff.

156 Vgl. Nancy 2007, S. 28.

ten“¹⁵⁷ und einer nackten und geheimnislosen Existenz von Mitsein, einer kommenden Wucherung des Urbanen, die letztlich für Nancy einen Weltenwechsel darstellte, betonte er, dass dieses Kommen zum Wesen des Christentums gehört: der Messias ist bereits gekommen und gestorben. Dieses messianische Kommen hat das Christentum schon hinter sich. Das Kommen der offenen, nackten und geheimnislosen Existenz, von der bei Nancy die Rede ist, meint also nicht ein Kommendes, eine kommende Existenz, die einer derzeitigen Existenz folgt oder hinzukommt, sei sie nun messianisch oder messianistisch definiert. Vielmehr ging es Nancy um „ein anderes Kommen, oder ein Jenseits des Kommens im Allgemeinen“.¹⁵⁸

Entgegen jenen, die pessimistisch denken, die im Wuchern der Technik ein Heraufkommen der Verarmung, der Zerstörung und Vernichtung sehen, sah Nancy nicht notwendig eine technologische Verfallsgeschichte. Hingegen sprach er hinsichtlich des Kommenden von einem Verknüpfen, das die Verknüpfungen fortsetzt, ohne ein Ziel und ohne eine Absicht etwas zu ergänzen oder eine Vollständigkeit zu erreichen:¹⁵⁹ „Es kann nicht darum gehen, dem Grenzen zu setzen, was von sich aus keine Grenze kennt. Entweder wird diese Unbegrenztheit selbstzerstörerisch sein – wenn die Konstruktion bis zum Ende geht, um dort zusammenzubrechen –, oder wir finden einen Weg, wie wir über die Struktur und durch sie hindurch *Sinn* dort erkennen, wo es weder Zweck noch Mittel gibt, weder Fügung noch Entfügung, weder Oben noch Unten, weder Ost noch West. Sondern alles zusammen.“¹⁶⁰

157 Vgl. Nancy 2014a, S. 13. In großer Deutlichkeit legte Nancy hier seine Differenzen zu Derridas Diskussion des Messianismus und des Messianischen dar. Hierzu vgl. auch Derrida 2014a, S 17ff.

158 Vgl. Nancy 2014a, S. 13.

159 Zum Rhythmus der Verknüpfung, die stets zu mehr drängt, als bei dem einen zu bleiben, vgl. Nancy 2014c, 16ff.

160 Nancy 2011b, S. 72 (Hervorhebungen im Original).

Jacques Derrida

DASEIN ALS MITSEIN?

Fünf Jahre nach Derridas Tod kam der Literaturwissenschaftler Miller in seinem Buch *For Derrida* darauf zu sprechen, dass dieser in seinen philosophischen Diskussionen nicht nur einen einzigartigen Ansatz bezüglich des Politischen und der Frage nach einer Gemeinschaft formuliert hatte, sondern auch eine viel radikalere Position einnahm als andere ihm nahestehende Philosophen. Während diese am Begriff der Gemeinschaft festhielten, so setzte er bis zu seinem zuletzt gehaltenen Seminar *Das Tier und der Souverän* alles daran, darauf hinzuweisen, dass sich das Mitsein mit all seinen begrifflichen Wendungen (Gemeinschaft, Gesellschaft, Staat, Brüderlichkeit, Freundschaft, *politeia*, Stadt, Politik, Wir usw.) selbst dekonstruiert.¹

In diesem Zusammenhang erinnerte Miller an die Konversationen, die Ferraris in den 1990er Jahren mit Derrida führte. In einem dieser Gespräche wies Derrida darauf hin, dass er keine Bedenken bezüglich dessen habe, was Blanchot als eine uneingestehbare Gemeinschaft und Nancy als eine entwerkte Gemeinschaft bezeichneten. Im Großen und Ganzen gab es seitens Derrida kaum Vorbehalte gegen die Konzepte, die von Blanchot und Nancy vorgelegt wurden und in denen die Gemeinschaft jeweils als eine derer vorgestellt wird, die nichts miteinander gemeinsam haben. Jedoch stellte sich Derrida die entscheidende Frage, warum beide überhaupt noch am Begriff der Gemeinschaft festhielten. Warum sollte das als Gemeinschaft bezeichnet werden, was von ihnen als Gemeinschaft beschrieben wurde? Hat das, was Blanchot und Nancy beschrieben haben, über-

1 Vgl. Miller 2009, S. 104, 120 und 180. Die Texte von Miller *Derrida Enisled* und „*Don't Count Me In*“: *Derrida's Refraining*, auf die hier verwiesen wurde, erschienen bereits im Jahr 2007 in einer jeweils ersten Fassung. Vgl. Miller 2007a und Miller 2007b.

haupt noch etwas mit einer Gemeinschaft, mit dem Begriff der Gemeinschaft zu tun? „Why call it community?“²

Für Derrida war es von Bedeutung darauf hinzuweisen, dass er stets davor zurückschreckte und zögerte, den Begriff bzw. das Wort Gemeinschaft zu verwenden. Die Gemeinschaft war für ihn immer etwas Gemeinsames, etwas Geintes, etwas, das als Eines oder als eine Einheit auftritt. Jedoch scheinen nun diese Gemeinschaft bzw. dieser Kommunismus, um die es Blanchot und Nancy ging, alles andere als eine Einheit zu sein.

In diesem Zusammenhang wies Miller mit Bedacht darauf hin, dass nicht nur Blanchot und Nancy das menschliche Zusammenleben als eine Gemeinschaft beschrieben, in der deren Teilhaber und Teilhaberinnen nichts Gemeinsames miteinander haben, sondern dass die Überlegungen Heideggers, Batailles, Levinas', Lacans, Agambens und Lingis'³ auch in diese Richtung gingen. Derrida sah am Festhalten des Begriffs Gemeinschaft dennoch etwas Bedenkliches, was im Folgenden eingehender diskutiert werden soll.

Warum verwendeten Blanchot und Nancy für das Konzept eines Zusammenseins ohne ein Zusammensein den Begriff Gemeinschaft? Derridas Unbehagen, das sich am Begriff der Gemeinschaft festmachte, mag daher rühren, dass auch Autoren wie Blanchot, Nancy und Agamben der Tradition der Politischen Philosophie in all ihren inhärenten Brüchen näherstanden, als sie es selbst vermuteten.

Um Derridas radikalen und singulären Ansatz zu erläutern, griff Miller zunächst auf Heideggers These zurück, dass sich das menschliche Dasein, die Existenzialität des Menschen, nur als ein Mitsein verstehen lässt. Auch wenn Heidegger der traditionellen Philosophie des Politischen vorwarf, staats- bzw. gesellschaftstheoretisch zu arbeiten, wodurch sie nicht in der Lage sei, die *Politeia* der griechischen Philosophie und damit das menschliche Zusammenleben in dessen Existenzialität zu verstehen, so formulierte er dennoch ein eingängiges und vielfach rezipiertes Konzept der Gemeinschaft, die ursprünglich ist. Grosser sprach sogar davon, dass das Dasein für Heidegger eine „Existenz als Ko-Existenz“⁴ war, auch wenn diese nie die Form oder die Struktur einer Ansammlung oder Zusammenfassung einzelner Individuen mit einer gemeinsamen mentalen, kulturellen, juristischen oder machtpolitischen Ordnung annimmt. Das Dasein galt Heidegger stets als ein ursprüngliches Mitsein. So verstanden, ist der Mensch von Anfang an in seiner Welt mit Anderen zusammen, auch wenn sie

2 Derrida, Ferraris 2002, S. 25.

3 Vgl. Lingis 1994.

4 Grosser 2015, S. 193.

nicht zugegen und abwesend sind. Mit dieser Zuschreibung eines kollektiven bzw. kommunitären Existentials, das Heidegger dem Dasein attestierte, erstellte er ein undifferenziertes Konzept von Gemeinschaft. Darauf wies auch Nancy wiederholt hin.⁵

Im Gegensatz zu vielen theoretischen Positionen, die sich mit der ursprünglichen, kommunitären Existenz des Menschen beschäftigten, sei es Heideggers Mitsein oder andere Ansätze der Politischen Philosophie, ging Derrida nicht von einer Gleichsetzung von Dasein und Mitsein aus. Deren Annahme einer kollektiven Einheit, die durch einen souveränen Akt zustande gekommen sein soll, die sich historisch, kulturell oder mental entwickelt hat und als eine Leistung des Bewusstseins⁶ verstanden wird bzw. sich auf eine sprachliche, biologische oder geistige Gemeinsamkeit bezieht, misstraute er und lehnte diese ab.

Um seine Ablehnung zu formulieren, griff Derrida auf die zwei folgenden Argumente zurück: 1.) Wenn Heidegger das Dasein auch für ununterscheidbar vom Mitsein erklärte und als ein und dasselbe bezeichnete, so musste er dennoch einräumen, dass das Dasein nur allein, quasi individuell sterben kann. Das Dasein kann nicht zusammen mit Anderen oder für Andere sterben. Das Dasein kann dem Anderen das Sterben nicht im Geringsten abnehmen. Heidegger schrieb: „Das Sterben muß jedes Dasein jeweils selbst auf sich nehmen.“⁷ In der Diskussion von Dasein und Mitsein bei Heidegger griff Derrida auf eine Unterscheidung zurück, die Montaigne zwischen dem einsamen Sterben und einem Sterben mit oder für andere traf.⁸ Bezogen auf Heideggers Argumentation, enthält Derridas Einwand eine fundamentale Brisanz, da Heidegger den Sinn des Daseins im Vorlauf zum Tod festmachte: D.h. einerseits argumentierte Heidegger mit einer Gleichsetzung von Dasein und Mitsein, andererseits unterschied er zwischen einem Dasein und dem Mitsein und zwar genau in jenem Moment, in dem es ihm um den Sinn des Daseins und somit um das Sterben des Daseins ging. Derrida wies darauf hin, dass Heidegger in seinen Beschreibungen, in de-

5 Vgl. Nancy 2012a, S. 126f.

6 Gerhardt unternahm in seiner Untersuchung *Öffentlichkeit. Die politische Form des Bewusstseins* den Versuch, den politischen Raum der Öffentlichkeit nicht als einen Ort der Versammlung oder als eine Ansammlung von Individuen zu beschreiben, sondern als eine Leistung des menschlichen Bewusstseins: „Öffentlichkeit ist das Bewusstsein der Politik, und das beruht auf dem individuellen Bewusstsein, mit dem sich jeder auf seine Weise immer schon im öffentlichen Raum bewegt.“ Gerhardt 2012, S. 293.

7 Heidegger 1984, S. 240.

8 Vgl. Derrida 2013, S. 25 und Derrida 2014a, S. 21.

nen er von einer Unterscheidung von Dasein und Mitsein sprach, nie das Problem der Trauer bzw. das des Sterbens mit Anderen oder für Andere ansprach.⁹ 2.) In enger Beziehung zu diesem argumentativen Einwand Derridas steht schon Levinas' frühzeitig erhobener Einspruch gegen Heideggers Prämissen von einer Gleichsetzung des Daseins mit dem Mitsein und seiner Vorstellung von einer ursprünglichen Kollektivität als Mitsein bzw. Mitwelt. Diesen Aspekt griff Derrida wiederholt auf. In seinen Publikationen kam er immer wieder auf die Trauer, auf die Trauer um den Tod des Anderen und auf den absolut Fremden zu sprechen. Zum Existenzial des Mitseins führte hingegen Heidegger in *Sein und Zeit* aus: „Die Anderen besagt nicht soviel wie: der ganze Rest der Übrigen außer mir, aus dem sich das Ich heraushebt, die Anderen sind vielmehr die, von denen man selbst sich zumeist *nicht* unterscheidet, unter denen man auch ist. Dieses Auch-da-sein mit ihnen hat nicht den ontologischen Charakter eines *Mit-Vorhandenseins* innerhalb einer Welt. Das *Mit* ist ein Daseinsmäßiges, das *Auch* meint die Gleichheit des Seins als umsichtig-besorgendes In-der-Welt-sein. *Mit* und *Auch* sind *existenzial* und nicht *kategorial* zu verstehen. Auf dem Grunde dieses *mithaften* In-der-Welt-seins ist die Welt je schon immer die, die ich mit den Anderen teile. Die Welt des Daseins ist *Mitwelt*. Das In-Sein ist *Mitsein* mit Anderen. Das innerweltliche Ansichsein dieser ist *Mitdasein*.“¹⁰

Derrida argumentierte später bezüglich Heideggers Mitsein, dass das Dasein als Mitsein keine Trauer um den Anderen kennt und in diesem Sinne auch keine Fragen zur Ethik, zum Handeln und zur Verantwortung zulässt. Dieser Argumentation nicht unähnlich, hielt Levinas schon im Jahr 1951 in einer für ihn wegweisenden Publikation, die den Titel *Ist die Ontologie fundamental? (L'ontologie est-elle fondamentale?)* trägt, fest: „Die Beziehung zum Anderen ist [...] nicht Ontologie.“¹¹

9 Vgl. Derrida 2014a, S. 21. In seiner Trauerrede, die Derrida anlässlich des Todes von Levinas am 27. Dezember 1995 hielt, kam er auf den Tod des Anderen, den Tod des Freundes und auf eine Ethik zu sprechen, die bei Levinas einer Ontologie und jeder Politik zuvorkommt. In dem Zusammenhang verwies Derrida auf eine Vorlesung, die Levinas in den Jahren 1975 und 1976 hielt und den Titel *Der Tod und die Zeit* trug, in der sich Levinas mit Heideggers Sein zum Tod und einer Verantwortung des Überlebenden beim Tod des Anderen auseinandersetzte. Vgl. Derrida 1999b, S. 12ff und Levinas 2013, S. 22ff.

10 Heidegger 1984, S. 118 (Hervorhebungen im Original).

11 Levinas 1983, S. 113. Vgl. auch Miller 2009, S. 110ff.

In diesem kurzen Text vermerkte Levinas, dass es ein „gewagtes Unterfangen“¹² ist, den scheinbar evidenten und unabweisbaren Umstand in Frage zu stellen, dass alles Seiende, wenn schon nicht kausal, so doch ontologisch miteinander in Beziehung steht. Levinas' radikale Frage begnügt sich bei weitem nicht damit, die Erkenntnisfähigkeit und Erkenntnisleistung eines wahrnehmenden bzw. vernunftbegabten Subjekts zu problematisieren. Levinas' Projekt ist in der Hinsicht radikaler, da er die Beziehung zwischen den seienden Dingen und Menschen in Frage stellte. Er warf die Frage auf, ob es denn überhaupt möglich ist, dass Seiendes ontologisch und existenziell mit anderem Seienden in Beziehung steht und zwar allein schon aufgrund des Daseins.

Der zeitgenössischen Philosophie, insbesondere der heideggerischen Fundamentalontologie hielt Levinas zugute, dass sie nicht mehr der Annahme folgte, dass die Wahrheit des Seins mit einem Bewusstsein von Wirklichkeit oder mit Verfahren der Vernunft zusammenfällt. Fundamentalontologie bedeutet bei Heidegger, dass das Ontologische mit der Faktizität des menschlichen Daseins zusammenfällt und sich nicht an einer Bewegung des Geistes, an dessen Vernunft, misst. Sein als Sein zu verstehen, heißt da zu sein und im Diesseits zu existieren. Levinas resümierte die Errungenschaften der Fundamentalontologie wie folgt: „Der ganze Mensch ist Ontologie. Seine Wissenschaft, sein Gefühlsleben, die Befriedigung seiner Bedürfnisse und seine Arbeit, sein gesellschaftliches Leben und sein Tod sind Artikulationen des Seinsverständnisses oder der Wahrheit. [...] Unsere gesamte Zivilisation fließt aus diesem Seinsverständnis, sei es auch in der Weise des Seinsvergessen. Die Wahrheit ist nicht, weil es den Menschen gibt. Es gibt die Menschheit, weil das Sein überhaupt von seiner *Erschlossenheit* untrennbar ist, weil es Wahrheit gibt, oder weil, wenn man so will, Sein einsichtig ist.“¹³

In diesem Sinne muss sich das Denken nicht mehr als eine hellsichtige und vernünftige Einsicht erweisen, vielmehr geht das Denken über jede Intentionalität und jede Form der Erkenntnis hinaus. Levinas formulierte: „Denken heißt nicht mehr betrachten, sondern sich engagieren, inbegriffen sein in dem, was man denkt, Mittäter sein. Das Denken ist das dramatische Ereignis des In-der-Welt-Seins.“¹⁴

So versteht sich das Denken in der Fundamentalontologie nicht als Aufklärung und Aufhellung, wobei alles Unverständliche und jedes Nichtverstehen als ein defizitärer Modus des Verstehens zu werten wäre. Vielmehr erweist sich das

12 Levinas 1983, S. 103.

13 Levinas 1983, S. 105 (Hervorhebungen im Original).

14 Levinas 1983, S. 106.

Denken bei Heidegger als ein Seinsverständnis, das auf keiner Verstehbarkeit beruht. Für ihn beruht das Verstehen des Daseins auf dessen Ereignis, auf dessen Seinsakt, auf der Tatsache, das Sein ist. In dieser Erschlossenheit und Entschiedenheit des Seins gehören alle Beziehungen ins Sein, auch die Beziehungen zu den Dingen und anderen Seienden, die auch mit da sind. In diesem Sinne ist das Dasein Beziehung, d.h. Mitsein.

Mithin ist bei Heidegger die Beziehung zum Anderen im Sein – im Ontologischen – so begründet, dass es weder eine Handlung noch eine Geste geben muss, um mit den Anderen in Beziehung zu kommen. Heideggers Mitsein ist nicht ethisch. Das Mitsein ist nichts anderes als Beziehung. Die Beziehung von Sein zu Sein vollzieht sich nach Heidegger weder durch ein Entdecken, eine Begegnung, eine Anrede, ein Begreifen oder Ergreifen, noch durch irgendeine andere Handlung, wie zum Beispiel durch einen friedfertigen oder gewalttätigen Akt. Das Dasein, das wesenhaft als ein Mitsein zu verstehen ist, wird nicht durch ein Verfahren der Erkenntnis bestimmt, um als ein Subjekt anderen Subjekten in der Welt gegenüberzustehen. Vielmehr sind die Anderen stets mit dem Dasein da und lassen sich nicht von einem Subjekt als andere Subjekte oder Objekte bestimmen. Heidegger schrieb: „[...] die Anderen sind vielmehr die, von denen man selbst sich zumeist *nicht* unterscheidet, unter denen man auch ist.“¹⁵

Das Dasein ist bei Heidegger als ein Mitsein „wesenhaft unwillen Anderer“¹⁶ da. Als dieses Mitsein geht es dem Dasein um sich selbst. Es ist entschieden und entschlossen da in seiner Existenz: Es ist da, um da zu sein. Das Mitsein kann sein und lässt sich sein. In diesem Sinne verstanden, ist das Mitsein ein Seinlassen. Jahre später sprach Heidegger von einer Gelassenheit des Seins.¹⁷ In der Entschlossenheit des Daseins, in der es dem Dasein um sich selbst und damit auch immer um die Anderen geht, liegt das Verstehen des Mitdaseins. Levinas präziserte und führte aus, dass sich bei Heidegger die Beziehungswelt des Miteinanderseins unabhängig von Formen, Mitteln und Techniken der Wahrnehmung, zu der auch das Entdecken und Begreifen gehören, herstellt. Jedoch warf Levinas die Frage auf, ob unsere Beziehung zu Anderen und mit Anderen ein Seinlassen sein kann.¹⁸ Kann die Beziehung zu Anderen auf ein ontologisches Verstehen, auf ein Seinsverstehen, reduziert werden, das ohne Rede, ohne Anrede, ohne Gruß, ohne Adressierung auskommt? In diesem Zusammenhang stellte er sich die Frage „Ist derjenige, zu dem man spricht, schon im vorhinein verstan-

15 Heidegger 1984, S. 118 (Hervorhebungen im Original).

16 Heidegger 1984, S. 123.

17 Vgl. Heidegger 1985b.

18 Vgl. Levinas 1983, S. 110.

den in seinem Sein?“ und beantwortete sie mit den Worten: „Durchaus nicht. Der Andere ist nicht zunächst Gegenstand des Verstehens und danach Gesprächspartner. Beide Beziehungen fallen zusammen. Anders gesagt: Vom Verstehen des Anderen ist seine Anrufung untrennbar.“¹⁹

Worauf Levinas mit seinem Einspruch aufmerksam machen wollte, waren zumindest zwei Momente: 1.) „Die Sprache zeichnet eine ursprüngliche Beziehung vor“,²⁰ eine Beziehung zwischen Menschen, zu den Anderen, zum absolut Fremden, zu Gott und zum Tod. Levinas hat wiederholt darauf hingewiesen, dass er zwischen dem Gesagten und dem Sagen der Sprache unterschied. Wenn es nun um die Beziehung geht, die die Sprache vorzeichnet, dann geht es dabei um das Sagen der Sprache, das hierbei die Linien der Beziehung zieht. Diese Beziehung wird durch die Sprache mittels eines Rufes, einer Anrufung vorgezeichnet, die beide stets schon ein Antworten sind. Jeder Ausdruck der Sprache – ob als Information, als Argument, als Behauptung oder als Aussagesatz – ergeht mit einem Gruß, mit einem Anruf und einem Aufruf; und jeder Ausdruck der Sprache gehorcht unvermeidbar einem Modus des Antwortens und der Verantwortung. In einem Gespräch betonte Levinas: „Tatsächlich habe ich innerhalb des Gespräches immer das *Sagen* und das *Gesagte* unterschieden. Daß das *Sagen* ein *Gesagtes* enthalten muß, ist eine Notwendigkeit der gleichen Ordnung wie die, welche einer Gesellschaft Gesetze, Institutionen und gesellschaftliche Beziehungen auferlegt. Aber das *Sagen* bezeichnet die Tatsache, daß ich dem Antlitz gegenüber nicht einfach dabei verbleibe, es zu betrachten, sondern ihm antworte. Das Sagen ist eine Art, den *Anderen* zu grüßen, aber ihn zu grüßen meint bereits, ihm zu antworten.“²¹ 2.) Wenn Sprache Beziehung vorzeichnet, so spielt sich das Ereignis der Sprache nicht auf der Ebene des Verstehens ab.²² Der Ausdruck der Sprache lässt sich nicht auf ein Verstehen zurückführen. Das Sprechen der Sprache lässt sich weder darauf reduzieren, einen Gedanken zu kommunizieren, der von dem Seienden ausgesprochen wird und von den anderen Seienden verstanden wird, noch zirkuliert die Sprache in einem ihr vorausgesetzten Seinsverstehen, in dem alles Seiende in einer gemeinsamen Welt miteinander verwoben ist. Das, was an der Sprache nicht auf etwas Informierendes reduziert werden kann, lässt die Sprache nicht informieren. Sie ist weder ein Instrument, das von den Subjekten in einer gemeinsamen Welt mit Objekten benutzt wird, noch gibt sie den Sprechenden und Hörenden eine gemeinsame Welt zu verstehen, in

19 Levinas 1983, S. 110f.

20 Levinas 1983, S. 111.

21 Levinas 1986, S. 67 (Hervorhebungen im Original).

22 Vgl. Levinas 1983, S. 111.

der die verschiedenen Individuen und Gegenstände miteinander vernetzt sind. Das Sprechen einer Sprache garantiert weder eine gemeinsame Welt, noch garantiert das Sprechen eine Übersetzbarkeit zwischen den Sprachen oder innerhalb einer Sprache.²³ Weder vermittelt bzw. übermittelt Sprache, indem sie verständlich spricht, noch sagt oder verheißt sie uns eine Welt. Die Sprache gibt in einer Stummheit des Aufrufs nichts zu verstehen. Sprache ist nach Levinas keine Sage, die ein Seinsverstehen ermöglicht, wie Heidegger es vermutete. Der Ruf im Sprechen der Sprache gibt nichts an, spricht nicht, und dennoch zeigt sich nach Levinas ein Verlangen. Das, was sich mit der Sprache abzeichnet, ist eine Beziehung, eine unverständene, diachrone Beziehung des Antwortens und der Verantwortung. Levinas vermerkte hierzu: „Schon vor aller verstehenden Teilnahme an einem gemeinsamen Inhalt besteht der Ausdruck darin, die Gemeinsamkeit herzustellen, und zwar durch eine Beziehung, die auf das Verstehen nicht zurückgeführt werden kann.“²⁴

Trotz seiner vehement vorgebrachten Ablehnung des Mitseins, das von Heidegger als das ursprüngliche Seinlassen eines sich verstehenden Miteinanderseins formuliert wurde, hielt Levinas an Begriffen wie „Gemeinschaft“²⁵ und „Gemeinsamkeit“ (*communauté* bzw. *socialité*) fest. Er legte jedoch Wert darauf, dass diese Gemeinschaft keine Voraussetzung für Sprache ist. Nach Levinas basiert Sprache auf keinem Grundverständnis, auf keiner Art von vorausgesetzter oder gegebener Gemeinschaft. Sprache ist vielmehr auf nichts begründet, was ihr vorausgesetzt und miteinander geteilt werden kann. Der Sprache ist weder eine Gemeinschaft noch eine Welt mit Sprechenden und Bezeichneten gegeben. Ihr ist nichts gegeben, das mit ihr zu teilen oder mitzuteilen wäre. Sie

23 In einer *Notiz zum Grus* bei Celan notierte Hamacher: „Die Sprache spricht nicht uns und wir sprechen nicht die Sprache, sondern wir sprechen *aus* der Sprache und ihren Mutationen und sprechen uns aus ihr *heraus* [...]: wir sprechen aus dem Aus der Sprache, ihrem unzugänglichsten Innern. Jedes Wort bleibt ein Rebus, in dem andere und wieder andere und auch keine Wörter sedimentiert sind, es kommt darauf an, diese Rebus immer aufs Neue einer anderen Bewegung auszusetzen.“ Hamacher 2003, S. 113 (Hervorhebungen im Original).

Mit Hinweis auf Celans fünftes Segment der *Stimmen* seines Gedichtbands *Sprachgitter*, kam Hamacher in seiner Untersuchung auf die Worte Grus und Gruß zu sprechen. Der Grus/s ist die Sprache der Mutation, mit der die Sprache die Sprechenden und ihre Stimmen in einer unabsehbaren Bewegung in Schutt und Ruß verwandelt, in ein Miteinander, das ohne Mit, ohne sich und ohne Anderes ist.

24 Levinas 1983, S. 113.

25 Levinas 1983, S. 113.

erst ist es, die eine Gemeinschaft vorzeichnet, die zu kommen wäre. Bei Levinas heißt es: „Die Beziehung zum Anderen ist also nicht Ontologie. Dieses Band mit dem Anderen, das sich nicht auf seine Vorstellung, sondern auf seine Anrufung zurückführt, wobei der Anrufung kein Verstehen vorausgeht, nennen wir *Religion*. Das Wesen der Rede ist Gebet.“²⁶

Auch gegen diese Gemeinschaft innerhalb der Grenzen der Religion und der Ethik formulierte Derrida seine Vorbehalte: schon frühzeitig in dem Aufsatz *Gewalt und Metaphysik*,²⁷ später in der Schrift *Eben in diesem Moment in diesem Werk findest du mich*.²⁸ Auch wenn es nicht um eine natürlich gegebene, um eine staatsrechtlich hergestellte oder um eine ontologisch verstandene Gemeinschaft geht, so stellen sich dennoch in einer Gemeinschaft – die sich in einem ethischen Akt generiert, mit einem Gruß, mit einem Ruf, in einem Gebet – die Fragen nach der Gewalt, dem Geschlecht, der Gerechtigkeit und der Fremdheit. Derrida hat in seiner Levinas-Lektüre wiederholt die Probleme angesprochen, die er mit dem Antlitz, mit einer religiösen Bindung und einer Ansprache hat, auch wenn diese Ansprache als ein Gebet, als eine Bitte oder als ein Gruß erfolgt.

Folgende Fragen sind in Folge dieser Diskussion für das Dasein unerlässlich: Woher soll ich es wissen, dass ich es bin, dem der Gruß gilt? Warum sollte ich überhaupt antworten? Beziehungsweise antworte ich womöglich, obwohl ich nicht gerufen wurde? Wiederum: Kann ich mir sicher sein, dass ich nach jemandem rufe, sobald ich rufe? Woher weiß ich, dass mein Ruf den Anderen oder die Andere erreichen wird, sobald ich antworte? Gibt es innerhalb der Sprache keinen Versprecher, keinen *lapsus lingua*? Kommt die Sprache des Anderen oder der Anderen in gewisser Weise immer bei mir an, so dass ich stets antworte, sobald ich grüße? Oder gibt es auch innerhalb der Sprache Fehlleistungen, Versprecher, Umleitungen, falsche Absender, fehlerhafte Adressierungen, unerlaubte Mitschriften, missbräuchlich Frankiertes und Fälschungen?²⁹ Kann ich mir sicher sein, dass ich gerufen wurde, um zu antworten?

Die Sprache ist vom Phänomen des *lapsus lingua* durchsetzt.³⁰ Die Sprache ist nichts anderes als dieser *lapsus lingua*. Wenn dem so ist, dann ist das Mitsein, das durch die Sprache bzw. den *lapsus lingua* vorgezeichnet wird, eine Beziehung, die auf Missverständnissen beruht und nichts weiter ist als eine Übertrei-

26 Levinas 1983, S. 113 (Hervorhebungen im Original).

27 Vgl. Derrida 1976, S. 121ff, insbesondere S. 139.

28 Derrida 1990b.

29 Zur Frage der Schickung, der Sendung und den diversen Fehlleistungen vgl. Derrida 1983.

30 Für diesen wichtigen Hinweis danke ich Juergen Brenner.

bung, eine fehlerhafte Verkettung, eine Fälschung, eine Fehlleistung. In der achten Sitzung des zweiten Teils seines letzten Seminars *Das Tier und der Souverän* griff Derrida die Frage nach der Bitte, der Anrufung und dem Gebet wieder auf: „Was heißt bitten/beten [prier]? Wie bitten/beten? Wie nicht bitten/beten?“³¹

Wer ist der Andere, der mich rief? Wer ist diese Fremde? Kommt der Ruf, kommt diese Bitte an? Kann der Gruß grüßen? Kann mein Gebet sich an jemanden richten? Wessen Antlitz und wessen Bitte berühren mich in der Weise, dass sie für mich bestimmend sind? Ist jede Berührung ein Stoß, der mich in eine bestimmte Richtung treibt? Wenn dies der Fall sein sollte, warum folgt aus dem Stoß ausgerechnet eine Art *Retoure*, eine Remission oder Rückgabe, die jede Berührung zum Absender oder zur Absenderin zurückführt, um zu grüßen? Warum sollte ich mich auf einen Ruf hin umdrehen und antworten?³² Gibt es eine Pflicht oder einen Befehl zur Verantwortung? Und wenn es diese Verpflichtung zur Verantwortung gäbe, wäre diese Verantwortung überhaupt noch eine Verantwortung, wenn diese befohlen wäre? Oder gibt es am Hereinbrechen des Anderen – ob als Berührung oder Schlag, ob als Ruf oder Anruf –, ein Hereinbrechen, das nicht zurückkehren kann, das nicht zu beantworten ist, worauf wir nicht verantwortlich und angemessen reagieren können?³³

Derrida hat mehr als einmal mit Nachdruck darauf hingewiesen, zu welchen Problemen die Politik einer ethischen Gemeinschaft führen kann, die Levinas in seiner Ethik von Antlitz, Gebet, Gruß und Ruf beschrieb. Mit seinem Entwurf einer ethischen Gemeinschaft setzte sich Levinas über die Politik der Nationalstaaten hinweg, um damit den Begriff der Gemeinschaft zu entpolitisieren. Er überführte seinen Begriff der Gemeinschaft in eine Sozialität der Rufenden und Angesprochenen, in eine Gemeinschaft von Brüdern mit Antlitz, was, innerhalb seiner Ethik zu einer Politik von Ein- und Ausschlüssen führte, auch wenn er stets zu verstehen gab, dass die Ebenen der Ethik und des Politischen auseinanderzuhalten sind. In dem Buch *Das Tier, das ich also bin* notierte Derrida: „Ich habe anderorts darauf insistiert [mit „anderorts“ meint Derrida das

31 Derrida 2017, S. 273. Vgl. Miller 2009, S. 112f.

32 Benjamin schilderte in dem Band *Berliner Kindheit um Neunzehnhundert* die Eindringlichkeit und die Gewalt, die eine rufende und anrufende Stimme hat. In seiner Schilderung geht es um einen Telefonanruf, der mit dem „Läuten die Schrecken der Berliner Wohnung nur steigerte“ und nach der Annahme des Anrufs den Hörer „gnadenlos der Stimme“ des Anrufers auslieferte. Benjamin betonte: „Nichts war, was die unheimliche Gewalt, mit der sie auf mich eindrang, milderte.“ Benjamin 1980, S. 243.

33 Vgl. Derrida 2007, S. 362.

9. Kapitel „*In menschlicher Sprache: Die Brüderlichkeit*“ in seinem Buch *Politik der Freundschaft*³⁴; Anm.d.V.], was mit diesem Wert der Brüderlichkeit alles auf dem Spiel steht, einem Wert, der zentral und bestimmend ist für die lévinassche Interpretation eines Antlitzes, das zunächst das meines Bruders und meines Nächsten ist (so fern oder fremd er auch sein mag). Das wird hier deutlicher denn je. Es geht darum, das Tier aus der Ethik auszuschalten.“³⁵

Ausgehend von diesen Überlegungen muss allerdings gesagt werden, dass nicht allein die im Zitat erwähnten Tiere durch eine Politik der Freundschaft und/oder Brüderlichkeit ausgegrenzt werden. Levinas hat in seinen entsprechenden Überlegungen die Vielfalt der Daseins- und Lebensformen unberücksichtigt gelassen. Derrida wies in diesem Zusammenhang darauf hin, dass diese Logik und Ethik der Brüderlichkeit eine prekäre Positionierung von Frauen und eine Abwertung von Weiblichkeit mit sich bringt. Wer auch immer dem Ruf des Antlitzes gehorcht und wer nicht, die Logik und Politik einer Gemeinschaft scheidet stets zwischen den ihr Zugehörigen und den Fremden, zwischen denjenigen, die dazugehören und auf die zu hören ist, und jenen, die nicht zu vernehmen und keineswegs hörbar sind, jenen also, die bestenfalls einen Antrag auf Anhörung und gegebenenfalls einen Antrag auf Asyl stellen können. Levinas hat dieser Politik (z.B. der Nationalstaaten) in einer seiner Talmud-Lesungen³⁶ die Asylstädte einer ethischen Gemeinschaft gegenübergestellt. Aber dennoch: Es stellt sich hinsichtlich einer ethischen Gemeinschaft der Asylstädte nicht nur die Frage, was mit den Verfolgten und Feinden nationalstaatlicher Politik geschieht, sondern auch wie sie mit den eigenen Feinden zu verfahren hat, die in einer nationalstaatlichen Gemeinschaft stets die Verfolgten sind. Da Levinas diese Form der Auseinandersetzung unberücksichtigt ließ, ergeben sich folgende kritische Fragen, die Brüche in seinem Denken sichtbar machen: Kann auch der Feind und die Feindin sein bzw. ihr Antlitz auf mich richten? Kann ich den Feind vernehmen, kann die Feindin ihr Wort an mich richten, sodass sie mir so nah sind wie sonst nur Familienangehörige und Nachbarn? Besitzen der Feind bzw. die Feindin überhaupt ein Antlitz, das sie mir zuwenden können? Was ist aber zu hören, wenn der Ruf wesentlich eine Fehlleistung ist? Wessen Ruf ist dann noch zu vernehmen?

Nach den Massakern in Sabra und Schatila, die zwischen dem 16. und 18. September an palästinensischen Flüchtlingen verübt wurden, gaben Levinas und Finkelkraut am 28. September 1982 dem französischen Radiosender RCJ

34 Derrida 2000a, S. 304ff.

35 Derrida 2010, S. 158.

36 Vgl. Levinas 1996, S. 51ff.

(*La Radio de la Communauté Juive*) ein Interview, das der Journalist Malka mit ihnen führte. Insbesondere im Zusammenhang mit den Massakern stellte Malka dem Philosophen Levinas, der die Begegnung mit dem Anderen ins Zentrum seines Denkens rückte, die Frage, ob nicht für die Israelis allen voran die Palästinenser die „Anderen“ sind. Levinas erwiderte dazu: „My definition of the other is completely different. The other is the neighbour, who is not necessarily kin, but who can be. And in that sense, if you're for the other, you're for the neighbour. But if your neighbour attacks another neighbour or treats him unjustly, what can you do? Then alterity takes on another character, in alterity we can find an enemy, or at least then we are faced with the problem of knowing who is right and who is wrong, who is just and who is unjust. There are people who are wrong.“³⁷

In ihrem Buch *Am Scheideweg* hob Butler hervor, dass Levinas in jenem Moment seine Philosophie der Gastfreundschaft, der Passivität, des Antlitzes und die Frage der Verantwortung beiseiteschob, als er die Andersheit als Feind bestimmte und zwischen den Nachbarn und den Feinden unterschied: „Natürlich war er [Levinas; Anm.d.V.] derjenige, der in einem Interview sagte, der Palästinenser besitze kein Antlitz, und er wollte eine ethische Verpflichtung nur gegenüber denjenigen sehen, die seinen eigenen Vorstellungen jüdisch-christlicher und klassisch griechischer Herkunft entsprechen.“³⁸

In ihrem Urteil bezog sich Butler nicht allein auf das Interview, das Malka mit Levinas und Finkielkraut führte, sondern auch auf den Beitrag *Das jüdische Leben heute*, den Levinas in dem Buch *Schwierige Freiheit* publizierte. Dort schrieb Levinas: „Bedroht der Aufstieg der zahllosen Massen unterentwickelter asiatischer Völker nicht diese wiedergefundene Authentizität? Es betreten Völker und Zivilisationen die Weltbühne, die sich nicht mehr auf unsere Heilige Geschichte beziehen und denen Abraham, Isaak und Jakob nichts mehr bedeuten.“³⁹

Zumindest zwischen zwei Vorwürfen kann unterschieden werden, die Butler in ihrer vehementen Kritik an Levinas vorbrachte. Einerseits hob sie das Privileg hervor, das Levinas „sowohl Israel wie auch Europa in Bezug auf die ethische Forderung der Gerechtigkeit und des Friedens in der Welt“⁴⁰ zuschrieb.

37 Levinas 1989, S. 294.

38 Butler 2013a, S. 35, vgl. auch S. 265. Für den Hinweis auf Butlers Anmerkungen danke ich Gabriel Ramin Schor.

39 Levinas 1992a, S. 123. Die hier erwähnte Authentizität des jüdischen Denkens bezog Levinas auf den Staat Israel, als einen Ort, wo der „Mensch sich opfert“ und „nach seiner Authentizität sucht“. Levinas 1992a, S. 122.

40 Delhom 2016, S. 90.

Nach Levinas gibt es in Israel wie in Europa den engen Bezug zur Heiligen Geschichte, wodurch das Gebot „Du sollst nicht töten“ in explizierter Weise vernehmbar ist, das Israel wie dem gesamten Europa einen privilegierten Rang unter den Völkern und Nationen sicherstellt. Andererseits warf Butler Levinas vor, dass für ihn die Palästinenser kein Antlitz hätten und gesichtslos wären. Demzufolge warf sie ihm Rassismus und Unterstützung der militärischen Politik Israels gegen die Palästinenser vor.⁴¹

Während Butler die Beziehung zum Antlitz des Anderen und das Gebot zum Gewalt- und Tötungsverzicht konsequent auf allen Ebenen der Ethik und der Politik bestehen lässt und die Aufforderung zur Gewaltlosigkeit auch in den Bereichen des Politischen verortet, so hält Levinas die Trennung zwischen der Ethik und der Politik aufrecht. Für Levinas kann die Andersheit den Charakter eines Feindes annehmen und die Menschen zu einer Entscheidung gegen die Andersheit und zu einer Verteidigung des Nächsten zwingen: eine Entscheidung, die zwischen dem Recht des einen und dem Unrecht des anderen unterscheidet. In Anknüpfung an Butlers kritische Anmerkungen zu Levinas' Interview und mit

41 Zu Butlers Vorwurf gegenüber Levinas, in dem es heißt, dass dieser sich eines Rassismus bediente und behauptete, die Palästinenser seien gesichtslos vgl. Delhom 2016, S. 90ff, Chaouat 2013 und Butler 2013b. Ich möchte betonen, dass es mir hier nicht darum geht, ob Butler mit ihren Vorwürfen gegen Levinas Recht hat oder nicht. Ich möchte hier jedoch festhalten, dass in Levinas' Philosophie der Ethik die Andersheit sehr wohl als Feind oder Feindin erscheinen kann, dem oder der nicht zu vergeben ist. Butler schrieb in einer Antwort an Chaouat: „So the Palestinians are not by nature ‚faceless‘ but only become so, I would argue, under those conditions of enmity stipulated by Levinas. This provisional facelessness of the enemy would apply to any enemy that conformed to the conditions laid out by Levinas, surely not just the Palestinian people or its leadership. Of course, this view begs the important question of what ethical responsibilities any of us bear toward the enemy, and whether we need to preserve the paradoxical idea of ‚the face of the enemy‘ to more fully address this obligation. [...] Although I remain indebted to Levinas' ethical philosophy for much of my own thinking on the obligations of proximity, I do not agree with all of his political conclusions. In fact, I tend to extend his notion of the ‚face‘ further into the domain of politics, and so do not draw the line between the ethical and the political in the same way that he sometimes does. In my readings, I seek to strengthen the ethical injunction signified by ‚the face‘ – the one that belongs to the interdiction against violence – into the political sphere in order to understand better the potential of a politics of non-violence – even in, or especially in, the midst of enmity.“ Butler 2013b, o.S.

Blick auf seine Bemerkung über die sogenannten „unterentwickelte[n] asiatische[n] Völker“, lässt sich Derridas Vorbehalt gegenüber dem Antlitz bei Levinas bekräftigen: Levinas interpretierte das Antlitz des Anderen dahingehend, dass weder ein Tier, noch der Feind oder die Feindin ein Antlitz haben. Für ihn besaß das Antlitz ein menschliches und brüderliches. Butlers Analysen legen nahe, dass Levinas das Antlitz des Anderen nur in seiner jüdisch-christlichen bzw. klassisch griechischen Herkunft interpretierte und als den Nächsten und Nachbarn bestimmte.

Einige Jahre nach Levinas' Tod gab Derrida in einer Lesung bekannt, dass er ihm in Bezug auf dieses Thema einmal in einem Gespräch Folgendes antwortete: „[...] jeder andere ist ganz anders [...]“.⁴² Denn es könnte sich erweisen, dass man im Falle eines radikalen Bruchs mit einem Dogmatismus des Ortes oder den nationalen Bindungen der Hybris einer universellen Verantwortung gehorcht.⁴³

Da die Sprache für Levinas das Medium der Verantwortung und damit das der Ethik der Gemeinschaft ist, muss noch einmal gefragt werden: Was bedeutet es, dass die Sprache als Gebet, Bitte und Gruß die Beziehungen zwischen den Menschen vorzeichnet? Die Sprache als Gebet ist jene Sprache, die noch nicht vernommen werden kann, sobald sie spricht, da ihr keine Verstehbarkeit zugrunde liegt, weder in kommunikativer noch in ontologischer Hinsicht. Sprache ist in diesem Sinne an ihrem Beginn stets erst dabei Sprache zu werden und ist jenes Mittel, das die Gemeinschaft vorzeichnet und erst im Gebrauch aufruft. Der Sprache ist keine Gemeinschaft vorgegeben, an die sie sich richten kann, um verstanden zu werden.

Wenn Sprache spricht, so Levinas, kommt erst die Sprache zur Sprache und gibt noch nichts bekannt. Sofern die Sprache Beziehungen und Gemeinsamkeiten vorzeichnet, ist sie aber dennoch unhörbar und für niemanden zu verstehen. Da ihr keinerlei Verstehbarkeit vorausgeht oder innewohnt, und erst die Sprache diese Gemeinsamkeit ermöglichen kann, bleibt sie unvernnehmbar.

Der Gruß grüßt, das Gebet erbittet, der Ruf ruft, da niemand da ist, der hören kann. Beten ist nur möglich, wenn es kein Wesen gibt, das das Gebet vernennen kann.⁴⁴ Der Ruf ruft, obwohl er nicht gehört und vernommen wird. Auch wenn es keine Sprache gibt, die nicht zunächst Ruf, Gruß, Gebet oder Ansprache ist, so ist da noch nichts, was hört. In der literaturwissenschaftlichen Untersuchung *Bogengebete*, die sich zwar nicht mit der Sprache als Gebet bei Le-

42 Derrida 2006a, S. 25.

43 Vgl. Derrida 2017, S. 144.

44 Vgl. Hamacher 2010, S. 106.

vinas beschäftigt, jedoch mit einer Sprache, die von Kafka, Benjamin und Celan als Gebet und Ansprache beschrieben wird, gibt Hamacher zu verstehen: „Daß es keine Sprache gibt, die nicht zunächst Ansprache ist; daß es keine Ansprache gibt, die unmittelbar Gehör fände, und kein Gehör, das nicht zunächst taub wäre, macht die Ansprache zu einem uneinholbaren, aber uneinholbaren, weil unhörbaren, unhörbaren, weil stummen Versprechen der Sprache. Da noch nicht gehört wird, wenn erst gesagt werden muß ‚Hört‘ [...], da also alle Sprache zunächst und wesentlich Ansprache, und zwar Ansprache an bloße virtuell aufmerksame, wirklich aber unaufmerksame Andere ist, so ist keine schon gehört, jede noch stumm und keine eine Sprache.“⁴⁵

DIE POLITIK DER ENTPOLITISIERUNG

Im letzten Seminar *Das Tier und der Souverän*, das Derrida vor seinem Tode während der Jahre 2001 bis 2003 an der *École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS)* in Paris abhielt, machte er in der dritten Sitzung den Versuch, die Vorgangsweise bei einer Dekonstruktion der Staatssouveränität in knappen Worten zu beschreiben. Dabei hob Derrida zwei wesentliche Motive seiner Herangehensweise hervor: 1.) Das Anliegen, mit der Dekonstruktion der Souveränität noch einmal auf das zurückzukommen, was Schmitt zur Entpolitisierung des Politischen im sechsten Kapitel seines Buches *Der Begriff des Politischen* beschrieb. 2.) Den Versuch, eine „langsame und differenzierte Dekonstruktion“⁴⁶ zu betreiben, die sich zwar der Logik des klassischen Begriffs der nationalstaatlichen Souveränität zuwendet, ohne jedoch dabei den Begriff des Politischen einer Entpolitisierung auszusetzen.

Um es zu präzisieren: Derrida ging es nicht darum, die Dekonstruktion als eine Fiktion oder als die Utopie einer entrückten und visionären Entpolitisierung zu begreifen. Er hegte auch nicht die Absicht, die Dekonstruktion als eine Methode oder Technik bzw. als eine Praxis oder Handlungsanweisung auszugeben, mit der ein sozialer und gemeinschaftlicher, aber dennoch entpolitisierter und apolitischer Raum erkämpft, hergestellt oder erschaffen werden kann. Vielmehr ging es Derrida, wie er formulierte, um eine andere Politisierung, um eine Re-Politisierung, um einen gänzlich anderen Begriff des Politischen, und er schrieb

45 Hamacher 1998, S. 12.

46 Derrida 2015, S. 119. Für die weitere Argumentation vgl. Derrida 2015, S. 118ff.

hierzu: „Dass das mehr als schwierig ist, das ist nur allzu klar, eben deshalb arbeiten wir, wir arbeiten daran und wir lassen uns davon bearbeiten.“⁴⁷

Abgesehen von der Frage, „Was kann eine andere Politik sein?“, ist das Problem das folgende: Wie verhält sich Derridas Warnung, die Dekonstruktion nicht ins Gleis einer Entpolitisierung laufen zu lassen, zu Millers Feststellung, dass Derrida bezüglich der Frage nach dem Politischen – aber auch bezüglich der Gemeinschaft und des Mitseins – einen radikalen Ansatz verfolgte, da er das Dasein niemals als ein Mitsein bestimmte?

Unumgänglich scheint es also, auf das zurückzukommen, was als eine Entpolitisierung des Politischen bezeichnet werden kann. Es ist auch von einer Krise des Politischen die Rede, sofern damit das grundlegende Problem gemeint ist, dass das Politische nicht mehr ohne weiteres mit einer kollektiven bzw. gemeinschaftlichen Existenz identifiziert werden kann. Hierzu gehört nicht nur die Diagnose, dass die Politische Philosophie, sondern auch das politische Denken, die politischen Institutionen und Gebilde am Ende sind. Als Referenzen dafür lassen sich Persönlichkeiten wie Marx, Schmitt, Heidegger, Laslett, Dahl und Strauss anführen.⁴⁸ In diesem Zusammenhang ist Heideggers Analyse vom Entzug des Mitseins ein Symptom, ein Beispiel aber auch ein Ereignis der Entpolitisierung des Politischen mit fatalen akademischen, philosophischen, existenziellen und individuellen Konsequenzen. Im Weiteren sei hier ebenfalls jener Einwand gegen die Entpolitisierung des Politischen erwähnt, mit dem Schmitt gegen die Ideen eines Weltstaats und eines Weltfriedens polemisierte.

Im Inhaltsverzeichnis seines Buches *Der Begriff des Politischen* benannte Schmitt das sechste Kapitel in Form der These: „Die Welt ist keine politische Einheit sondern ein politisches Pluriversum“.⁴⁹ Dieses Kapitel ließ er mit folgenden Worten beginnen: „Aus dem Begriffsmerkmal des Politischen folgt der Pluralismus der Staatenwelt. Die politische Einheit setzt die reale Möglichkeit des Feindes und damit eine andere, koexistierende, politische Einheit voraus. Es gibt deshalb auf der Erde, solange es überhaupt einen Staat gibt, immer mehrere Staaten und [es; Anm.d.V.] kann keinen die ganze Erde und ganze Menschheit umfassenden *Weltstaat* geben.“⁵⁰

Die Polemik, die Schmitt in Auseinandersetzung mit der politischen Relevanz des Menschheitsbegriffs entwickelte, entstand sicherlich vor dem historischen Hintergrund des Endes des Ersten Weltkriegs, der Niederlage des Deut-

47 Derrida 2015, S. 119.

48 Vgl. hierzu in diesem Buch das Vorwort, S. 13ff.

49 Schmitt, 1987a, S. 7.

50 Schmitt, 1987a, S. 54 (Hervorhebungen im Original).

schen Reiches bzw. des Waffenstillstands von Compiègne und des Friedensvertrags von Versailles. Schmitt wies explizit auf die Gründung des Völkerbundes hin, die zu den Verhandlungen des Versailler Vertrags gehörte und dessen Satzung am 28. April 1919 angenommen wurde. Konkret ging es um die Idee eines Weltstaats, der bei ihm als der absolute Gegenbegriff zum Begriff des Politischen mit der Einrichtung des Völkerbundes auftauchte: Denn beansprucht wurde der Völkerbund, wie Schmitt hervorhob, in seiner visionären Bedeutung als ein universelles, friedensstiftendes und die gesamte Menschheit umfassendes Bündnis, das den „unpolitischen Idealzustand der Universal-Gesellschaft *Menschheit*“⁵¹ zu organisieren hätte.

Da Schmitt die Unterscheidung zwischen Freund und Feind innerhalb der politischen Sphäre für fundamental hielt – eine Unterscheidung, auf die sich die politischen Handlungen und Motive und letztlich auch der Staat und die territoriale Geschlossenheit eines organisierten Volkes zurückführen lassen⁵² –, musste ihm das Bestreben, diese fundamentale Spaltung in Freund und Feind aufzugeben, um sie in einem universellen, juridischen und friedvollen Gebilde aufgehen zu lassen, als reine Fiktion erschienen sein. Eine Entpolitisierung und damit die Neutralisierung des Politischen ging bei Schmitt mit der historischen Herausbildung einer politischen wie juristischen Bedeutung des Menschlichen, der Entwicklung einer Kodifizierung der Menschenrechte, den ökonomischen, politischen, aber auch technischen Manifestationen einher, die heute gemeinhin unter dem Schlagwort Globalisierung zusammengefasst werden. Schmitt schrieb: „Die politische Einheit kann ihrem Wesen nach nicht universal in dem Sinne einer die ganze Menschheit und die ganze Erde umfassenden Einheit sein.“⁵³

Aber es ging Schmitt bei weitem nicht allein darum, die Ideen vom Weltstaat und Weltfrieden – und den mit diesen Ideen verbundenen Völkerbund – als Fiktionen zu denunzieren, vielmehr bezeichnete er die in die Zukunft verwiesene Realisierung der Idee einer Welt ohne Politik und Staat als eine „unehrliche Fiktion“.⁵⁴ Die Vertreterinnen und Vertreter dieser Fiktion bedienten sich seiner Ansicht nach einer heuchlerischen und lügenhaften Rhetorik. In diesem Sinne waren die Termini Globalisierung und Menschheit/Menschenrechte für Schmitt keine sachlichen Begriffe, sondern vielmehr Strategeme, also Waffen einer Rhetorik, die mit falschen Begrifflichkeiten operieren.⁵⁵ Auch wenn die „verschie-

51 Schmitt, 1987a, S. 56 (Hervorhebungen im Original).

52 Vgl. Schmitt, 1987a, S. 20 und S. 26.

53 Schmitt, 1987a, S. 54.

54 Schmitt, 1987a, S. 54.

55 Vgl. Derrida 2015, S. 113f.

denen Völker, Religionen, Klassen und andere Menschengruppen der Erde⁵⁶ im Weltstaat geeint und alle Kämpfe zwischen ihnen unmöglich wären, weil es keine kämpfenden Klassen und keine feindlichen Gruppen mehr gibt, so wären die Konflikte zwischen den Menschen nicht ausgelöscht. Der Genfer Völkerbund hebt, so Schmitt, die Möglichkeit des Krieges eben so wenig auf, wie die Möglichkeit staatsähnlicher Organisationsformen: „Der Genfer Völkerbund [...] führt neue Möglichkeiten von Kriegen ein, erlaubt Kriege, fördert Koalitionskriege und beseitigt eine Reihe von Hemmungen des Kriege dadurch, daß er gewisse Kriege legitimiert und sanktioniert.“⁵⁷

Schmitt führte weiter aus: „Die *Menschheit* als solche kann keinen Krieg führen, denn sie hat keinen Feind, wenigstens nicht auf diesem Planeten.“⁵⁸ Auch wenn es damit unmöglich wird, konventionelle Kriege zu führen, da es keine Staaten mehr gibt, so wird es dennoch möglich bleiben, Kriege im Namen der Menschheit und der Menschlichkeit zu führen, „[...] wie sie genau so auch im Namen von Frieden, Demokratie oder Gerechtigkeit geführt werden können.“⁵⁹

Es ist unverkennbar, dass sich Schmitt in seiner polemischen Auseinandersetzung mit dem Völkerbund nicht nur mit den historischen Implikationen seiner Gründung beschäftigte. Ohne dass Schmitt ihn namentlich nannte, war seine große „Antipode“⁶⁰ in Bezug auf Fragen von Recht, Politik und Völkerbund der Philosoph Kant. Nur in der Formulierung, dass der Völkerbund im 18. Jahrhundert „als polemischer Gegenbegriff einem *Fürstenbund* entgegengehalten werden konnte“,⁶¹ taucht bei Schmitt ein Hinweis zu Kants Entwurf *Zum ewigen Frieden* auf.

Jedoch muss darauf hingewiesen werden, dass die Opposition, die Schmitt zwischen dem Völkerbund und den Nationalstaaten annahm, bei Kant in der Diskussion um den Völkerbund nicht zu finden ist. Kant diskutierte die vernünftigen Optionen einer Weltrepublik und des Völkerbundes in Opposition zu den

56 Schmitt, 1987a, S. 54.

57 Schmitt, 1987a, S. 57.

58 Schmitt, 1987a, S. 54f (Hervorhebungen im Original).

59 Hofmann 2003, S. 114. Welche Relevanz jene Kriege haben, die nicht als konventionelle, symmetrische Kriege zwischen Staaten zu bezeichnen sind, lässt sich an der Diskussion zur asymmetrischen Kriegführung ablesen. Vgl. Münkler 2004 und Schröfl, Pankratz 2004. Schmitts Buch *Theorie des Partisanen* aus dem Jahr 1963 nimmt innerhalb dieser Diskussion eine prominente Stellung ein. Vgl. Schmitt 1975.

60 Hofmann 2003, S. 113.

61 Schmitt 1987a, S. 56 (Hervorhebungen im Original).

Fürstenstaaten.⁶² Wie Schmitt, so lehnte auch Kant ein politisches Gebilde ab, das die ganze Erde umfasst, eine politische Einheit, die er als Weltrepublik bezeichnete. Allerdings sind die Gründe, warum Kant die Weltrepublik ablehnte, anders gelagert als bei Schmitt. Während Schmitt den Völkerbund als einen Weltstaat ablehnte, weil dieser nur als eine lügenhafte Fiktion formuliert werden kann, die den politischen und polemischen Charakter des Menschen kaschiert, so hielt Kant den Weltstaat für unvernünftig, da er zwangsläufig despotische Züge annähme.⁶³ Mit seinen Überlegungen ging es Kant darum, die kriegerischen Antagonismen zwischen den Fürstenstaaten in eine politische Rechtsform zu überführen, die einerseits dem Freiheitsdrang der Menschen gerecht wird, andererseits die Möglichkeit zur Kriegsführung zwischen den politischen Akteuren und Akteurinnen verhindert. Mit der rigorosen Ablehnung eines Rechts auf Krieg, setzte sich Kant radikal von den Souveränitätsansprüchen der Fürstenstaaten ab.⁶⁴ Dennoch blieb der Völkerbund für Kant nur ein Surrogat, das für das Ideal einer alle Völker vereinigenden Weltrepublik stand, die sich jedoch nach Abwägung der Argumente als das größere Übel erwies. Für Schmitt war der Völkerbund hingegen eine unehrliche Fiktion, und in diesem Sinne ein Ersatz, eine Fiktion, eine Lüge, eben ein Surrogat.

Derrida war es wichtig, sich der Warnung vor einer Entpolitisierung des Politischen und einer Einschränkung der nationalen Souveränität argumentativ anzuschließen. Dabei stellte er sich nicht nur die Frage, was in Schmitts Sinne unter einer „ehrlichen Fiktion“, im Gegensatz zur „unehrlichen Fiktion“ des Völkerbunds, zu verstehen wäre. Vielmehr ging es Derrida um Schmitts „humanistischen Moralismus und die untergründigen Bewertungen“,⁶⁵ die mitschwangen, wenn dieser von einer „unehrlichen Fiktion“ sprach. Es wäre doch anzunehmen, dass es dem Deziphanten Schmitt gleichgültig hätte sein können, ob die Kriege von Nationen oder im Namen der Menschheit geführt werden. In wessen Namen prangerte Schmitt den Schrecken jener Kriege an, die von der „unehrlichen Fiktion“, dem Völkerbund, auch in Zukunft zu führen wären? In wessen Namen verurteilte Schmitt die List, die Scheinheiligkeit und die Verleugnung, „[...] wenn sie zu Kriegswaffen werden, zu Waffen in einem Krieg, der seinen Namen nicht nennt“?⁶⁶

62 Vgl. Kant 1993b, S. 208ff.

63 Vgl. Kant 1993b, S. 225.

64 Vgl. Höffe 2011, S. 79.

65 Derrida 2015, S. 118.

66 Derrida 2015, S. 118.

Zu Recht machte Derrida deutlich, dass diese Axiomatik der schmittschen Warnung vor einer entpolitisierten Welt des Völkerbunds darin bestand, dass die Kriege im Namen derjenigen stattzufinden haben, die sie führen. Schmitts ehrliche Kriege waren stets Kriege, die von der jeweiligen Souveränität zu Kriegen erklärt wurden. Diese wurden in Namen eines Souveräns gegen einen anderen Souverän geführt, die beide jeweils zu verantworten hatten. Dadurch heftete Schmitts Moralismus das Prestige der ehrlichen Kriege an Eigennamen, an Eigentümer und an politische und territoriale Einheiten. In Opposition zu dieser ehrlichen Souveränität des Politischen sprach Schmitt von einer „unehrliche[n] Fiktion“ des Völkerbundes. Dessen Trug und List, sich mit einer geheuchelten Humanität zu umgeben, prangerte er an: Denn wer verantwortet einen Krieg, wenn die Menschheit diesen Krieg führt bzw. wenn der Krieg im Namen der Menschheit erklärt wird?

Mit der strukturellen Entwicklung einer Entpolitisierung ging laut Schmitt nicht nur eine Kriminalisierung des Krieges einher, sondern auch der Drang hin zu einem totalen Krieg. Denn mit der Ächtung des Krieges, so argumentierte Schmitt, geht auch eine Kriminalisierung des Feindes einher, der nur mehr als ein nicht zu integrierender Verbrecher, Unmensch und Menschenfeind auftauchen kann und somit zu vernichten bleibt. So betrachtet wird erst der gerechte Krieg ein totaler Krieg sein.⁶⁷ Mit dem Wegfall der Namen, der Zuschreibungen, der Ehre und der Verantwortung, fallen nach Schmitt auch die Hemmungen in der Kriegsführung und die Achtung des Feindes weg. Die Abschaffung des Krieges und die Auflösung der politischen Souveränität wird, wie Schmitt prognostizierte, keine Milderung bringen, sondern vielmehr eine wesentliche „Intensivierung der Feindschaft“.⁶⁸

Was vom Moralismus eines Schmitt, neben seinem kompromittierenden Nazismus und Antisemitismus bleibt, ist die Skepsis, dass es „ohne Behauptung der Souveränität keine Politik, keine Politizität des Politischen gibt, dass die bevorzugte, wenn nicht einzige Form dieser politischen Souveränität der Staat, die staatliche Souveränität ist, und dass eine solche politische Souveränität staatlicher Form die Bestimmung eines Feindes voraussetzt“.⁶⁹ Von dieser Verführungskraft der schmittschen Argumentation fühlte sich nicht nur die politische Rechte, sondern auch die politische wie philosophische Linke wiederholt angezogen, vor allem jene Linke, die seine Skepsis gegenüber der für ihn geheuchel-

67 Vgl. Schmitt 1982, S. 75. Vgl. auch Schmitt 1988, S. 298.

68 Schmitt 1987a, S. 110. Über weite Strecken folgte Girard dieser These Schmitts. Vgl. Girard 2014.

69 Derrida 2015, S. 121.

ten humanitären Rhetorik teilte.⁷⁰ In einem Interview, das Derrida im November 1994 gab, wies dieser einerseits auf die Notwendigkeit hin, sich mit Heidegger und Schmitt auseinanderzusetzen, andererseits warnte er vor dem restaurativen Einfluss, den vor allem Schmitt auf die philosophische und politische Linke hat: „Kurz gesagt, ich glaube, man muß Schmitt, wie Heidegger, neu lesen – und auch das, was sich zwischen ihnen abspielt. Wenn man die Wachsamkeit und den Wagemut dieses entschieden reaktionären Denkers ernst nimmt, gerade da, wo es auf Restauration aus ist, kann man seinen Einfluß auf die Linke ermessen, aber auch zugleich die verstörenden Affinitäten – zu Leo Strauss, Benjamin und einigen anderen, die das selbst nicht ahnen.“⁷¹

Während Schmitt sich das Politische nur in Form souveräner Staaten oder in Form staatsähnlicher Gebilde vorstellen konnte,⁷² hob Derrida die Dekonstruktion als ein Moment hervor, das am Begriff des Politischen bzw. am Phantasma der Souveränität ansetzt, ohne jedoch einer Entpolitisierung oder anderen Vorstellungen einer entpolitierten Welt zu verfallen. Derrida wiederholte stets seine Vorbehalte gegenüber den Vorstellungen, die von einer Bändigung und Liquidierung des Souveräns und dessen Gewalt ausgehen, sobald die Nationalstaaten in inter-, trans- oder supranationale Gebilde übergeführt werden, oder wenn sie sich in einer globalisiert organisierten Zivilgesellschaft samt deren NGO- und Netzwerkstrukturen auflösen. Für Derrida ging es darum, die Dekonstruktion als eine Repolitisierung des Politischen zu verstehen, jenseits dessen,

70 Auf die Anziehung, die Schmitt auf Benjamin ausübte, kam Derrida in dem Buch *Gesetzeskraft* zu sprechen. Vgl. Derrida 1991b, S. 65ff. Für eine linke Schmitt-Rezeption in Deutschland der 1970er Jahre sei hier auf Schickel hingewiesen. Vgl. Schickel 1970 und Schickel 1993. Zu einer maßgeblichen linksphilosophischen Position, die Thesen von Schmitt aufnahm, um diese für sich nutzbar zu machen vgl. Mouffe 2007.

71 Derrida 1994a. Das Originalinterview erschien am Donnerstag, den 24. November 1994 in der Tageszeitung *Libération*. Vgl. Derrida 1994b.

72 Es muss hier jedoch darauf hingewiesen werden, dass Schmitt nach dem Erscheinen seines Buches *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum* im Jahr 1950 seinen Begriff des Feindes revidierte und die Figur des Partisanen aufgriff. Diese Modifizierung des Feind-Begriffs ging mit der Veränderung politischer, technischer und juristischer Konstellationen einher, die Schmitt dazu veranlassten, die Frage nach einem neuen Nomos der Erde und einer neuen politischen Raumordnung zu stellen. 1963 veröffentlichte er das Buch *Theorie des Partisanen Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*. Vgl. Schmitt 1975. Ich danke Karl Bruckschwaiger für den Hinweis, diese Aspekte bei Schmitt zu berücksichtigen.

was als Globalisierung erscheint, „[j]enseits des *Kosmopolitismus*, jenseits des *Weltbürgers*, wie auch eines neuen weltumspannenden Nationalstaats“. ⁷³ In *Marx' Gespenster* erwähnte er in diesem Zusammenhang eine „neue Internationale“, ⁷⁴ die einerseits interveniert, um Veränderungen im internationalen Recht durchzusetzen und andererseits als Bündnis zu verstehen ist, das ohne Vertrag wie auch ohne parteiliche, nationale, klassenspezifische, soziale und gesellschaftliche Zuordnungen auskommt. Bis zuletzt widmete sich Derrida dieser Dekonstruktion der Souveränität bzw. der Figur des Souveräns.

In seinem letzten Seminar *Das Tier und der Souverän* erklärte Derrida die Bedeutung seines Versuchs einer sorgfältigen Dekonstruktion des klassischen und bis heute dominanten Konzepts einer Staatssouveränität, das für Schmitt den Referenzpunkt des Politischen darstellte. Derrida vermerkte aber auch, dass es ihm keinesfalls darum ging, mit der Dekonstruktion der Souveränität eine Depolitisierung zu betreiben oder mit ihr eine Neutralisierung des Politischen zu erwirken. Im Gegenteil: Derrida erhoffte sich von der Dekonstruktion der Souveränität eine Repolitisierung bzw. eine andere Politisierung, die dann keine Politik der Souveränität mehr wäre. Im Buch *Schurken* setzte Derrida diese Auseinandersetzung fort.

So gesehen kommen in Derridas Überlegungen zum Politischen zwei Momente zusammen: Einerseits verfolgte er eine Dekonstruktion der politischen Souveränität, der er den Namen „Autoimmunität“ gab. Er ging dabei in seinen Ausführungen den Aporien des Souveränitätsbegriffes innerhalb der Philosophie nach. Andererseits versuchte er zu zeigen, dass die Dekonstruktion des Politischen keinesfalls ein Rückzug des Politischen, eine Entpolitisierung, ein Ende der Politischen Philosophie bedeutet. Der Repolitisierung gab er den Namen „Kommende Demokratie“. In dem Buch *Schurken* formulierte Derrida: „Das *Kommende* [...] bezeichnet nicht nur das Versprechen, sondern auch, daß die Demokratie niemals existieren wird im Sinne von gegenwärtiger Existenz: nicht nur weil sie aufgeschoben wird, sondern auch weil sie in ihrer Struktur stets aporetisch bleiben wird (Gewalt *ohne* Gewalt, nicht kalkulierbare Singularität *und* berechenbare Gleichheit, Kommensurabilität *und* Inkommensurabilität, Heteronomie *und* Autonomie, unteilbare und teilbare, nämlich teilhabbare Souveränität, ein leeres Nomen, ein verzweifelter oder zweifelnder Messianismus usw.).“ ⁷⁵

73 Derrida 2005, S 28 (Hervorhebungen im Original).

74 Derrida 1995b, S. 137ff.

75 Derrida 2003a, S. 123f (Hervorhebungen im Original).

AGAMBENS DIFFERENZEN MIT DERRIDA⁷⁶

Als ein nächster Schritt in dieser Debatte ist es sinnvoll, sich mit dem Souveränitätsbegriff Agambens im Vergleich zu jenem Derridas auseinanderzusetzen. Wichtige Hinweise zur Position Agambens finden sich in der politisch-philosophischen Diskussion um den Begriff des Lagers, wobei hier zuerst vier wichtige grundsätzliche Positionen verschiedener Autoren unterschieden werden sollen:

1. Das Lager als Spiegelbild: Kotek und Rigoulot ließen ihr Buch *Das Jahrhundert der Lager* mit folgendem Satz beginnen: „Man kann das 20. Jahrhundert im Spiegel der Geschichte seiner Lager sehen [...]“,⁷⁷ und verknüpften den Begriff des Lagers mit dem politischen Totalitarismus. Sie folgerten in ihrer historischen Betrachtung, dass Lager Spiegelbilder totalitärer Ideologien sind, deren Ziel es ist, den Menschen zu verändern, um ganze Gesellschaften zu verwandeln. Auch wenn in demokratischen Systemen das Lager als eine Einrichtung zur Überwachung und Kontrolle der Gesellschaft oder einzelner Menschengruppen auftaucht, so geschieht dies, wie Kotek und Rigoulot schrieben, nur vorübergehend.⁷⁸ Zu den Lagern in Demokratien zählen die Autoren u.a. Internierungs- und Kriegsgefangenenlager in Kriegs- und Nachkriegszeiten.

2. Das Lager als ein Ort der Moderne: Bauman verknüpfte in dem Buch *Verworfenes Leben* die Entstehung und die Einrichtung von Lagern gleichfalls mit den Geschehnissen des 20. Jahrhunderts und setzte diese Entwicklung mit den globalen Modernisierungsprozessen in Beziehung. Diese hätten dazu geführt, dass zunehmend Migranten und Migrantinnen, Flüchtlinge und für „überflüssig“ gehaltene Menschen von Exklusionen aus sozialen, staatlichen und kulturellen Zusammenhängen betroffen sind, zu denen auch die Inklusion in Lager gehört.⁷⁹

3. Das Lager als ein Machtsystem eigener Art: Sofsky betrachtete in dem Buch *Die Ordnung des Terrors* das Lager einerseits als ein Instrument der Herrschafts- bzw. Disziplinierungspolitik, andererseits wies er darauf hin, dass mit der nationalsozialistischen „Lagerpolitik“ und der Einrichtung von Vernichtungslagern ein Phänomen auftauchte, das sich nicht mit den Kategorien *Herrschaft* und *Disziplinierung* erklären lässt. Er bezeichnete die Vernichtungslager

76 Dieses Kapitel erschien mit Abweichungen als ein Artikel in Schweighart 2009, vgl. Rother 2009.

77 Kotek, Rigoulot 2001, S. 11.

78 Vgl. Kotek, Rigoulot 2001, S. 32.

79 Vgl. Bauman 2005, S. 110.

des Nationalsozialismus als Orte der absoluten Macht, die weder mit einer despotischen Willkür noch mit einer sozialen Gewalt zu verwechseln ist, die Gehorsam verlangt. Die „Form absoluter Macht ist die schiere Gewalt“⁸⁰ und „zielt auf die Steigerung ihrer selbst“⁸¹ ab.

4. Das Lager als ein Paradigma: Einen weiteren Beitrag zur Diskussion um den Begriff des Lagers hat Agamben mit seiner Trilogie zum *homo sacer* und seinen Arbeiten zum Ausnahmezustand angeboten. In den Analysen heißt es, dass seit der Antike das Lager – und nicht der Staat – das Paradigma der abendländischen Politik darstellt. Das Lager ist, wie der Ausnahmezustand, keine Anomalie, die jenseits des Staates, des Politischen und des Rechts liegt. Mit dieser These stellte Agamben die Annahme in Frage, dass die souveräne Gewalt in sublimierter Weise in der politischen Rechtsordnung des Staates aufgehoben ist, der wiederum mit seinen Instrumenten der Staats- und Rechtsgewalt garantiert, politische Formen des Totalitarismus zu kontrollieren. Agamben wies hingegen darauf hin, dass sich in der metaphysisch-ontologischen Grundordnung abendländischen Denkens ein dichotomisches System von Einschlüssen und Ausschlüssen herausgebildet hat, das bis heute intakt ist und wirkt. Darin sind jene Elemente angelegt, die dem Totalitarismus, aber auch der Demokratie – dort als eine „versteckte Matrix“⁸² – eigen sind: der Ausnahmezustand, die Souveränität, der Bann und das Lager. In diesem Sinne stellt die Moderne keinen Bruch mit der abendländischen Tradition dar, wie auch das politische Konzept der Demokratie nicht mit wesentlichen Mechanismen des Totalitarismus bricht. Abendländische Politik konstituiert sich stets über Ausnahmezustände und erzeugt mittels des Rechts rechtloses Leben, um es der souveränen Macht zu unterwerfen.

Die wachsende Anerkennung Agambens trug dazu bei, dass die Begriffe *Lager*, *Ausnahmezustand* und *Biopolitik* in philosophischen, aber auch in politischen Diskussionen Anwendung zu finden begannen. Diese „Konjunktur“ der Begriffe hatte eine vielfältige – wenn auch teils vereinfachende – Rezeption der Texte Agambens zu Folge. Um diesen Simplifizierungen entgegenzuwirken, werden hier einige entscheidende Punkte der Position Agambens beleuchtet: 1. Für Agamben war das Lager ein Paradigma. Um diesen Zugang in seiner Bedeutung verstehen zu können, macht es Sinn, den Begriff des Paradigmas an sich zu analysieren. Dabei finden relevante Ausführungen von Aristoteles und Kant Verwendung, auf die Agamben Bezug nahm. 2. Die Souveränität über den Ausnahmezustand steht im Zusammenhang mit dem Verhältnis von Potentialität und

80 Sofsky 2002, S. 35.

81 Sofsky 2002, S. 38.

82 Agamben 2001, S. 48.

Aktualität, welches in seiner Bedeutung mit den Ausführungen Aristoteles' erklärt wird. 3. An Hand von kaum rezipierten Differenzen zwischen Agamben und Derrida über die Struktur der Souveränität wird auf unterschiedliche Positionen der beiden Autoren verwiesen und auf ihre daraus resultierenden, wichtigen Beiträge zur Auslegung des Begriffs des politischen Ausnahmezustands.

Es lässt sich beobachten, dass der Gebrauch des Begriffs der Souveränität seit einigen Jahren einen gewissen Boom erfährt.⁸³ Während die Lektüren von Levinas, Bataille, Blanchot, Nancy und Derrida, aber auch Foucault, eine Kritik und Destruktion bzw. eine Dekonstruktion der Souveränität nahelegen, so beharren Autoren wie Agamben und neuerdings Vogl in ihren Analysen und Diagnosen auf die Kraft und Konjunktur der Souveränität, auch wenn diese in einem veränderten Begriffsgewand erscheint.⁸⁴

Für Agamben lag der fundamentale Akt souveräner Macht in der Produktion dessen, was er als nacktes Leben (bzw. als *homo sacer*) bezeichnete. Das Besondere am nackten Leben ist dadurch bestimmt, dass es mittels der Rechtsgewalt vom Schutz der Gesetze und von Rechtsverfahren ausgeschlossen ist und dennoch in deren Bann verbleibt. Der *homo sacer* ist der von der politischen Rechtsgemeinschaft Ausgeschlossene, der aber weiterhin in der Gewalt dieser politischen Rechtsgemeinschaft eingeschlossen bleibt. Der Akt der Souveränität war für Agamben kein Akt, der zwischen Freund und Feind entscheidet und unterscheidet, wie dies Schmitt behauptete, sondern für ihn galt jener Akt als souverän, der über die Zonen der Ununterscheidbarkeiten zwischen Innen und Außen, Freund und Feind, Ausschließung und Einschließung herrscht und der in diesen Zonen die Gewalt über das nackte Leben besitzt. Der souveräne Akt ist ein Akt im Dazwischen, der keine Klärung bringt oder eine Unterscheidung

83 Auf diesen Umstand wies auch Goh in seinem Aufsatz *Sovereignty Without Subject* hin, der sich mit den „non-sovereign politics“ bei Nancy beschäftigt. Vgl. Goh 2014, S. 152.

84 Für Vogl zeichnete sich die souveräne Macht weder durch Entscheidungen aus, die Freund und Feind bestimmen, noch ist sie ausschließlich in einem politischen Feld, wie noch bei Schmitt in Absetzung zur Ökonomie, angesiedelt. Nach Vogl zeichnen sich die Effekte der Souveränität dahingehend aus, dass die politischen wie ökonomischen Bereiche ineinander übergehen und dass „die Brüche zwischen Herrschen und Regieren, Souveränität und *governance*, Ausnahmegestalt und Gesetzmäßigkeit in ein kontinuierliches Immanenzfeld überführt“ sind. Vogl 2015, S. 249. So heißt es dann zur Souveränität: „Souverän ist, wer eigene Risiken in Gefahren für andere zu verwandeln vermag und sich als Gläubiger letzter Instanz platziert.“ Vogl 2015, S. 251.

sucht. Vielmehr agiert der Souverän in einem Ausnahmezustand, in dem der zum „nackten Leben“ erklärte Mensch getötet werden kann, ohne dass rechtliche Sanktionen zu befürchten sind. So gesehen steht die souveräne Gewalt in keinem Bezug zum Recht, vielmehr handelt die souveräne Gewalt in einem sozialen Raum, in dem jegliche Form und Vorform von Recht suspendiert sind.⁸⁵ In diesem Sinne dient der *homo sacer* dem Souverän weder als ein Opfer, um politische Strukturen zu stiften,⁸⁶ noch ist der Souverän auf der Suche nach Anerkennung, die nach Hegels Herr-Knecht-Dialektik in der Figur des Vertragspartners zu finden ist bzw. bei Schmitt in der Gestalt des Feindes als eine Frage nach der politischen Souveränität und Autorität auftaucht. Agamben formulierte: „Sämtliche Vorstellungen vom originären politischen Akt als Vertrag oder Übereinkunft, der den Wechsel von der Natur zum Staat eindeutig und endgültig markieren würde, sind rückhaltlos zu verabschieden. Stattdessen gibt es hier eine weit aus komplexere Zone der Ununterscheidbarkeit zwischen *phýsis* und *nómos*, in der das staatliche Band in der Form des Banns immer schon Nichtstaatlichkeit und Pseudonatur ist und die Natur immer schon als *nómos* und Ausnahmezustand erscheint. [...] Diese Zone der Ununterscheidbarkeit, in der das Leben des Exilierten oder des *aqua et igni interdictus* [„Der dem Feuer und dem Wasser untersagte“; Übers. v. Agamben] an das tötbare und nicht opferbare Leben des *homo sacer* grenzt, markiert die originäre politische Beziehung, die ursprünglicher ist als die schmittsche Opposition zwischen Freund und Feind, Mitbürger und Fremdem.“⁸⁷

Agamben kam in seiner Analyse zu dem Schluss, dass der abendländischen Politik, die der Struktur der Bio-Souveränität folgt, der Konflikt zwischen Staat

85 Vgl. Agamben 2004, S. 65ff.

86 In dem Buch *Homo sacer* sprach Agamben Nancys „Verdienst“ an, mit Nachdruck auf eine nicht opferbare Existenz hingewiesen zu haben. Jedoch hält Agamben den Begriff der „Nichtopferbarkeit“ – und somit auch Nancys Beschreibung einer Gemeinschaft ohne Subjekt und Souveränität – für ungenügend, um die „Dimension des nackten Lebens“ und die „Gewalt in der modernen Biopolitik“ zu erfassen. Agamben ging es darum, die von ihm diagnostizierte „neue[n] biopolitische[n] Souveränität“ als eine Gewalt zu beschreiben, die den von ihr erzeugten *homo sacer* (bzw. das nackte Leben) zwar von ihr als tötbar betrachtet, aber nicht als ihr Opfer ansieht. Die von Agamben analysierte neue biopolitische Souveränität sieht zwar Tötungen nackten Lebens vor, aber diese Tötungen vollziehen weder Todesurteile einer Rechtsordnung, noch handelt es sich um die Tötung opferbaren Lebens. Vgl. Agamben 2002, S. 124.

87 Agamben 2002, S. 119f (Hervorhebungen im Original).

und Singularität unaufhebbar innewohnt. Entgegen Foucaults Annahme wird die Politik souveräner Gewalt nicht durch eine Politik der Gouvernamentalität abgelöst bzw. das Politische zeichnet sich durch kein gouvernementales Handeln aus.⁸⁸ Für Agamben war der Staat weder der Ausdruck einer sozialen Struktur, noch das Resultat eines Gesellschaftsvertrags oder das Produkt einer historischen Entwicklung disziplinärer bzw. verwaltungstechnischer Mächte, um den Staat in seiner Gouvernamentalität zu beschreiben. Vielmehr gründet sich der Staat, so Agamben, auf die Auflösung des sozialen Bandes, indem der Staat die Auflösung desselben verbietet.⁸⁹ Dem Staat ist weder eine hypothetische oder natürliche Einheit vorausgesetzt, noch kommt die Einheit des Staates durch vorsoziale Handlungen (Vertragsschluss, Kommunikation, Gewaltakte usw.) zustande.⁹⁰ Der Staat beruht auf seiner Zersetzung, auf der Unentschiedenheit, ob er als Rechtsraum überhaupt existiert: Einerseits existiert der Staat nur, weil er sich mittels seines Instrumentariums aus Gewalt, Macht, Disziplin und Verwaltung zu seiner Einheit zwingt und drängt, andererseits beruht seine Einheit auf Ausschlüssen, Abschiebungen, Separationen, Verbannungen und Morden, die jede Form oder Vorform von potenzieller oder kommender Einheit auflöst und zer-

88 Vgl. Agamben 2002, S. 13ff. An anderer Stelle heißt es dazu: „Und wenn das Leben in der Moderne immer deutlicher ins Zentrum der staatlichen Politik rückt (die, mit Foucaults Begriff, Biopolitik geworden ist), wenn in unserer Zeit in einem besonderen, aber sehr realen Sinn alle Bürger als *homines sacri* erscheinen, dann ist das nur deshalb möglich, weil die Bannbeziehung von Anfang an die der souveränen Macht eigene Struktur bildete.“ Agamben 2002, S. 121 (Hervorhebungen im Original). Vgl. Foucault 2006, S. 510ff.

89 Vgl. Agamben 2003, S. 79.

90 In einer Analyse des Buches *Der Leviathan* von Hobbes kommt Agamben zu dem Schluss, dass die „Konstitution des Gemeinwesens [...] ein Prozess [ist], der von einer Menge ausgeht und in einer Menge endet.“ Hierbei ist die Menge nicht mit einem Volk zu verwechseln, das einen einheitlichen Willen besitzt und zu gemeinsamen Handlungen fähig ist. In diesem Sinne hat die Menge keine politische Funktion, sie existiert nur vor der politischen Souveränität. Das Volk, das im Akt der souveränen Konstitution erscheint, verschwindet sogleich in dem Akt der Konstitution in der Person des Souveräns. So gesehen existiert für die staatliche Souveränität weder eine politische Menge, noch ein politisches Volk. Die unpolitische Menge, die im Bann der politischen Souveränität verbleibt, kann nur eine Menge sein, die einerseits unter den Verdacht fällt, eine Bedrohung für das Gemeinwesen zu sein, andererseits muss die Menge „behandelt und regiert werden“. Vgl. Agamben 2014, S. 25ff, insbesondere S. 31 und S. 35.

splittern lässt. So verstand Agamben auch das Lager als einen Spiegel der abendländischen Staatsform, der sich im inhärenten Konflikt mit der Singularität als ein paradigmatischer Ort des Ausnahmezustands anbietet. Der Staat, dem stets die Matrix des Lagers innewohnt, befindet sich mit jedem singulären Menschen in einem permanenten und recht- wie regellosen Kampf hinsichtlich der Frage, ob der Mensch nun dem Staat angehört oder dem Staat als Fremder gegenübertritt. Dem Staat ist jeder singuläre Mensch in seiner Potenz entweder ein innerer oder ein äußerer Feind.⁹¹ „Das Lager und nicht der Staat ist das biopolitische Paradigma des Abendlandes“,⁹² lautete die dritte SchlussThese des Buches *Homo sacer*.

Agamben betonte, dass er seinen Begriff des Lagers nicht aus singulären Ereignissen ableitete. Er beschrieb das Lager aber auch nicht als eine historische Tatsache, gleichwohl er wiederholt auf die Lager des Nationalsozialismus zu sprechen kam. Das Lager war für ihn ein Beispiel, das Paradigma abendländischer Politik. Da Agamben in der metaphysisch-ontologischen Grundstruktur des Abendlandes eine analoge Ordnung ausmachte, die sich in der Politik manifestiert, galt ihm das Lager auch als ein Paradigma des gesamten abendländischen Denkens.

In einem Interview erklärte Agamben dazu: „But I am not an historian. I work with paradigms. A paradigm is something like an example, an exemplar, a historically singular phenomenon.“⁹³ Das Beispiel ist nichts Allgemeines, das aus Ereignissen abgeleitet wird. Das Beispiel ist eine Singularität, jedoch keine Besonderheit in dem Sinne, dass sie nicht für anderes stehen kann. Das Exemplar „[...] ist eine Singularität unter anderen, die jedoch den Platz jeder anderen einnehmen kann, für alle gültig“.⁹⁴ So gesehen ist das Beispiel eine Singularität, die auf das zeigt, was neben bzw. bei ihm liegt. Es ist ein Beispiel bzw. ein Paradigma: „[D]er eigentliche Ort des Beispiels ist immer neben ihm, im leeren Raum, in dem sich sein qualitätsloses, unvergessliches Leben abspielt“.⁹⁵

Agamben bezeichnete seine Ausarbeitung des Paradigmas nicht als eine Phänomenologie oder Ontologie, er nannte sie eine „para-ontology“.⁹⁶ Das Problem, das am Beispiel auftaucht, ist das *bei*, das *para*, das Da-neben-Sein. Das Beispiel ist nicht es-selbst, sondern das Neben-sich-Sein: Das Paradigma steht

91 Vgl. Agamben 2016, S. 35f.

92 Agamben 2002, S. 190.

93 Raulff 2004, S. 610.

94 Agamben 2003, S. 15.

95 Agamben 2003, S. 15.

96 Agamben 2006a, o.S.

für anderes. Es ist fast nichts, nichts Eigenes, kein Für-sich-Sein oder An-sich-Sein, aber auch kein Dasein. So ist das Paradigma: Ausstellung, Zeigen, Beziehung, Bezug und Bewegung.

Norris wies darauf hin, dass das Beispiel bei Agamben eine einzigartige Verwendung findet: „The paradigm or example mirrors the structure of the exception: as the one is an inclusive exclusion, so is the other, an exclusive inclusion“.⁹⁷ In *Homo sacer* stellte Agamben die Spiegelung von souveräner Ausnahme und Beispiel heraus: „[...] während die Ausnahme [...] eine *einschließende Ausschließung* ist (also dazu dient, das einzuschließen, was ausgestoßen wird), funktioniert das Beispiel als *ausschließende Einschließung*. [...] Was das Exempel zeigt, ist seine Zugehörigkeit zu einer Klasse, aber genau darum fällt es im selben Moment, da es diese zur Schau stellt, als exemplarischer Fall aus ihr heraus. [...] Das Beispiel ist aus dem Normalfall nicht deshalb ausgeschlossen, weil es nicht dazugehörte, sondern weil es seine Zugehörigkeit zur Schau stellt.“⁹⁸

Damit unterscheidet sich Agambens Gebrauch des Beispiels von der Verwendung desselben durch Kant.⁹⁹ Bei Kant verweist das Beispiel einerseits auf ein abwesendes und unsagbares Gesetz, dem es unterstellt ist. Andererseits zeigt das Beispiel an, dass das Gesetz nicht aktualisiert und nicht die Regel ist.¹⁰⁰ Agamben versuchte hingegen zu zeigen, dass die Logik des Beispiels nichts mit einem universellen und absoluten Gesetz zu tun hat. In *Homo sacer* stellte er eine Analogie zwischen der bloßen Form des Gesetzes und dem Ausnahmezustand her: „Es ist erstaunlich, wie Kant damit fast zwei Jahrhunderte im voraus und unter dem Titel eines erhabenen ‚*moralischen Gefühls*‘ [...] eine Verfassung beschrieben hat, die vom Ersten Weltkrieg an in der Massengesellschaft und in den großen totalitären Staaten vertraut sein wird. Denn das Leben unter einem Gesetz, das gilt, ohne zu bedeuten, gleicht dem Leben im Ausnahmezustand, in dem die unschuldigste Geste und die kleinste Vergeßlichkeit die extremsten Konsequenzen haben können.“¹⁰¹

Um die Logik des Beispiels für seine Analyse zu erläutern, bezog sich Agamben auf die *Rhetorik* Aristoteles'. Dort heißt es: „[Das Beispiel] verhält sich aber weder wie ein Teil zum Ganzen noch wie das Ganze zu einem Teil oder das Ganze zum Ganzen, sondern wie ein Teil zu einem Teil, Ähnliches zu

97 Norris 2005, S. 275.

98 Agamben 2002, S. 31f (Hervorhebungen im Original).

99 Vgl. Norris 2005, S. 274f.

100 Vgl. Agamben 2006a, o.S.

101 Agamben 2002, S. 63 (Hervorhebungen im Original).

Ähnlichem: wenn beides unter eine Gattung fällt, das eine aber bekannter ist als das andere, liegt ein Beispiel vor.“¹⁰² Das Beispiel vollzieht weder eine deduktive Bewegung vom Universellen zum Besonderen noch eine induktive Bewegung vom Besonderen zum Universellen. Das Beispiel ist ein Besonderes, das sich auf ein anderes Besonderes bezieht. Wie gelingt es jedoch dem Beispiel, für andere Singularitäten zu stehen: auf sie hinzuweisen, für sie gültig zu sein, sie zu ersetzen? Wie kann das Beispiel beweisen bzw. ein Beweis für anderes sein, um zu überzeugen? In der aristotelischen Rhetorik gehört das Beispiel zu den exponierten Überzeugungsmitteln, die wie Beweise für Argumentationen herangezogen werden.¹⁰³

Das Besondere als ein Beispiel zeigt anderes, indem es sich zeigt. Indem es sich zeigt, legt das Beispiel eine ontologische Nachbarschaft, einen Kontext, eine Umgegend frei. Es umreißt und legt eine Lichtung frei. Für Aristoteles waren es zwei Eigenschaften, die das Beispiel ausmachen: 1. Es liegt eine Gemeinsamkeit vor, zwischen dem Besonderen als ein Beispiel und den Besonderheiten, auf die sich das Beispiel bezieht. 2. Das eine Besondere, das als ein Beispiel fungiert, ist bekannter als jene Besonderheiten, auf die das Beispiel hinweist. Das Beispiel zeigt, indem es sich zeigt und damit anderes zeigt, seine Bekanntheit. In ihr ist das Beispiel erkennbar. Das Beispiel stellt seine Erkennbarkeit aus.¹⁰⁴ Während Aristoteles eine Gemeinsamkeit zwischen dem Beispiel und den anderen Besonderheiten betonte, auf die das Beispiel hinweist, stellte Agamben die Konstellation heraus, dass das Beispiel zwar seine Zugehörigkeit zu den anderen Singularitäten anzeigt, aber im Moment der Ausstellung und des Verweisens von der Zugehörigkeit zu den anderen Singularitäten ausgeschlossen bleibt. Agamben schreibt: „The example is excluded from the normal case not because it does not belong to it but because it exhibits its own belonging to it.“¹⁰⁵ In diesem Sinne ist das Beispiel die Spiegelfigur der souveränen Ausnahme: „If we define the exception as in inclusive exclusion, in which something is included by means of its exclusion, the example functions as an exclusive inclusion.“¹⁰⁶

Agamben erklärte, dass die Struktur der Souveränität mit dem Verhältnis von Potentialität (Vermögen, Möglichkeit) und Aktualität, das Aristoteles beschrieb, identisch ist. Die Beziehung von Möglichkeit und Verwirklichung entspricht dem Akt der Souveränität: „Während er [Aristoteles; Anm.d.V.] das authenti-

102 Aristoteles 2005, 1357b 25ff.

103 Vgl. Aristoteles 2005, 1394a 10.

104 Vgl. Agamben 2006a, o.S.

105 Agamben 2006a, o.S.

106 Agamben 2006a, o.S.

sche Wesen der Potenz beschrieb, hat Aristoteles in Wirklichkeit der abendländischen Philosophie das Paradigma der Souveränität gestiftet. Denn der Struktur der Potenz, die genau über ihr Nicht-sein-Können, mit dem Akt in Beziehung bleibt, entspricht jene des souveränen Banns, der sich auf die Ausnahme anwendet, indem er sich abwendet. Die Potenz (in ihrem doppelten Aspekt von Potenz zu und Potenz nicht zu) ist die Weise, auf die sich das Sein *souverän* gründet, das heißt ohne daß ihm etwas vorausgeht oder es bestimmt (*superiorem non recognoscens*), außer das eigene Nicht-sein-Können. Und souverän ist jener Akt, der sich einfach dadurch verwirklicht, daß er die eigene Potenz, nicht zu sein, wegnimmt, sich sein läßt, sich sich selbst hingibt.¹⁰⁷

Auf eine Politik übertragen, die der „versteckten Matrix“ der souveränen Ausnahme gehorcht, bedeutet dies, dass die politische Souveränität ihren Triumph immer in der Selektion, Ausgrenzung, Verbannung, Bekämpfung bzw. Vernichtung sucht, um ihre Souveränität zu verwirklichen. Eine Politik der souveränen Entscheidungskraft aktualisiert sich, indem sie ihre „Potenz-zu-sein in ihrem Kampf mit einer Potenz-nicht-zu-sein“¹⁰⁸ erringt. Alles hängt davon ab, ob sich der Übergang von der Potenz ihrer möglichen Souveränität zum Akt verwirklichter Souveränität vollzieht, indem sie ihre Potenz bewahrt und ihre Potenz-nicht-zu-sein in Bann hält. Hierbei muss sich die Potenz-zu-sein von der Potenz-nicht-zu-sein abwenden, um sich sich selbst hinzugeben und sich zu sich selbst in Bezug zu setzen. Es ist ein souveräner Akt, der seine Aktualisierung vollzieht, indem er die eigene Potenz, nicht zu sein, aufgibt.

Agamben fokussierte auf das Verhältnis von Potentialität und Aktualität bei Aristoteles in folgender Weise: 1. Aristoteles stellte die Potentialität – untergeordnet und vorausgesetzt – in Opposition zum Akt. 2. Aristoteles beschrieb das Vermögen nicht nur als eine logische Voraussetzung, das heißt als eine reine Möglichkeit, sondern auch in den Modi ihrer Existenz. Dabei unterschied er zwei Modi der Potenz: Einerseits die Potenz zu sein, andererseits die Potenz nicht zu sein. Trotz dieser Unterscheidung bedeutet es für die Existenz der Potenz, dass sie ihr Unvermögen ist. Die Potenz ist, neben der Potenz zu sein, stets der Impotenz ihrer Unmöglichkeit, ihrem Nicht-sein-Können, ausgesetzt. Aristoteles formulierte: „Was vermögend [*potente*] ist, kann sowohl sein als auch nicht sein, dasselbe ist also vermögend zu sein und nicht zu sein“.¹⁰⁹

107 Agamben 2002, S. 57 (Hervorhebungen im Original).

108 Agamben 2003, S. 35.

109 Aristoteles 1984, 1050b 10, zit. nach Agamben 2002, S. 56 (Hervorhebungen im Original). Vgl. Agamben 2005, S. 317ff.

Trotz des Umstands, dass das Vermögen immer auch ein Unvermögen ist, ist es dennoch diese Struktur des Vermögens, auf die sich das Sein souverän gründet. Obwohl die Potenz, die existiert, auch diejenige Potenz ist, die nicht zum Akt übergehen kann, gelingt dieser ursprünglich impotenten Potenz die Verwirklichung eines Akts, das heißt ihre Seinsverwirklichung. Diese Verwirklichung des Akts geschieht nach Agamben, mit Hinweis auf Aristoteles, durch ein Ablegen der Potenz-nicht-zu-sein. Im neunten Buch der *Metaphysik* heißt es: „Vermögend ist das, für das nichts Unvermögendes eintreten wird, wenn die Verwirklichung dessen, wovon man sagt, daß es über Vermögen verfüge, eintritt.“¹¹⁰ Agamben fügte dem hinzu: „Die letzten drei Worte der Definition (*oudèn éstai adýnaton*) bedeuten nicht das, was die gewöhnliche Lesart meint: ‚es wird nichts Unmögliches geben‘ (das heißt: möglich ist das, was nicht unmöglich ist); vielmehr bekräftigen sie die Bedingung, unter der sich die Potenz, die ebenso sein wie nicht sein kann, verwirklichen kann.“¹¹¹

Die Potenz-zu-sein kann zum Akt übergehen, sobald sie ihre Potenz-nicht-zu-sein ablegt und sich in der Verwirklichung sich selbst zuwendet bzw. sich an sich selbst hingibt und sich selbst berührt. Bezüglich dieser Selbsthingabe verwies Agamben auf eine Textstelle in Aristoteles' Abhandlung *Über die Seele*, in der es heißt: „Auch das Erleiden ist nicht von einfacher Bedeutung, sondern in der einen Bedeutung ist es der Untergang durch das Entgegengesetzte, in der anderen ist es eher die Bewahrung [*sōtēria*, Rettung] dessen, was in Potenz ist, durch das, was im Akt ist und sich ebenso verhält [...]; denn das, was die Wissenschaft [in Potenz] besitzt, wird ein Betrachtendes im Akt, was entweder keine Veränderung ist (da es ja eine Gabe an sich selbst und an den Akt ist) oder eine andere Gattung von Veränderung.“¹¹²

So bedeutet das Ablegen der Impotenz weder die Zerstörung noch die Veränderung der Potentialität, sondern ihre Selbstbewahrung, ihr Zu-sich-selbst-Kommen. Agamben wies darauf hin, dass bereits Aristoteles in seinen Ausführungen zur Potentialität und Aktualisierung des Seins die Struktur der Souveränität beschrieb. Einerseits heißt es bei Aristoteles, dass die souveräne Gründung des Seins aus sich selbst, aus der eigenen Potenz heraus geschieht, andererseits gehören beide Aspekte, Vermögen und Verwirklichung, zum Prozess der souveränen Selbstgründung. Agamben formulierte: „Die Souveränität ist immer doppelt, weil das Sein sich selbst aufhebt, indem es als Potenz mit sich selbst in der Beziehung des Bands [*bando*] (oder der Verlassenheit [*abbandono*]) verbunden

110 Aristoteles 1984, 1047a 24ff, zit. nach Agamben 2002, S. 56.

111 Agamben 2002, S. 56 (Hervorhebungen im Original).

112 Aristoteles 2011, 417b 2-16, zit. nach Agamben 2002, S. 57.

bleibt, um sich dann als absoluter Akt zu verwirklichen (der mithin nichts weiter voraussetzt als die eigene Potenz). Die reine Potenz und der reine Akt sind letztlich nicht auseinanderzuhalten, und genau diese Zone der Ununterscheidbarkeit ist der Souverän¹¹³.

Sein ist/Sein ist nicht. Sein ist gleichermaßen fähig wie unfähig. Das Sein ist in dieser Verdoppelung souverän und bildet, wie Agamben schrieb, „eine Zone der Ununterscheidbarkeit“¹¹⁴ von Potenz und Akt. Sein ist voraussetzungslose Selbstbegründung, und zwar in doppelter Hinsicht: 1. Das Sein ist vermögend zu seiner Selbstverwirklichung, die ihre Impotenz in Bann hält. 2. Jede Potentialität des Seins ist Impotenz. Aufgrund dieses strukturellen Umstands, samt der Aporie, in der sich das Sein als Potenz, Impotenz und als Akt befindet, ist es schwierig, eine Konstitution der Potenz zu denken, die nichts mit den Akten der Souveränität (inklusive all ihrer Mechanismen der Ausschließung, des Banns und des Ausnahmezustands), als Manifestation der Potenz, zu tun hat. Deshalb wiederholen sich die Grundzüge der Bio-Souveränität in der Geschichte des Abendlandes und kehren in verschiedenen Masken und in unterschiedlichen Formen des Politischen wieder.

Während jene Politik des Abendlandes, die mit dem Ausnahmezustand operiert, stets für die Eroberung des Staates und gegen dessen Zersetzung kämpfte, wird eine kommende Politik, wie sie Agamben in den Blick nahm, den Kampf zwischen Staat und Nicht-Staat, zwischen Staat und der Singularität der einzelnen Menschen, mit anderen Mitteln führen.¹¹⁵ Eine kommende Politik müsste endgültig mit allem gebrochen haben, was eine Beziehung zum Im-Akt-Sein in sich trägt, um sich von einer Politik des Banns abzulösen. Die Seinsexistenz der Potenz müsste als eine Potenz ohne Beziehung, ohne ein Telos, ohne einen Bann, ohne einen Akt, ohne eine Erfüllung, ohne eine Manifestation, schließlich ohne eine Potenz-zu-sein, ohne eine Gabe an sich selbst, ohne ein Sich-selbst-Seinlassen gedacht werden: eine „Politik jenseits aller Figuren der Beziehung“.¹¹⁶ Nur diejenige Potenz ist *höchste* oder *vollkommene* Potenz, von der Agamben mit Bezug auf Aristoteles sagte, dass sie nicht in einen Akt übergehen kann. Als Figuren dieser kommenden und impotenten Politik nannte Agamben

113 Agamben 2002, S. 57f.

114 Agamben 2002, S. 58.

115 Vgl. Agamben 2003, S. 79.

116 Agamben 2002, S. 58.

den Schreiber aus Melvilles Erzählung *Bartleby*¹¹⁷ und die Gestalten und Gehilfen bei Kafka und Walser.¹¹⁸

Agamben sprach wiederholt das Anliegen aus, einen neuen, kommenden, politischen Raum zu erfinden, der frei wäre von der bio-souveränen Raumgründung, die immerwährend Zonen des Ausnahmezustands schafft. Agamben träumte, wie es Johnson formulierte,¹¹⁹ von der Auflösung der *als*-Struktur, von all den Verschiebungen, Übertragungen, Beziehungen, Vermischungen und Übersetzungen, um schließlich zu jener Seinsweise zu gelangen, die ohne Temporalisierung schon immer auf ihre Weise gegeben ist. Bei Agamben heißt es: „Es ist nicht so, sondern *sein* So.“¹²⁰

In diesem Sinne verstanden, ist das singuläre, beliebige und bestimmungslose Sein eine absolute, bezuglose und nicht-sein-könnende Souveränität in messianischer Zeit. Ein beispielloses Sein: Eine Singularität, die kein Spiegel der Ausnahme mehr ist und nichts mehr zu spiegeln hat. Ein Sein, das weder ein An-sich-Sein oder ein Für-sich-Sein noch ein Neben-sich-Sein ist, und damit im Bann seiner Nachbarschaft steht. So gesehen, ist die kommende Singularität eine souveräne Macht, die in der Unbestimmtheit verharrt, ohne in einen Akt überzugehen: Das Sein nicht *als* eine Geste, sondern ein Sein, das eine Geste ist. Einerseits ist diese Geste ohne einen Bezug auf ein Außerhalb ihrer selbst, andererseits ist die Geste auch das Zögern jeder Verwirklichung in ihrer Bewegung. Sie „ist eine Potenz, die nicht in den Akt übergeht, um sich in ihm zu erschöpfen, sondern als Potenz im Akt verbleibt“.¹²¹ Eine Geste, die kein Sein als Etwas, kein Vermitteltes, nichts Gewordenes, nichts Gewolltes ist. Diese Geste ist eine beliebige Bewegung, die nichts will. In jenem Unwillen ist die Geste ihr souveräner wie messianischer Augenblick.

Bis auf eine Randnotiz in seinem Buch *Schurken*, hat Derrida es vermieden, sich in Publikationen zu Agambens Arbeiten zum Ausnahmezustand und zur Souveränität zu äußern. In *Schurken* heißt es: „In diesem [dem Text von Aristoteles; Anm.d.V.] wie in so vielen anderen Texten von Platon und Aristoteles ist die Unterscheidung zwischen *bios* und *zoe* – oder *zen* – mehr als schwierig und heikel; keinesfalls entspricht sie der starren Gegenüberstellung, auf der Agam-

117 Vgl. Agamben 2003, S. 37ff.

118 Vgl. Agamben 2006b.

119 Vgl. Johnson 2007, S. 287.

120 Agamben 2003, S. 85 (Hervorhebungen im Original).

121 Agamben 1992, S. 106.

ben fast seine gesamte Argumentation über Souveränität und das Biopolitische in *Homo sacer* aufbaut [...].¹²²

Agamben kam hingegen des Öfteren auf die Arbeiten von Derrida zu sprechen, unter anderem in den Büchern *Die Macht des Denkens*, *Homo sacer*, *Ausnahmezustand* und zuletzt im Buch *Die Zeit, die bleibt*.¹²³ Seine Anmerkungen zu Derrida standen im Zusammenhang mit Heideggers Unterscheidung von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, zum Verständnis des Phonozentrismus und zur Interpretation der Gewaltfrage bei Benjamin. In *Die Zeit, die bleibt* schrieb er resümierend zu den Arbeiten Derridas, insbesondere zur Spur, zur Zeit, zur Phonologie und zum Messianischen: „Die Dekonstruktion ist ein blockierter Messianismus, eine Suspendierung des messianischen Themas.“¹²⁴

Agamben warf Derrida vor, ein Ereignis zu denken, „das erreicht, sich nicht zu ereignen“.¹²⁵ Für Derrida war das Ereignis des Seins aporetisch strukturiert: Ein Ereignis, das sich nur ereignen kann, indem es sich nicht ereignet. Das Sein ereignet sich nur, weil es im Kommen bleibt: D.h., das Sein ereignet sich nur, weil es sich nicht ereignet, sich stets aufschiebt und sich selbst verhindert. Es ist von Beginn an selbstzerstörerisch. Es wird sich in seinem Kommen nicht erfüllen. Es ist messianisch: Es ist nicht, setzt sich aus und setzt sich nicht. Auf die Problematik von Gesetz, Recht und Gerechtigkeit bezogen, heißt das: Die Möglichkeit des Gesetzes ist seine Unmöglichkeit.¹²⁶ Das Ereignis des Gesetzes geschieht stets nur *als* Gesetz, das heißt *in Form* von Gesetzen bzw. *vor* dem Gesetz, was besagt, dass das Gesetz nicht ist. Diese Aporie von Möglichkeit und Unmöglichkeit – und dem, was Derrida *différance* und Autoimmunität nennt – lässt sich auch auf das Politische und auf die Demokratie beziehen. Jeder Anspruch von Herrschaft, Selbstbeherrschung, Selbstkontrolle, Authentizität, Eigentlichkeit, Verwirklichung und Souveränität, all das ist ausschließlich in der jeweiligen Unmöglichkeit möglich. Jeder Drang, die Immunität einer Souveränität nach außen hin herzustellen, in Kraft zu setzen und zu festigen, wird zu einem Angriff auf die eigene kommende Souveränität. Diese Unmöglichkeit schließt nicht aus, dass es Kriege, Gewalt und souveräne Entscheidungen gibt, dennoch ist diese Unmöglichkeit die einzige Möglichkeit der Souveränität. Die

122 Derrida 2003a, S. 44 (Hervorhebungen im Original). Derrida verweist hier auf ein Zitat bei Aristoteles, vgl. Aristoteles 2003, 1317a.

123 Eine ausführliche Untersuchung der Differenzen zwischen Agamben und Derrida unternahm Thurschwell. Vgl. Thurschwell 2005 und Thurschwell 2003.

124 Agamben 2006c, S. 117.

125 Agamben 2002, S. 68.

126 Vgl. Derrida 1992a.

Souveränität ist voranfänglich von einer Autoimmunität befallen und kann nie sie selbst sein, um zu sich selbst zu kommen. Die Souveränität ist, sofern es sie gibt, nicht souverän. Die Souveränität ist wesentlich dumm, blöd,¹²⁷ ungeschickt, unterliegt Zwängen und Einflüssen, agiert zufällig und ist selbstzerstörerisch: Eine Aufzählung von Existenzialien, die sich fortsetzen ließe.

Von dieser Unmöglichkeit des Ereignisses – einem Ereignis, das sich ereignet, indem es sich auslöscht – versuchte sich Agamben abzusetzen. Im Gegensatz zu Derrida wollte Agamben eine Struktur der Impotenz und des Nichtpotent-Seins herausarbeiten, die ein untätiges Geschehen sein soll, das sich ereignet, aber das „nicht zu geschehen scheint“.¹²⁸ Er entwarf einen Messianismus der Impotenz, eine Potenz nicht zu sein, die in ihrer Schwäche die Vollendung der Potenz ist: Das Ausscheiden aus einer Politik des Banns, „in Richtung einer von jeglichem Bann losgelösten Politik“.¹²⁹ Ein Sein der Verlassenheit, der Schwäche und der Passivität. Jenseits einer Idee des Gesetzes, jenseits der reinen Gesetzesform, die eine leere Form der Beziehung und damit eine Zone der Ununterscheidbarkeit zwischen Gesetz und Leben als Ausnahmezustand bildet. Ein So-Sein: „Ein Sein, das nicht es selbst ist, sondern einzig das, was existiert; das nicht existent ist, sondern das Existierende *ist*, ganz und ohne jede Ausflucht.“¹³⁰ Es ist das inmitten des Seins ausgestellte Existierende.

So gesehen sind es zumindest zwei Dinge bei Agamben, von denen sich Derrida unterschied: 1. Agamben versuchte das Ereignis in seiner messianischen Ankunft zu denken.¹³¹ 2. Um das Ereignis in seiner messianischen Ankunft als Passivität, Impotenz, Schwäche und Geste zu denken, ging Agamben von einer dualen Struktur bzw. von der Matrix einer Dualität von *bios* und *zoe* aus.

Nach Agambens Auslegung der griechischen Philosophie, insbesondere der Philosophie Platons und Aristoteles, besaß das griechische Denken zwei unterschiedliche Begriffe bzw. Wörter für das, was heutzutage mit „Leben“ bezeichnet wird: Erstens das Wort *zoe*, das den einfachen Tatbestand des Lebens bezeichnet, das alle Lebewesen betrifft: Tiere, Menschen, Pflanzen aber auch Götter. Zweitens das Wort *bios*, das die Form oder die Eigenart eines Individuums oder die einer Gruppe benennt.¹³²

127 Vgl. Bennington 2009.

128 Agamben 2002, S. 68.

129 Agamben 2002, S. 70.

130 Agamben 2003, S. 85 (Hervorhebungen im Original).

131 Instrukтив sind hierzu Agambens Ausführungen zu Paulus' *Römerbrief*, in seinem Buch *Die Zeit, die bleibt*, vgl. Agamben 2006c, S. 111f.

132 Vgl. Derrida 2015, S. 444ff.

Agamben behauptete nun, dass sich Aristoteles' Konzept des Politischen auf diese Unterscheidung zwischen den zwei Begriffen des Lebens, *bios* und *zoe*, gründet. Nach Agamben wurde in diesem aristotelischen Konzept das natürliche Leben (*zoe*) vom guten und glücklichen Leben (*eudemia*) und dem Leben in der *polis* ausgeschlossen. Agamben formulierte unter Bezug auf Aristoteles: „In der antiken Welt ist das einfache natürliche Leben jedoch aus der *pólis* im eigentlichen Sinn ausgeschlossen und als rein reproduktives Leben strikt auf den Bereich des *oikos* eingeschränkt (1252a, 26-32).“¹³³

Hinsichtlich dieser Unterscheidung zwischen *zoe* und *bios* und des bei Aristoteles auffindbaren Ausschlusses des natürlichen Lebens (*zoe*) aus dem Leben innerhalb der *polis*, argumentierte Agamben, dass schon zu Beginn des politischen Denkens im Abendland die fatale Matrix von Souveränität und nacktem Leben angelegt wurde. Um die Relevanz dieser Struktur von *zoe* und *bios*, von Souveränität und nacktem Leben und von Ausschluss und Bewahrung der Gewalt über das Ausgeschlossene für die jüngere Vergangenheit, aber auch für aktuelle politische Verhältnisse auszuweisen, nahm Agamben Bezug auf Arendts Politische Philosophie und Foucaults Arbeiten zur Biopolitik.¹³⁴ Während der Bann über den *homo sacer* in der römischen Rechtsordnung zur Ausnahme gehörte, wird heute im Zeitalter der Biopolitik jeder Mensch potenziell wie faktisch als *homo sacer*, als bloßes Leben, behandelt.

Im Gegensatz zu Derrida ging es Agamben darum, ein Mitsein zu denken, ein Zusammensein derer, die weder etwas Gemeinsames haben noch zu einem gemeinsamen Akt fähig sind. In diesem Sinne verstand Agamben das Ereignis des Mitseins als eine Geste, die weder eine produktive Handlung oder ein gewalttätiger Akt ist noch etwas verwaltet.

Um die Notwendigkeit des kommenden Ereignisses einer anderen Politik, auch in deren Dringlichkeit und Fragilität herauszustellen, musste Agamben einerseits darauf hinweisen, dass die Produktion des biopolitischen Körpers und der Zugriff der souveränen Gewalt auf diesen Körper ein Phänomen der modernen Politik und dem Denken der Modernität geschuldet ist. Andererseits gehört es zu einer Politik des Ereignisses, die Struktur und die Matrix eines uneigentlichen Seins am Ursprung des abendländischen Denkens zu revolutionieren. So ist diese Struktur von souveräner Gewalt und die Produktion nackten Lebens nicht nur ein Phänomen der Moderne, sondern auch eine Struktur, die sich schon in der Unterscheidung zwischen *zoe* und *bios* bei Aristoteles auffinden lässt.

133 Agamben 2002, S. 12 (Hervorhebungen und Zitation im Original).

134 Vgl. Agamben 2002, S. 12f.

In seinem letzten Seminar *Das Tier und der Souverän* kam Derrida in der dritten wie in der elften Sitzung¹³⁵ ausführlicher auf Agamben zu sprechen und wies dabei auf die doppelgleisige Argumentation bei Agamben hin: „Was mich übrigens am meistens erstaunt, und was mich in der Argumentation und der Rhetorik Agambens immer wieder irritieren wird, ist die Tatsache, dass er klar anerkennt, was ich soeben sagte, nämlich dass die Biopolitik eine uralte Sache ist (wenn sie heute auch über neue Mittel und neue Strukturen verfügt). Das ist eine uralte Sache, die mit der Idee der Souveränität selbst verbunden ist. Nun, wenn man das anerkennt, warum verschwendet man dann soviel Mühe, um so zu tun, als erwecke man die Politik zu etwas, das, ich zitiere, *das entscheidende Ereignis der Moderne wäre?*“¹³⁶

LEERE DER SOUVERÄNITÄT ≠ AUTOIMMUNITÄT

Um Derridas komplexe Argumentation zum Politischen aufzuzeigen, ist es hilfreich auf Gohs Untersuchung¹³⁷ zur unterschiedlichen Bedeutung der Souveränität bei Nancy und Derrida zurückzukommen. Das Verdienst von Goh besteht vor allem darin, in seiner Untersuchung darauf hingewiesen zu haben, dass sowohl Nancy als auch Derrida die Souveränität in unterschiedlicher Weise denken, insbesondere eine politische Souveränität. Während Derrida stets die unmögliche, jedoch notwendig subjekthafte und phallo-theo-logo-zentrische Souveränität an Formen der Grausamkeit und Ausgrenzung knüpfte, die gegenüber anderen Individuen, Gemeinschaften und Spezies ausgeübt werden, beschäftigte Nancy vor allem die Frage, ob es eine Souveränität ohne ein Subjekt geben kann, mit der ein Zusammensein zu denken bleibt.

Nach Nancy impliziert eine politische Souveränität in der Konzeption, wie sie z.B. Schmitt darlegte, mit ihrer nationalistischen, totalitären und nationalsozialistischen Ausrichtung, ein modernes Konzept von Subjekt und Subjektivität. Dabei gilt der Souverän, der den Ausnahmezustand proklamiert und bei Schmitt als Diktator auftaucht, als eine Verkörperung von Subjektivität innerhalb eines

135 Vgl. Derrida 2015, S. 141f und S. 443ff.

136 Derrida 2015, S. 450 (Hervorhebungen im Original). Zu den massiven Vorbehalten, die Derrida in seinem letzten Seminar gegenüber Agamben formulierte, vgl. Swiffen 2012, die eher Derridas Argumentationen folgte. Vgl. dazu auch Dohahue 2013, der sich wiederum eher den Argumentationen Agambens anschloss.

137 Vgl. Goh 2014, insbesondere S. 154ff.

Staatsapparats.¹³⁸ Ausgehend von einer Dekonstruktion, die das Festhalten an einem Begriff des Subjekts für obsolet hält, stellte Nancy gemeinsam mit Cadava und Connor im Jahr 1986 für den Sammelband *Who Comes After the Subject?*¹³⁹ die gleichlautende Frage, zu der einige ausgewählte Philosophen und Philosophinnen¹⁴⁰ Stellung beziehen sollten. Goh legte dar, dass Nancy bereits hier seine Ambitionen anzeigte, eine Souveränität ohne Subjekt, also eine andere Souveränität zu denken.

Bezugnehmend auf Nancys Rezeption der batailleschen Formel „Die Souveränität ist Nichts“,¹⁴¹ schloss Goh mit Hinweis auf Nancys Aufsatz *Krieg, Recht, Souveränität – techné*,¹⁴² dass die Artikulation einer Auto-Dekonstruktion der Souveränität nicht befriedigend sein kann.¹⁴³ Goh verwies auf Nancys Analyse einer Weltwerdung der Welt, in der keine Kriege von souveränen Subjekten und Mächten geführt werden. Vielmehr tauchen bei Nancy entlokalisierte Polizeikriege innerhalb eines weltweit wirksamen Kriegszustands sporadisch auf. Indem er an Heidegger anknüpfte, entwickelte Nancy nicht nur das Denken einer Verräumlichung von Welt und einer Ökotechnie, das eine Auto-Dekonstruktion der Souveränität artikuliert, sondern er forderte, eine Souveränität ohne Subjekt zu denken, die im Wesentlichen leer ist und keine Zwecke eines Subjekts verfolgt.

Nancy schrieb hierzu im Aufsatz *Krieg, Recht, Souveränität – techné*: „Von dieser langsamen Verschiebung der Welt hin zur souveränitätslosen Souveränität, zur zwecklosen Fertigstellung, könnte die Ökotechnie die letzte gestaltlose Gestalt sein. [...] Der nirgends und überall seiende Krieg, der zu keinem Zweck in Beziehung gesetzt wird, ohne nicht auch zu sich selbst als höchstem Zweck in Beziehung gesetzt zu werden. Die Ökotechnie ist in gewissem Sinne reine *techné*, sie auch, die reine *techné* der Nicht-Souveränität: aber weil die Leerstelle der

138 Vgl. Lacoue-Labarthe, Nancy 1997. Vgl. ebenso Goh 2014, S. 155, aber auch Schmitt 1990, S. 80ff und Schmitt 2015.

139 Cadava, Connor, Nancy 1991.

140 Der Sammelband enthält Beiträge von Agacinski, Badiou, Balibar, Blanchot, Borch-Jacobsen, Courtine, Deleuze, Derrida, Decombes, Franck, Granel, Irigaray, Kofman, Lacoue-Labarthe, Levinas, Lyotard, Marion und Rancière.

141 Vgl. Nancy 2018, S. 34. Vgl. auch Bataille 2018a, Bataille 2018b und Bataille 1991, S. 256.

142 An dieser Stelle beziehe ich mich auf die dt. Übersetzung des Textes von Nancy, vgl. Nancy 1991c, S. 43. Goh hingegen bezog sich in seinem Aufsatz *Sovereignty Without Subject* auf die amerikanische Übersetzung, vgl. Nancy 2000, S. 138.

143 Vgl. Goh 2014, S. 154.

Souveränität besetzt bleibt, durch diese Leere selbst versperrt, hat die Ökotechnie keinen Zugang zu einem anderen Denken des zwecklosen Zweckes. An Stelle der Souveränität setzt sie die Vernichtung unter der Verwaltung und der Kontrolle ihres *Wettbewerbs*. [...] Diese Verräumlichung der Welt *ist selbst die Leerstelle* der Souveränität. Das heißt, die Leerstelle des Zweckes, die Leerstelle des Gemeinwohls, und die Leerstelle des Gemeinen als Wohl. [...] Der leere Platz der Souveränität wird nur mehr oder weniger gelungene Substitutionen dieser Art hervorbringen können, solange diese Stelle als solche nicht der Frage und der Dekonstruktion unterzogen wird. Das heißt, solange die Frage des Zweckes, der Extremität der Fertigstellung und der Identität nicht *vorbehaltlos* gestellt ist, eine Frage, die von jetzt an die Frage eines *nicht-souveränen Sinns als Sinn selbst der Menschheit des Menschen und der Weltweiteit der Welt* ist.“¹⁴⁴

Goh arbeitete durch seine Lektüre entscheidende Differenzen zwischen Nancy und Derrida heraus, die sich rund um die Frage nach der Souveränität gebildet haben: 1. Nancy ist an einem Denken des Raumes und der Verräumlichung und in diesem Sinne an Fragen der Territorialität interessiert. Explizit beschäftigte er sich in seinen Ausführungen zur Globalisierung und zur Weltweiterdung der Welt mit der Frage des Raumes. Für Derrida besaß die Frage des Raumes nicht diese Relevanz. Bei ihm findet man Hinweise zur Frage des Raumes am ehesten in dessen Auseinandersetzungen mit Platons Begriff der *chora*.¹⁴⁵ In einem Interview machte Nancy deutlich, dass Derrida mehr an einer Auflösung territorialer Begriffe und Beziehungen interessiert war.¹⁴⁶ In verschiedenen Publikationen kam Derrida auf das Nomadische, auf die Marranen und auf die Migration zu sprechen.¹⁴⁷ Wiederholt setzte er sich mit der fatalen und gewaltvollen Verknüpfung von Politik, Souveränität, Nationalität, Krieg,

144 Vgl. Nancy 1991c, S. 42f (Hervorhebungen im Original). Wenn Nancy von den ziel- und zwecklosen Kriegen eines Polizeiregimes sprach, so lässt sich absehen, welche heideggersche *techné*-Lektüre Nancy an Batailles Analyse zur Heterogenität des Militärs angelegte.

145 Vgl. Derrida 1990a. Gewiss spielen bei Derrida u.a. die Verräumlichung und die Verzeitlichung, der Aufschub und die Spur, bezogen auf die Schrift, die Seinsdifferenz und das Seinsereignis eine Rolle, dennoch bleibt die Frage, ob es sich dabei um raumkonstitutive Elemente handelt. Eher zeigte Derrida, dass die Verräumlichung wie die Verzeitlichung eine Konstituierung des Raumes und der Zeit, eine Verortung und Datierung auflösen, aufschieben, vervielfachen und disseminieren. Vgl. hierzu Hägglund 2008, S. 13ff, insbesondere dessen Bemerkungen auf S. 18.

146 Vgl. Fabbri 2007, S. 437.

147 Vgl. Derrida 1994c, Derrida 1997a und Derrida 2003b.

Raum und Territorialität auseinander.¹⁴⁸ In diesem Zusammenhang mobilisierte Derrida den Begriff des Schurken, während Nancy den Begriff des Entzugs für das Politische, für die Souveränität und für das Sein überhaupt herausstellte. 2. Mit dem Rückgriff auf die bereits erwähnte Formel Batailles „Die Souveränität ist Nichts“, versuchte Nancy eine Souveränität ohne Subjekt zu denken, um die Option, eine Gemeinschaft möglich zu machen, offen zu halten. So gesehen blieb für Nancy mit der Dekonstruktion der Souveränität und des Subjekts eine Souveränität zurück, die wesentlich leer ist. Für Nancy war die Souveränität wesentlich Leere. Es gibt nichts, das diese Leere füllen, ausfüllen, aufhalten, repräsentieren oder gar figurieren könnte. Alle rhetorischen Register des Aufschubs, der Verschiebung, des Hinweises, der Vorwegnahme und des Ersatzes funktionieren im Leeren nicht. Sie lässt sich auf kein Ziel hin orientieren und richten, damit es Zwecke geben kann. Nancy äußerte bei verschiedenen Gelegenheiten seinen Vorbehalt gegenüber jeglicher Art von Messianismus, auch gegenüber dem Messianischen bei Derrida.¹⁴⁹ Weder ist die Souveränität eine Gestalt des pragmatischen Vollzugs und der politischen Entscheidung, noch eine Figur, die für anderes steht oder auf anderes hinweist. Die Souveränität ist bloß wuchernde und zwecklose Leere. In diesem Sinne ist sie eine Verschwendung, die nichts zurückhält und nichts besitzt, was zurückzuhalten wäre. Bei Derrida hingegen blieb die Souveränität stets an eine Figuration des Subjekts gebunden, auch wenn sich das souveräne Subjekt selbst dekonstruiert und nie sein wird. Während bei Nancy das Politische trotz der Dekonstruktion des Ontisch-Ontologischen im Wesentlichen eine ontologische Frage blieb, kann bei Derrida vom Sein und vom Ereignis des Seins nur in seiner Unmöglichkeit die Rede sein. 3. Derridas Argumentationen und Interventionen zur Politischen Philosophie reichen von einer Ablehnung, das Dasein als ein Mitsein zu identifizieren, über das Aufzeigen einer Auto-Dekonstruktion der Souveränität, die er auch als Autoimmunität bezeichnete, bis hin zu dem Versuch, die Dekonstruktion als eine *Repolitisierung* zu verstehen. Dieser Versuch Derridas, die Dekonstruktion als eine *Repolitisierung* zu denken, steht in enger Beziehung zu dem, was er andernorts als die kommende Demokratie titulierte. Für Nancy war die Frage nach einer anderen Politik ohne Subjekt ebenso relevant und blieb weiterhin offen.

Dies war für Nancy insofern relevant, als für ihn davon auszugehen war, dass sich das Politische, die politische Souveränität und das politische Subjekt selbst dekonstruieren, auflösen und dem Entzug preisgeben. Nancy notierte in der Schrift *Ex nihilo sumum (Über die Souveränität)*: „Man muß also Folgendes

148 Vgl. Derrida 1991a, Derrida 2012 und Derrida 2003a.

149 Vgl. Nancy 2014a, S. 13.

begreifen: 1) Die Erfindung der Souveränität war ganz bestimmt nicht die säkularisierte Umschreibung einer politischen Theologie, sondern die Schöpfung einer atheologischen Annahme [...]: Diese Annahme postulierte zugleich, ohne es zu wissen, die Errichtung des Staates (Selbststabilität) *und* die Auflösung dieses Staates (oder Apparates) in eine Gemeinschaft [...]; 2) Die aktuelle Situation besteht darin, die Politik neu erfinden zu müssen, indem man sie wieder aufgreift, und zwar in ihrem doppelten Rückzug: in die Verwaltung der *Zivilgesellschaft* (die selbst aus dem Zerschneiden der *civitas* hervorgegangen ist) und/oder in die Annahme eines Gemeinsam-Seins [...]. Die Schwierigkeit besteht darin, die Politik ohne Subjekt zu denken: nicht ohne Autorität oder Entscheidungsmacht – sondern ohne Sich-Sein, das letztendlich den Nutzen seiner Ausübung auf sich bezieht.“¹⁵⁰

Auch wenn sich, nach Nancy, die Politik neu erfinden und einer Zukunft des Kommens öffnen muss, so heißt es nicht, dass bestimmte Formen von Politik oder Gemeinschaft, als Staatsform oder Gesellschaftsform, Zukunft haben werden. Vielmehr legte Nancy Wert darauf zu verstehen zu geben, dass die Politik, die neu zu erfinden wäre, einem Zusammenleben gliche, das wesentlich ziel- und zweckfrei wäre. Diese Politik hat kein Ende vor sich. Sie ist eine Wucherung, ein ständiger Umbau, eine Umstrukturierung, die bloß provisorisch und im Wesentlichen unvollständig ist. Das Zusammenleben, von dem Nancy sprach, ist weder als eine Politik von Staaten noch als eine Politik territorialer bzw. judikativer Einheiten zu betrachten. Für ihn war die Politik des Kommens wesentlich eine ethische Angelegenheit, eine Sache des Mitseins, ein Sein, das geöffnet ist und eben Mit ist: eine Pluralität wuchernder Multiplikation. Nancy nannte diese Wucherung des Zusammenseins auch Freundschaft.¹⁵¹ In seinen Betrachtungen zu einem Sein, das wesentlich Plural ist, ist das Mitsein immer in Bewegung und ebenso heterogen wie brüchig. In diesem Sinne ist das Zusammensein stets ein Widerständiges und Widerstrebendes in sich selbst.

Nancy wies explizit daraufhin, dass Derrida das Wort Gemeinschaft nicht mochte. Ebenso lehnte Derrida ethische wie politische Formen der Freundschaft, wie sie in Publikationen bei Levinas, Blanchot und Nancy zu finden sind, ab.¹⁵² Derrida zeigte in seinen Untersuchungen zur Freundschaft einerseits deren auto-destruktive Züge auf, andererseits verstand er es, auf die Mechanismen der Ge-

150 Nancy 2003, S. 140f (Hervorhebungen im Original).

151 Münkler und Straßenberger ließen sich zu der Bemerkung hinreißen, dass Nancys Vorstellungen von Politik – neben denen von Badiou und Rancière – einer „Barrikadendemokratie“ gleichen. Vgl. Münkler, Straßenberger 2016, S. 51.

152 Vgl. Fabbri 2007, S. 433.

walt hinzuweisen, die in den jeweiligen Begrifflichkeiten von Freundschaft angelegt sind und die auf Anderes und Fremdes wirken. Das wohl Bemerkenswerte ist, dass Derrida die Gemeinschaft – das Wir, als ethische wie als politische Konzeption, den *demos*, die Demokratie – nicht ablehnte, weil die Gemeinschaft Feinde und Feindschaften und das Politische eine Unterscheidung zwischen Freunden und Feinden benötigt. Vielmehr stellte Derrida das Primat des Feindes, von dem Schmitt ausging, auf den Kopf und führte die Dekonstruktion des Politischen am Begriff der Freundschaft durch.¹⁵³ Das Politische, das wesentlich ein Bund der Brüderlichkeit und Freundschaft ist, wird nicht von äußeren Feinden bedroht und in Frage gestellt. Vielmehr ging Derrida davon aus, dass es die eigenen, inneren Kräfte und Verhältnisse sind, die das politische Gefüge korrumpieren und zersetzen. Für diese Selbstzersetzung, für diese Auto-Dekonstruktion, wählte er den Begriff der Autoimmunität: Ein Selbst, ein Sein, eine Identität, ein Ereignis, das sein eigenes Sein als Fremdes wahrnimmt und bekämpft.¹⁵⁴ In *Schurken* heißt es hierzu: „Um sich zu immunisieren, um sich gegen den (inneren oder äußeren) Angreifer zu schützen, sonderte die Demokratie also ihre Feinde beiderseits der Frontlinie ab, und es blieb ihr scheinbar keine andere Wahl als die zwischen Mord und Selbstmord; doch der Mord verwandelte sich bereits in Selbstmord, und der Selbstmord ließ sich wie stets in Mord übersetzen.“¹⁵⁵

153 Vgl. Derrida 2000a. In diesem Zusammenhang wäre es interessant, anhand der Dreierkonstellation Freund-Feind-Politik eine singuläre antiaristotelische Position bei Schmitt herauszuarbeiten. Schmitt hatte keinerlei Interesse daran, Begrifflichkeiten wie jene der Tugend, der Freundschaft, der Liebe, der Güter und des Guten in eine konstitutionelle Analyse des Politischen aufzunehmen.

154 Hier lässt sich erahnen, wie problematisch für Derrida die Beziehungen zur Phänomenologie waren, explizit zu Husserl, Ricœur und Merleau-Ponty. Vgl. Gondek, Tengelyi 2011, S. 392ff.

155 Derrida 2003a, S. 57. Auch wenn Derrida hier auf den Algerienkrieg zu sprechen kam, so ging es ihm doch um ein allgemeines Gesetz, das diesen Prozess der Autoimmunisierung formalisiert.

DIE AUTOIMMUNITÄT

Das, was Derrida als die kommende Demokratie verstand, bezeichnet kein utopisches Modell und ist kein Ausdruck einer politischen Hoffnung. Mit dem, was Derrida als die kommende Demokratie bezeichnete, gab er keinen Anlass zur Hoffnung, eines Tages in einen gerechten Gesellschaftszustand einzutreten.¹⁵⁶ Die kommende Demokratie war für Derrida kein hypothetischer Raum eines zukünftigen Zusammenlebens, an dem sich politische, moralische oder ethische Handlungen zu orientieren haben und sich somit auch bewerten und messen lassen. Die kommende Demokratie verstand Derrida keinesfalls als ein Ideal, das aufgrund gerechterer Optionen und Zustände anzustreben ist. Für ihn war sie weder eine Utopie noch eine Vision, weder ein Konzept noch ein Horizont.¹⁵⁷ In diesem Sinne wird es kein Regime einer kommenden Demokratie geben. Im Gegenteil, jede Konzeption, jede Normierung, jedes Anvisieren,¹⁵⁸ jede Planung läuft einer kommenden Demokratie zuwider. So gesehen ist das Ereignis einer kommenden Demokratie, ihre begriffliche Erfassung und die Gelegenheit, sich in ihr einzurichten, unmöglich. In ihr lässt es sich nicht wohnen. Sie gibt kein Obdach. Während Heidegger von einem Mitsein ausging, das gerufen wird, um im Haus des Seins zu wohnen, ging Derrida dem Feuer und der Asche – der Verfolgung und Vertreibung, auch dem Holocaust und der Shoah – im Haus und am Herd nach. So bezeichnete er in *Asche und Feuer* die „Asche als [das] Haus des Seins“.¹⁵⁹

Um Derridas Ausführungen zur Dekonstruktion der Souveränität und zur Autoimmunität des Politischen zu verstehen, ist es notwendig – worauf Hägglund in seinem Buch *Radical Atheism* insistierte¹⁶⁰ – auf dessen Untersuchungen zur Verräumlichung und Verzeitlichung zurückzukommen, die schon in frühen Publikationen Derridas zu finden sind, u.a. in den Büchern *Die Stimme und das Phänomen*¹⁶¹ und *Randgänge der Philosophie*.¹⁶² Dafür wandte sich Derrida der

156 Vgl. Hägglund 2008, S. 171.

157 Vgl. Derrida 1995b, S. 109.

158 Vgl. Weber 2006. Weber ging in seiner Untersuchung *Gelegenheitsziele. Militarisierung des Denkens* den Zusammenhängen zwischen dem Denken, der Intentionalität, dem Zielen und Anvisieren, den Netzwerken, einer Politik der Angst und der Kriegsführung nach.

159 Derrida 1988e, S. 25.

160 Vgl. Hägglund 2008, S. 15.

161 Derrida 2003c.

162 Derrida 1988d.

Lektüre von Aristoteles, Kant, Hegel, Husserl und Heidegger zu, um Fragen der Intentionalität, der *synthesis*, der Präsenz und der Identität zu behandeln.

Zu diesem Aspekt kann erwähnt werden, dass das, was Derrida ab den 1990er Jahren als Autoimmunität bezeichnete,¹⁶³ zu einer Serie von seinerseits entwickelten Kategorien gehört – wie etwa die Aporie, das Scharnier, die Spur, die Dissemination, das Unmögliche, das Supplement, die *différance* und den *double bind*. Diese Kategorien benutzte er schon früher, um ähnliche Symptome des Identischen (Selbst, Sein, Subjekt, Ereignis) zu benennen.¹⁶⁴ Auch wenn die unterschiedlichen Kategorien dieser Serie keinesfalls Synonyme sind, gehören sie alle als Gesten eines Verweises in das Schema von Raum und Zeit und bezeichnen eine Verräumlichung der Zeit: ein Raumwerden der Zeit und eine Verzeitlichung des Raumes.

In Anknüpfung an Heideggers Analyse und Destruktion des vulgären Zeitbegriffs,¹⁶⁵ der sich durch die Abfolge von präsenten Jetzt-Punkten bestimmt, dekonstruierte Derrida in dem Aufsatz *Ousia und gramme* vor allem jenes Konzept der Zeit, dessen Logik eine Präsenz von Identität (Einheit, Gegenwart und Anwesenheit) zu garantieren hat. Derrida wies in einer Kommentierung zu Aristoteles, Hegel und Bergson darauf hin, dass die Identität einer gegenwärtigen Präsenz *a priori* unmöglich ist: „[...] das Jetzt [ist] kein Punkt, denn es hält die Zeit nicht an und ist weder Ursprung noch Ende noch Grenze.“¹⁶⁶

Da die Zeit weder die Identität eines präsenten Jetzt-Punktes besitzt noch im Ablauf und in der Bewegung von Jetzt-Folgen besteht, beschrieb Derrida die Zeit als ein Intervall, als eine Spur und als *différance*. Zu diesem Intervall, dieser Verräumlichung der Zeit, heißt es bei Derrida: „Ein Intervall muß es von dem trennen, was es nicht ist, damit es es selbst sei, aber dieses Intervall, das es als Gegenwart konstituiert, muß gleichzeitig die Gegenwart in sich selbst trennen, und so mit der Gegenwart alles scheiden, was man von ihr her denken kann, das heißt, in unserer metaphysischen Sprache, jedes Seiende, besonders die Substanz oder Subjekt. Dieses dynamische sich konstituierende, sich teilende Intervall ist es, was man *Verräumlichung* nennen kann, Raum-Werden der Zeit oder Zeit-Werden des Raumes (*Temporisation*).“¹⁶⁷

163 Vgl. Derrida 2001a, S. 72.

164 Vgl. Derrida 2003a, S. 57.

165 Vgl. Heidegger 1984, S. 420ff.

166 Derrida 1988d, S. 77.

167 Derrida 1988d, S. 39 (Hervorhebungen im Original). Hägglund schrieb dazu: „This is crucial for Derrida’s deconstruction of the logic of identity. If the spatialization of time makes the synthesis possible, the temporalization of space makes it impossible

Dieses Intervall (Verweis, Gabe, Spur, Scharnier, Kippunkt, *différance* usw.) ermöglicht zwar einerseits eine *synthesis* des Ichs und des Subjekts, andererseits ist das Intervall eine Dehnung und Verräumlichung der *synthesis* von Zeit. Mit dem Intervall muss die Verräumlichung und der Aufschub als eine Unentschiedenheit und Unmöglichkeit eines anwesenden Ichs und Subjekts vorausgesetzt werden, da die *synthesis* von Zeit permanent in Verzug ist.

Wie das Intervall, die Gabe, die Spur und die *différance*, so wurde auch die Autoimmunität von Derrida als eine Figur des Verweises und der Verräumlichung verstanden. In *Schurken* schrieb er: „Der demokratische Verweis schafft [...] Platz für mehr als eine Logik und mehr als eine Semantik. a.) Die im Raum operierende Topologie der Autoimmunisierung verlangt stets danach, die Demokratie anderswohin zu *verweisen* [renvoyer], sie auszustoßen, auszuschleiden oder auszuschließen unter dem Vorwand, die Demokratie drinnen vor ihren inneren Feinden zu schützen, indem sie sie nach draußen ausweist, ausscheidet, ausschließt. Sie kann ihre Feinde zum Beispiel nach Hause schicken, von den Urnen oder der Öffentlichkeit fernhalten beziehungsweise des Landes verweisen, entweder indem sie ihnen die Bewegungs- und Redefreiheit nimmt, den Wahlvorgang abbricht oder die geschworenen Feinde der Demokratie von der Wahl ausschließt. [...] b.) Doch der Verweis operiert auch in der Zeit; die Autoimmunität gebietet es auch, die Wahlen und das Kommen der Demokratie auf später zu verschieben. [...] Was der Demokratie fehlt, ist eben genau der eigentliche Sinn, der Sinn des Selben selbst (*ipse, metipse, metipsissimus, meisme, même*), das, was sie selbst ist, das Selbe, das wahrhaftige Selbe ihrer selbst [le soi-même, le même, le proprement même de soi-même]. Dieser Sinn definiert die Demokratie und selbst das Ideal der Demokratie durch diesen Mangel des Eigenen und Selben.“¹⁶⁸

Die Brisanz, die sich aus den Untersuchungen zu den Fragen nach dem Schema von Raum und Zeit ergab, war jene, dass die Gesten der Intervalle und Verweise, die Derrida kenntlich machte, jede Logik der Identität und der Präsenz in Widersprüche und in einen permanenten, orientierungslosen Verzug und Aufschub versetzt. Betroffen von dieser in eine ursprüngliche Aporie versetzten Logik waren nunmehr die Anwesenheit des Seins, dessen teleologische Ausrichtung, das Subjekt wie das Individuum, aber auch die Gattung des Menschen, jene der Tiere und der Pflanzen, die literarischen Gattungen, die sexuellen Geschlech-

for the synthesis to be grounded in an indivisible presence. The synthesis is always a trace of the past that is left for the future. Thus, it can never be in itself but is essentially exposed to that which may erase it.“ Hägglund 2008, S. 18.

168 Derrida 2003a, S. 58ff (Hervorhebungen im Original).

ter wie die Identitäten des Souveräns und der Nationen. Durch die Ursprünglichkeit des Verweises ist jede Form der Identität voranfänglich von dem kontaminiert, was die Identität nicht ist. Oder auch anders gesagt: Wenn es Identität gibt, so ist sie unmöglich. Jede Identität ist voranfänglich dupliziert, geteilt und disseminiert. Das Eine ist mehr als das Eine, die Anwesenheit der Identität ist zugleich deren Abwesenheit, und wenn es denn etwas Identifizierbares gibt, wie etwa ein Subjekt, ein Individuum oder einen Souverän, so muss diese Identität in ihrer Vielfältigkeit zerstreut sein und kann nicht das sein, was sie ist. So gesehen ist das, was eine Identität erst ermöglicht, auch das, was eine Identität unmöglich macht: die Spur des Anderen, oder wie Derrida oftmals formulierte, die Ursprünglichkeit des absolut Anderen.

In einem Vortrag, den Derrida am 1. April 1997 an der Universität von Montréal hielt, heißt es: „Lévinas sagt irgendwo, dass das Subjekt ein Gastgeber sei, der das Unendliche jenseits seiner Aufnahmefähigkeit zu empfangen habe. Das heißt, dass ich da empfangen oder empfangen muss, wo ich nicht empfangen kann, da, wo das Eintreffen des anderen mir lästig ist, wo mein Haus zu klein für ihn erscheint: Der andere wird Unordnung in mein Haus bringen, und ich kann nicht vorhersehen, ob er sich hier, in meiner Stadt, in meinem Staat, in meiner Nation, gut benehmen wird. Die Ankunft des Ankömmlings wird also nur da ein Ereignis sein, wo ich nicht in der Lage bin, ihn zu empfangen – oder vielmehr empfangen ich ihn nur und gerade da, wo ich nicht dazu in der Lage bin. Die Ankunft des Ankömmlings ist das absolut Andere, das über mich hereinbricht.“¹⁶⁹

Hägglund¹⁷⁰ wies zurecht darauf hin, dass Derrida in dem Buch *Schurken* die Souveränität als ein Konzept beschrieb, wie es z.B. bei Bodin, Hobbes und Schmitt auftaucht, das eine Verräumlichung der Zeit (Dehnung, Aussitzen, Verschiebung, Zerstreuung, Aufschub) auszuschließen versucht. Der Souverän, der entscheidet, hat keine Zeit und duldet keinen Aufschub. Zu seinem Wesen gehören die Verkürzung und die Vernichtung von Zeit. Die Zeit des Souveräns reduziert sich auf die reine Präsenz. Mehr Zeit lässt er keinem Gegenüber, keinem Objekt, keinem Zeitgenossen, keiner Freundin, keinem seiner Mitstreiter, keiner Gegnerin und keinem Feind. Mehr Zeit bleibt aber auch ihm nicht. Seine Existenz ist der Augenblick, der nicht zu fassen und stets schon verschwunden ist. Er ist permanent dem Tod, dem Abgrund und dem Untergang ausgesetzt. Der Sou-

169 Derrida 2003d, S. 34.

170 Vgl. Hägglund 2008, S. 29. Ausdrücklich möchte ich hier auf Hägglunds Buch *Radical Atheism* hinweisen, das wie kein anderes, Derridas Arbeiten zu einer Dekonstruktion des Subjekts in Beziehung zu dessen Publikationen setzt, die eine politische Autoimmunität behandeln.

verän braucht diesen Tod, der nicht der eigene ist, wie den Abgrund und den Untergang. Auch wenn diese Negation für die souveräne Identität konstituierend ist, so ist sie für die Identität der Souveränität zugleich ein Desaster.

So schrieb Derrida in *Schurken*: „Die Souveränität gibt keine und gibt sich keine Zeit. An dieser Stelle beginnt die grausame Autoimmunität, mit der sie sich souverän affiziert, aber auch grausam infiziert. Autoimmunität ist in der ausdehnungslosen Zeit stets die Grausamkeit selbst, die Selbstinfektion jeder Selbstaffektion. Was bei der Autoimmunität affiziert wird, ist nicht etwas, dies oder das, sondern infiziert wird das Selbst, das *ipse*, das *autos*. Sobald es ihr an Heteronomie, am Ereignis, an Zeit und am anderen mangelt.“¹⁷¹

Das, was die Identität des Souveräns oder des Subjekts ursprünglich unterminiert, ist nichts, was von außen kommt. Es ist nicht der Feind, der den Souverän herausfordert, wie Schmitt behauptete. Es ist nicht der Feind, der dem Souverän bis zum jüngsten Tag seine Gestalt gibt und wieder nimmt.¹⁷² Es ist der Souverän selbst bzw. die Souveränität, die sich zwar in der Selbstbeschränkung selbst anregt und erzeugt, die aus sich selbst entspringt, zugleich aber ist diese Selbstaffektion ihre Infektion und Vergiftung.¹⁷³ Der Moment, in dem die Sou-

171 Derrida 2003a, S. 151 (Hervorhebungen im Original).

172 Vgl. Schmitt 1987b, S. 90.

173 Zur Frage der Selbstaffektion müsste man Derridas Auseinandersetzung mit Husserl, Merleau-Ponty und Nancy noch einmal verfolgen. In seinem Buch *Berühren*, *Jean-Luc Nancy* schrieb Derrida: „Sobald *Ich sich berührt*, ist es es selbst, kontrah/kiert es sich, kontrah/kiert es mit sich selbst, aber als mit einem Anderen. Es adressiert sich und es duzt sich. [...] Er ist bereits als *ich* das *Du* des anderen und sein eigenes *Du*.“ Derrida 2007, S. 45 (Hervorhebungen im Original). Viele Seiten später heißt es: „Es geht nicht darum, die Möglichkeit einer taktilen Erfahrung des Berührend-Berührten in Abrede zu stellen. Sondern indem wir zur Kenntnis nehmen, was sein manuelles oder digitales Beispiel impliziert [...], fragen wir uns, ob es eine reine Selbstaffektion des Berührenden und des Berührten, also eine reine unmittelbare Erfahrung des rein eigenen Körpers, des lebendigen, rein lebendigen eigenen Körpers/Leibes gibt. Oder ob im Gegenteil diese Erfahrung nicht bereits *heimgesucht* wird, zumindest, aber *konstitutiv* heimgesucht wird durch irgendeine an die Veräumlichung, dann an die sichtbare Räumlichkeit gebundene Heteroaffektion: Wodurch der Eindringling, der Gast, ein erwünschter Gast oder ein Gast, der nicht erwünscht sein kann, ein Anderer, der Hilfe bringt, oder ein Parasit, den es abzuwehren gilt, ein bereits an Ort und Stelle über seine Unterkunft verfügendes *pharmakon* jedem Innenleben (*for intérieur*) darin wiederkommend innewohnt.“ Derrida 2007, S. 231f (Hervorhebungen im Original).

veränität sich selbst erreicht und berührt, sich selbst gewahr wird, ist der Moment ihrer Teilung, der Moment einer Heteroaffektion. Wie gering die Fremdheit auch zu denken bleibt, sie muss der Selbstaffektion vorausgesetzt werden: Eine Heterogenität, eine Spur und Fremdheit des Anderen, die sich ereignet, sobald sich die Souveränität selbst affiziert. So verstanden, ist der Moment der Identität immer der Moment ihrer Teilung und Zersetzung, die Teilung einer Wunde, die Gabe als Vergiftung, die Infizierung durch Selbstaffektion. Alles läuft darauf hinaus, dass die Teilungen, Separationen, Spaltungen und Allergien zunehmen, sobald die Souveränität – und mit ihr deren Mitsein – auf eine Einheit und Präsenz drängt.

Anlässlich des 11. Septembers 2001 gab Derrida ein Interview, in dem es heißt: „Ein autoimmunitärer Prozeß ist, wie man weiß, jenes seltsame Verhalten des Lebendigen, das sich in fast selbstmörderischer Weise daran macht, *sich selbst*, seinen eigenen Schutz zu zerstören, sich *gegen* seine *eigene* Immunität zu immunisieren.“¹⁷⁴

Im Aufsatz *Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der Religion an den Grenzen der bloßen Vernunft* aus den 1990er Jahren fand Derrida zum ersten Mal die Gelegenheit die Logik der Autoimmunisierung – ein Begriff, der aus der Biomedizin stammt und auf das natürliche, biologische und zoologische Leben bezogen wurde – auf das Leben im Allgemeinen auszudehnen. Während Autoimmunisierung im biomedizinischen Sinne bedeutet, dass der biologische Körper Antikörper gegen die körpereigenen Eiweiße bildet, schlug Derrida vor, den Prozess einer allgemeinen Logik der Autoimmunisierung dahingehend zu verstehen, „[...] daß ein lebender Organismus gegen seinen eigenen Selbstschutz dadurch sich schützt, daß er seine eigenen immunitären Abwehrkräfte zerstört.“¹⁷⁵

Mit der innewohnenden Logik der Autoimmunität machte Derrida darauf aufmerksam, dass die Autoimmunität nichts immunisiert. Die Immunität bezieht sich auf sich als ein Anderes und damit nicht mehr auf sich. So verstanden, immunisiert sich das Eigene gegen die eigene Immunität und bewahrt die Gefahr, anstatt sich vor ihr zu schützen. Dieser allgemeinen Logik der Autoimmunisierung ging Derrida vor allem in jenen Untersuchungen nach, die sich mit der politischen Souveränität und deren Gewalt, mit Fragen der politischen Gemeinschaft, der nationalen Zugehörigkeit, der politischen Verfolgung und dem Asyl wie mit der Gastfreundschaft beschäftigten. Auch wenn dieser Prozess Räume der zerstörerischen und selbstzerstörerischen Gewalt schafft, so war er weit da-

174 Derrida 2004a, S. 127 (Hervorhebungen im Original).

175 Derrida 2001a, S. 72.

von entfernt, diese Autoimmunisierung als eine Krankheit der Vernunft¹⁷⁶ zu deklarieren. Im Gegenteil, ohne eine Autoimmunisierung kann es weder etwas Biologisches, Zoologisches oder Physiologisches, noch etwas Ontologisches oder Phänomenologisches geben.¹⁷⁷ Ohne diesen Todestrieb, der sich gegen das eigene Selbst wendet, gibt es kein Leben. Derrida formulierte in *Schurken*: „Wenn ein Ereignis, das diesen Namen verdient, eintreffen soll, so muß es, jenseits jeder Herrschaft, auf eine Passivität treffen. Es muß auf eine exponierte Verletzlichkeit ohne absolute Immunität stoßen – schutzlos, endlich, horizontlos –, dort, wo es noch nicht oder schon nicht mehr möglich ist, der Unvorhersehbarkeit des anderen gegenüberzutreten und ihm zu trotzen. Insofern ist die Autoimmunität kein absolutes Übel. Sie erlaubt es, sich dem anderen – *das* kommt oder *der* kommt – auszusetzen, und muß deshalb unkalkulierbar bleiben. Ohne Autoimmunität, mit absoluter Immunität, würde nichts mehr eintreffen. Man würde nicht mehr warten, man würden nichts mehr erwarten, man würde weder einander noch irgendein Ereignis erwarten.“¹⁷⁸

Der wohl bedeutsamste Aspekt¹⁷⁹ in Derridas Schlussfolgerungen über eine politische Autoimmunität ist jedoch jener, dass er die Autoimmunität für unvermeidbar und universell hielt. In diesem Sinne gibt es gegen „[...] das Autoimmunitäre [...] keine sichere Prophylaxe“.¹⁸⁰ Wiederholt machte er auf die erschreckende und fatale Logik der Autoimmunität aufmerksam: „Ohne das Risiko der Auto-Immunität gibt es nichts Gemeinschaftliches, nichts Immunes, nichts Geborgenes, nichts Gesundes, nichts Heiliges, nichts, was *holy* ist, nichts Heiles, das sich in der selbstständigsten aller lebendigen Gegenwart hält.“¹⁸¹

176 Derrida verwies in seinem Buch *Schurken* auf Husserls Schrift *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* und schrieb: „Nun evoziert Husserl in einem der Krisis-Texte (dem sogenannten Wiener Vortrag von 1935) im Namen der phänomenologischen Vernunft das Verhängnis einer transzendentalen Pathologie. Gleichsam einer Krankheit der Vernunft. [...] Husserl fragt sich, warum es nie zu einer *wissenschaftlichen Medizin, einer Medizin der Nationen und übernationalen Gemeinschaften* gekommen ist. *Die europäischen Nationen sind krank, Europa selbst ist, sagt man, in einer Krisis.*“ Derrida 2003a, S. 169f (Hervorhebungen im Original). Vgl. auch Husserl 1969, S. 315.

177 An diesem Punkt wäre es noch einmal notwendig, die Differenzen zwischen Derrida und Agamben rund um den Begriff des Lebens aufzugreifen.

178 Derrida 2003a, S. 206f (Hervorhebungen im Original).

179 Vgl. Miller 2009, S. 238.

180 Derrida 2003a, S. 205.

181 Derrida 2001a, S. 76 (Hervorhebungen im Original).

In einem Gespräch, das Borradori und Derrida unter dem Titel *Autoimmunitisierungen, wirkliche und symbolische Selbstmorde*¹⁸² miteinander führten, aber auch im Buch *Schurken*, analysierte Derrida die autoimmunitären Prozesse anhand der Terroranschläge vom 11. September 2001 und die darauf folgenden Reaktionen, zu denen der Krieg in Afghanistan, der *USA Patriot Act*, der erste Bündnisfall der NATO, die Deportationen in das Internierungslager Guantánamo Bay und in das Militärgefängnis Bagram, die Verstöße der USA gegen das Völkerrecht und gegen das Genfer Abkommen über die Behandlung von Kriegsgefangenen, der Angriffskrieg gegen den Irak ohne ein UNO-Mandat, die Folterungen nicht nur in Abu Ghuraib und die Entführungen ausländischer Staatsbürger durch US-Geheimdienste gehörten.

Was ist aber nun zu tun? Was können wir tun, wenn die erschreckende und fatale Logik der Autoimmunität ausbricht? Was, wenn es kein Jenseits der autoimmunitären Logik gibt? Was, wenn unser Tun autoimmunitär ist? Was, wenn die Gemeinschaft der Handelnden zur Logik der Autoimmunität gehört? Was schlug Derrida vor? Was gab uns Derrida zu verstehen, wenn er von einer kommenden Demokratie sprach? Kann es eine Politik jenseits einer Politik der Souveränität, einer Politik jenseits der Freundschaft und Brüderlichkeit, geben? Kann es im Sinne Derridas eine Politik ohne Gemeinschaft, eine Gemeinschaft ohne Gemeinschaft, eine andere Politik, eine Politik ohne Souveränität geben? Gegenüber den Versuchen von Levinas, Blanchot und Nancy verhielt sich Derrida reserviert. Miller gab zu bedenken, dass Derrida nicht davon ausging, dass diese oder jene Strukturen und Institutionen, dieser oder jener Bereich des politischen Zusammenlebens, diese oder jene Personen des Politischen der Autoimmunität verfallen sind. Auch gab es keine Zeit vor der Autoimmunität, vor ihrem Ausbruch. Sie ist die Zeit, die Dauer und die Verräumlichung von Zeit. Sie ist die Zeit ohne Immunität. Sie ist der Moment, der weder das souveräne Subjekt, die Souveränität über das Eigentum noch den Raum, die Zeit und die Dinge vor Gefahr schützt. Autoimmunität ist die Zeit ohne Zeit zu haben. Sie ist die Unzeit.

Neben den infizierten Strukturen, Institutionen, Bereichen und Personen, gibt es keine Alternativen, die gegen die Autoimmunität immun sind. Vielmehr insistierte Derrida darauf, dass das Selbst selbst, *ipse* und *autos*, sowie dessen Souveränität und Subjektivität, autoimmun agieren.¹⁸³ Es gibt kein Selbst ohne eine Autoimmunität, ohne Teilung, ohne Heterogenität, ohne die Fremdheit des absolut Anderen. Autoimmunität ist stets Heteroimmunität. Das Selbst infiziert sich

182 Derrida 2004a.

183 Vgl. Miller 2009, S. 241.

selbst mit dieser Autoimmunität. Nach Miller muss betont werden, dass dieser Umstand nicht leichtfertig abzutun ist, um einfach weiter zu machen, indem alte Formen des Politischen durch neue Formen des Politischen ersetzt werden. Der akute Moment einer autoimmunitären Logik liegt außerhalb souveräner individueller, politischer und ethischer Entscheidungen.

Derrida warf in seinen Analysen auch wiederholt die Frage des Überlebens auf: ein Überleben mit Autoimmunität und ein Überleben als Autoimmunität. Gemeint ist damit ein Überleben, das nicht der Hybris aufsitzt, die Geschehnisse des Lebens durch Bildung und Erziehung, disziplinarische Einrichtungen und Schutzmaßnahmen, Regeln, Programme und Ordnungssysteme, eine Politik und Techniken des Sortierens, der Ausgrenzung, der Prävention und der Vernichtung zu beherrschen. In dem Buch *Marx' Gespenster* notierte Derrida: „Leben ist das was man *per definitionem* nicht lernen kann. Nicht von sich selbst, nicht vom Leben und nicht durch das Leben. Höchstens vom anderen und durch den Tod. Auf jeden Fall vom anderen an der Grenze des Lebens.“¹⁸⁴

Derrida betonte in einem Interview mit Birnbaum, dass er in seinem Leben „niemals *leben-gelern*“¹⁸⁵ hat. Auch wenn das Leben nur lernt, wenn es allein lernt, durch sich und aus selbst heraus, so lernt das Leben nur durch das, was es nicht ist. Nach Derrida kann dieser Umstand nur in einem „heterodidaktische[n] Verhältnis zwischen Leben und Tod“¹⁸⁶ geschehen. Es ist dieser Sprung, diese Fuge zwischen Leben und Tod, der das Leben leben und lernen lässt: ein Geschehen, das mehr als eine Person betrifft, mehr als nur das Leben und das souveräne Subjekt, das wiederum mehr als ein Individuum, eine Gruppe oder ein Volk ist. Das, was das Leben lernen und leben lässt, ist dieser Sprung und diese Teilung des Subjekts in seiner Nacht: Eine Nacht, die nichts mit dem Anfang und der Morgenröte eines lebendigen Lebens zu schaffen hat, sondern vielmehr mit der Blindheit des Subjekts.¹⁸⁷

In der achten Sitzung des Seminars *Das Tier und der Souverän* heißt es bei Derrida: „Diejenigen, die dieses Seminar“¹⁸⁸ schon seit einigen Jahren verfolgen,

184 Derrida 1995b, S. 10 (Hervorhebungen im Original).

185 Derrida 2005, S. 30 (Hervorhebungen im Original).

186 Derrida 1995b, S. 10.

187 Vgl. Derrida 1997b, S. 51. Derrida kam wiederholt auf die Blindheit und Trauer des Subjekts, die es ursprünglich befällt, zu sprechen.

188 Derrida bezieht sich hier auf seine Seminarreihe, die er ab dem Jahr 1984 bis 2003 an der EHESS (*École des Hautes Études en Sciences Sociales*, Paris) abhielt. In den Jahren 1997 bis 1999 lautete der Titel seines Seminars *Questions des responsabilité VII + VIII: le parjure et le pardon*. Von 1999 bis 2001 lief das Seminar unter dem

wissen aufgrund dessen, was wir unter dem Titel der Vergebung, der Gnade, der Todesstrafe und der Souveränität gemeinsam zu denken versuchten, sehr gut, dass wir immer bei dem hängengeblieben sind, was sich als das Lebendige des Lebens, das Rätsel des Lebendigen, ich würde nicht gerade sagen präsentiert – aufseiten von *zôé* ebenso wie aufseiten von *bios*, *life*, *Leben*, *Lebendigkeit*, wie immer noch Husserl sagt, *la vivance*, das, was das Leben [*vie*] jetzt [*maintenant*] am Leben hält [*maintient*] –, sondern was sich eben dort in einem gewissen Entzug hält, wo die Frage *Was ist das Lebendige des Lebens?* angesichts der problematischen Legitimität einer Unterwerfung der Frage des Lebens unter eine Frage des Seins, des Lebens unter das Sein, den Atem hält.“¹⁸⁹

Derrida kam es darauf an, die Frage des Lebens aus der Klammer der Seinsfrage zu befreien. Nicht nur Heidegger unterwarf das, was sich als Leben bezeichnen lässt, dem Tod. Er unterwarf das Dasein einem Vorlauf zum Tod. All das, was zur Konzeption des Selbst und des Eigenen, des Subjekts und der Souveränität gehört, gehorcht dieser Beziehung, die zwar einerseits zwischen Leben und Tod unterscheidet, die aber andererseits das Leben in Abhängigkeit vom Tod setzt. Wenn Derrida also vom Überleben sprach, und nicht vom Leben und dessen Lebendigkeit, so deshalb, weil das Überleben nicht nur Ursprung und Quelle von Freude und Genuss ist. Überleben ist nicht das vermeintliche Glück der Überlebenden. Überleben ist immer auch der Ursprung jeglichen Leidens, das kommt, sobald es ein Überleben gibt. Dieses ist weder schon tot, noch lebt es im effektiven und faktischen Sinne. Das Überleben hat den Tod überlebt, wenn auch nicht unbeschadet. Für Derrida ist Leben wesentlich ein Über-Leben, das den Tod nicht akzeptiert. Das Leben geht „[...] nicht auf den Tod, sondern auf ein *Über-Leben* zu, das heißt auf eine Spur zu, von der das Leben und der Tod selbst nur Spuren und Spuren von Spuren wären; ein Überleben, dessen Möglichkeit von vornherein die Selbstidentität des gegenwärtig Lebenden wie jeder Faktizität trennt und in Unordnung bringt.“¹⁹⁰

Zu überleben heißt, dem Tod entronnen zu sein. Die Überlebenden überleben mit einer Fristverlängerung, was besagt, dass ihr Sterben sich hinzieht, da ihr

Titel *Questions des responsabilité IX + X: la peine de mort*. Ab 2001 bis 2003 trug es den Titel *La bête et le souverain*. Von den hier erwähnten Seminaren erschienen bis jetzt im Doppelbandformat *Questions des responsabilité IX: la peine de mort*, vgl. Derrida 2014b und *La bête et le souverain. Volume I+II*, vgl. Derrida 2015 und Derrida 2017. Alle weiteren Publikationen zu den Seminarinhalten sind in Vorbereitung.

189 Derrida 2015, S. 306 (Hervorhebungen im Original).

190 Derrida 1995b, S. 13 (Hervorhebungen im Original).

Tod einen Aufschub erfuhr. Das Fortleben als ein Überleben lässt sich weder auf ein Sein reduzieren noch auf eine Opposition von Leben und Sterben, noch auf den Gegensatz von Leben und Tod. Hägglund spitzte Derridas Ausführungen dahingehend zu, dass ein Überlebender, der gänzlich intakt und unversehrt bleibt, nicht überleben würde.¹⁹¹ Überleben ist immer eine Veränderung, eine Verletzung, ein Trauern, ein Trauma, ein Sterben und in diesem Sinne auch ein Genuss und eine Freude. Hierin nimmt das Überleben unvorhersehbare und unvorstellbare Formen und Entwicklungen an, die weder abzuschätzen, zu kalkulieren noch zu erlernen sind. Miller nannte diese Autoimmunität der Überlebenden, um die es Derrida ging, „the basis of a *radical* and apparently *pessimistic* politics“.¹⁹²

DIE KOMMENDE DEMOKRATIE

Solange es Überlebende, einen Aufschub des Todes und eine Fristverlängerung gibt, solange gibt es nicht nur ein Überleben mit und als Autoimmunität, sondern auch ein unabschätzbares Fortleben und Zusammenleben der Überlebenden. Im Zusammenhang dieser Unabwägbarkeit des Überlebens stellte Derrida seine Überlegungen zu einer kommenden Demokratie an. Dabei kann nicht außer Acht bleiben, dass die Dekonstruktion des Politischen keinesfalls die Rekonstruktion oder Konstruktion einer besseren, gerechteren und einer auf ein Maß der Gleichheit ausgerichteten politischen Ordnung sein kann. Ebenso lässt sich das Politische der Dekonstruktion nicht auf eine Dekonstruktion der Politik und des Politischen reduzieren. In diesem Sinne ist die Dekonstruktion weder eine Spielart der Kritik noch eine Methode, um das Politische zu reformieren, aufzulösen oder zu zerstören.

Die Politik der Dekonstruktion ist eine Politik der Entscheidung, oder wie Menke schrieb, eine „Politik der Zäsur“.¹⁹³ Sie unterbricht jene Mechanik, die das Leben wie das Sein auf den Tod und somit auf das, wozu es allein bestimmt sein könnte, zulaufen lässt.¹⁹⁴ Das dekonstruierte Sein überlebt nicht nur im Le-

191 Vgl. Hägglund 2008, S. 165.

192 Miller 2009, S. 241.

193 Menke 1994, S. 287.

194 Heidegger formulierte: „Der Tod ist, sofern er *ist*, wesensmäßig je der meine.“ Heidegger 1984, S. 240 (Hervorhebungen im Original). Diese Relevanz des Todes sprach Heidegger dem Dasein zu, da der Tod als das Ende des In-der-Welt-seins die Existenz und die Ganzheit des Daseins begrenzt und bestimmt. Kein anderes Dasein

ben – trotz seiner Autoimmunität –, sondern die Dekonstruktion des Seins ist die Bedingung dafür, dass das Leben überhaupt erst überleben kann. Das dekonstruierte Sein ist das Fortleben, der Aufschub und die Verräumlichung, die Zerstreuung und die Dauer. Das Fortleben steht hierbei jedoch nicht unter der Prämisse, auf etwas hinauszulaufen, um sich zu bewahren, denn die Dekonstruktion des Seins ist das Aussetzen einer endgültigen Entscheidung. In diesem Sinne ist die Zäsur der Entscheidung eine Zäsur, die die programmierte Mechanik des Entscheidens und die der Entscheidung unterbricht. Die Zäsur unterbricht die Endgültigkeit. Das, was Derrida unter einer Dekonstruktion des Seins verstand, gibt das Leben niemals bedingungslos dem Tod preis.¹⁹⁵ Während Heidegger den Tod als eine notwendige Möglichkeit der Unmöglichkeit des Daseins ansah, stellte Derrida die Frage, ob der Tod überhaupt der meinige Tod, die „eigenste Möglichkeit des Daseins“,¹⁹⁶ sein kann. Derrida betrachtete das Überleben niemals als ein Sein, das dem Vorlauf zum Tod unterworfen ist. Leben geht auf ein Überleben zu, auf eine Verräumlichung, eine Veränderung und Enteignung. Diese Entschlossenheit zu überleben und nicht zu sterben, diese Entschlossenheit der Überlebenden, den Tod zu unterbrechen und aufzuschieben, ist das, was Hägglund als Derridas radikalen Atheismus beschrieb; ein Atheismus, der eine Politik der kommenden Demokratie eröffnet.¹⁹⁷

Um zu verstehen, was Derrida unter eine Politik der kommenden Demokratie verstand, kann es dienlich sein, auf das Buch *Das andere Kap* zurückzukommen. Hier rekapitulierte er, in Anknüpfung an Husserl, Heidegger und Valéry, die aufklärerischen Ansprüche Europas. Das Buch erschien etwa zwei Jahre vor den Gesprächen mit Vattimo und Gadamer auf Capri, in denen Derrida zum ersten Mal von der Autoimmunität sprach. In *Das andere Kap*, das Derrida nach der

kann dem Dasein den Tod abnehmen. So verstanden ist der Tod nicht nur die „Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit“ (Heidegger 1984, S. 234), sondern auch des Daseins „eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit“. Heidegger 1984, S. 250 (Hervorhebungen im Original). Sofern der Tod, wie bei Heidegger, als jenes Moment verstanden wird, der nur von mir gestorben werden kann, dann kann der Tod – wie kein anderes Ereignis – nur mein Ereignis sein. Der Tod kann weder geteilt noch getauscht werden. So gesehen, waren die Trauer, das Bedauern und die Verantwortung auch keine Angelegenheiten, mit denen sich Heideggers Denken beschäftigte.

195 Zwischen 1999 und 2001 hielt Derrida in Paris an der *École des Hautes Études en Sciences Sociales* sein Seminar zur Todesstrafe ab. Vgl. Derrida 2014b.

196 Derrida 1998, S. 124.

197 Vgl. Hägglund 2008, S. 11.

deutschen Wiedervereinigung und während des Zweiten Golfkriegs schrieb, kam er auf eine Öffnung des Politischen zu sprechen, auf eine politische Öffnung Europas jenseits von Nationalismus, Kosmopolitismus und einer Logik politischer Subjektivität und kapitalistischer Ökonomie: „Das Kap hat begonnen, sich zu öffnen oder vielmehr sich öffnen zu lassen, besser noch: es ist geöffnet worden, ohne daß es *sich* selber von *sich* aus einem anderen geöffnet hätte [...]“¹⁹⁸

Derrida sprach aber nicht nur diese Öffnung der politischen und ökonomischen Souveränität an, sondern er erwähnte auch eine Pflicht, dem Ruf und Appell eines europäischen Gedächtnisses zu antworten, auf das schon die abendländische Aufklärung reagierte.¹⁹⁹ Die Öffnung Europas, von der Derrida sprach, und die Pflicht, auf den Ruf des europäischen Gedächtnisses zu hören, hängen eng zusammen und sind womöglich als die gleiche Bewegung zu verstehen, die Europa heimsucht.

Die Pflicht, auf das europäische Gedächtnis zu hören und zu antworten, ist aber weder eine Verpflichtung, die sich die Europäer und Europäerinnen selbst auferlegt haben, noch ist diese Verpflichtung als der Ruf einer souveränen Instanz an uns ergangen. Wie Derrida erklärte, besteht diese Pflicht der Menschen nicht nur darin, dass Europa sich zu jenem hin öffne, was nicht europäisch ist noch nie war und nie sein wird. Für Derrida ist es eine zwingende Pflicht, dass Europa Fremde aufnimmt, nicht nur um sie zu integrieren, sondern auch um sie in ihrer Andersheit zu erkennen und anzunehmen. Wiederholt kam Derrida auf diesen verpflichtenden Ruf zu sprechen, der von alters her zum Gedächtnis Europas gehört und von Sophokles, Platon, Kant, Arendt und Levinas diskutiert wurde. Zur europäischen Bewegung gehört nicht nur der Drang, sich zu kapitalisieren, samt den kolonialistischen, imperialistischen und kapitalistischen Akkumulationen, vielmehr geht mit dieser Neigung eine Bewegung der Dekapitalisierung einher. Kant diskutierte diese Pflicht, sich den Fremden und damit das Mitsein (die National- und Fürstenstaaten) zu öffnen, anhand der von ihm bezeichneten bedingten und unbedingten Gastfreundschaft.

Angesichts der politischen Ereignisse, von denen sich die europäische Politik derzeit als eingekreist betrachtet – hierzu gehören die Kriege in Osteuropa, im Nahen Osten und in Afrika –, sieht sich Europa vor allem von Flüchtenden, Migranten und Migrantinnen bedroht, die aus verschiedensten Gründen nach Europa kommen. Was im Jahr 2015 als eine sogenannte Willkommenskultur begann, hat sich schnell in eine Politik der Grenzziehungen mit administrativen und sozialen

198 Derrida 1992b, S. 56 (Hervorhebungen im Original).

199 Vgl. Derrida 1992b, S. 56.

Überforderungen, in eine hysterische Politik der Angst als Nährboden für eine populistische, rechtsradikale Gesinnungslage entwickelt.

Von welcher Pflicht sprach also Derrida, wenn er mahnte, dass Europa verpflichtet sei, Fremde aufzunehmen, auch wenn sie die Grenzen dessen überschreiten, was man als die „Identität“ Europas bezeichnen könnte? Ist es gerade diese Pflicht zur Gastfreundschaft, die die dem europäischen Gedächtnis inwohnende Identität, jede politische, aber auch jede religiöse, kulturelle wie soziale Identität, zerrüttet? Ist es eine Gastfreundschaft, die die Freundschaftsbande des Mitseins und alles, was Gemeinschaft heißen könnte, ursprünglich unterläuft, um überhaupt erst zusammenzuleben? Können wir erst dann zusammenleben, wenn wir nicht mehr unter uns sind? Inwiefern gehört diese Pflicht zur Gastfreundschaft zum Mitsein? Inwiefern gehört diese Pflicht zur Öffnung, Auflösung und Zerrüttung zum Mitsein? Ist der Gast stets schon da, als ein absolut Fremder, heimatlos im Mitsein? Ist er/sie da, als ein Gast, der nicht zu integrieren ist, als ein nicht zu integrierender Gast, der als Öffnung des Mitseins zum Mitsein gehört? Oder sind Gäste als Fremde jene, die den „väterlichen *logos*: das Sein, das ist, und das Nichtsein, das nicht ist“,²⁰⁰ erschüttern?

Kann das Nachkommen der Verpflichtung zur Hospitalität, zu der sich Europa und deren abendländische Aufklärung berufen fühlt, dazu führen, dass diese Haltung selbst aufs Spiel gesetzt wird? Inwiefern gehört zum Mitsein eine unbedingte Hospitalität, und zwar nicht deshalb, weil man sich zu dieser Gastfreundschaft entschlossen hat, sondern, weil der Gast in der ontologischen Differenz von Sein und Nichtsein als ein aporetisches Scharnier auftaucht? Der Gast ist eine Aporie von Sein und Nichtsein des Mitseins, der nicht zum *logos* des Mitseins gehört, aber dennoch im *logos* des Mitseins auftaucht: als ein *alogos* oder *antilogos* im *logos* des Mitseins. Muss also nicht vielmehr zum Mit des Mitseins stets die Entgrenzung des Seins als ein Nichtsein und somit eine Überdehnung und Aussetzung des Mits gehören? Gehört nicht zum Mitsein eine unbedingte Hospitalität, die das Mitsein inhärent zersetzt? Eine Öffnung und Entgrenzung des Mitseins, ohne die es kein Mitsein geben könnte?

Zwei Punkte sind hierzu hervorzuheben: 1. Eine Pflicht bzw. eine Verpflichtung ist nichts, was man sich aussucht. Die Pflicht von der Derrida sprach, ist keine Verpflichtung, die sich ein Subjekt selbst auferlegt. Bestenfalls folgt eine Verpflichtung aus einem Vertrag, der von mindestens zwei Subjekten abgeschlossen wird. Jedoch resultiert die Verpflichtung zur Vertragseinhaltung nie aus einem Vertrag. Schon Spinoza wies auf die Möglichkeit der Lüge und des

200 Derrida 2001b, S. 14 (Hervorhebungen im Original).

Vertragbruches hin, die einem Vertragsabschluss innewohnt.²⁰¹ Die Verpflichtung, sich an einen Vertrag zu halten, resultiert aus keinem Vertrag. 2. Das, was Derrida als eine Verpflichtung formulierte, gehorcht weder Regeln und Gesetzen, die verlangen, dass Handlungen pflichtgemäß auszuüben sind, noch einem moralischen Gesetz, wie es Kant vorschwebte, das unbedingte und universelle Geltung besitzt. Hingegen wies Derrida darauf hin, dass auch Kants Pflicht aporetisch strukturiert ist, indem es zwar einerseits die Einhaltung und Unterwerfung verlangt, aber andererseits nichts vorschreibt, an dem sich ein Subjekt orientieren könnte.

In seinem Buch *Aporias* führte Derrida aus, dass die Erfahrungen der Entscheidung und der Verantwortung ihn wiederholt auf diese Pflicht ohne Verpflichtung zurückkommen ließen. Hierzu schrieb er: „In den allerjüngsten Texten (*Passions* und *Den Tod geben*) habe ich diese notwendigerweise aporetische Analyse einer Pflicht als *Über-Soll* [sur-devoir] verfolgt, deren *hybris* und wesentliche Maßlosigkeit die Überschreitung nicht nur der Handlung vorschreiben sollen, die *pflichtgemäß* ist, sondern auch der Handlung *aus Pflicht*, das heißt dem, was Kant als Bedingung selbst der Moralität bestimmt. Dieses Über-Soll, das die Pflicht sein soll, gebietet, ohne Pflicht zu handeln, ohne Regel oder Norm (also ohne Gesetz), mit dem Risiko, daß ihr die verantwortlich genannte Entscheidung wieder zur einfachen technischen Entfaltung eines Begriffs wird und folglich eines präsentierbaren Wissens.“²⁰²

Diese Pflicht zur politischen Öffnung, von der Derrida hier sprach, ist also keine Pflicht, zu der sich eine Gemeinschaft, politische Einheit, Nation oder Europa bekennen könnte. Das Bekenntnis zu einer Verpflichtung würde das Was, das Wozu und das Wie einer Pflicht voraussetzen. Die Pflicht, an die Derrida dachte, gibt auch keine Regeln vor, um gut zu leben und besser zu handeln. Sie ist allenfalls eine grundlose und unabsehbare Unterwerfung, die zu einer Handlung aus Pflicht führt, die diese noch überschreitet. Dennoch ist die Maxime des Handelns, aus der sich keine Regel und keine Norm ableiten lassen, per se drängend wie riskant: d.h. es muss gehandelt werden.

Derrida ging es um jene Paradoxien einer Verpflichtung, die zu nichts verpflichtet, und um jene Entscheidungen, die keiner Norm und keinem Wissen folgen. Derrida bezog diese paradoxen und aporetischen Strukturen der Pflicht und der Entscheidungen explizit auf die Präsenz des Mit-sich-seins und des Mit-sich-seins des Präsenten. Diese Ausführungen formulierte Derrida nicht zufällig im Zusammenhang mit einer europäischen Idee des Staates und der *Politeia*. Er

201 Vgl. Spinoza 1922, S. 277f.

202 Derrida 1998, S. 35f. (Hervorhebungen im Original).

schloss dabei auch an Diskussionen an, die in den 1980er Jahren um die Grenzen Europas, anlässlich einer Politik der Ausgrenzung, im Umgang mit Flüchtlingen, Migranten und Migrantinnen geführt wurden.

Zu Recht hat Rancière darauf hingewiesen, dass Derridas Prämissen einer kommenden Demokratie nichts mit einer Idee der Gleichheit zu tun haben. Weder ging es Derrida um eine Ökonomie der Umverteilung, d.h. um eine Gleichverteilung von Gütern und Ressourcen, noch um einen gleichberechtigten Zugang zu Macht und Recht. Rancière formulierte anlässlich einer Konferenz: „Derrida’s discourse is not the discourse of a humanitarian good soul, asking the international community to heal the wounds of the poor people. He does not call for charitable action; he calls for a new International. But this new International has nothing to do with struggling and conquering International of the brother-workers. It is an immaterial link of distant people, a link of *affinity, suffering and hope*. That International *takes on to-day the figure of the suffering and the compassion for the ten plagues of the International order*. Compassion indeed does not mean charity; it means *suffering with*. But this *with* is a mark of distance at the same time. It precludes democratic reciprocity or substitutability. The international extension of the field of democratic action means its extension up a point where there can be no reciprocity. It is only where reciprocity is impossible that we can find true otherness, an otherness than obliges us absolutely. At this point *suffering with* the other is the same as obeying the law of otherness.“²⁰³

In seinem Buch *Marx’ Gespenster* führte Derrida das aus, was er unter der neuen Internationale verstand.²⁰⁴ Auch wenn er betonte, dass die neue Internationale für ihn ein Band der Verwandtschaft ist, so hat diese Verwandtschaft nichts mit dem Band einer Familie, nichts mit der Institution der Familie, nichts mit Institutionen und Einrichtungen, nichts mit einer Rechtsordnung oder einer Rechtsfigur, einer Partei oder einem zugeordneten Grund und Boden zu tun. Die neue Internationale besitzt keinen Status und sie ist vertragslos wie auch partei- und heimatlos. Die neue Internationale kann sich weder auf ein Recht beziehen, noch besitzt sie eine Form von Gewalt oder Ordnung. Sofern es sie gibt, lässt sie sich am ehesten als eine Allianz ohne Institutionen bezeichnen. Sie ist ein unscheinbares Band des Leidens und der Hoffnung. In diesem Sinne ist das Leiden und Mitleiden, aber auch das Hoffen, weniger ein Band, das sich zu einer Gemeinschaft, zu einem Mitsein fügt, vielmehr markiert das Mit des Mitleidens und des Mithoffens, diese Verwandtschaft im Leiden, zugleich eine Distanz. So hielt

203 Rancière 2009, S. 280f (Hervorhebungen im Original).

204 Vgl. Derrida 1995b, S. 139ff.

er fest: „Die neue Internationale verdient kaum den Namen einer Gemeinschaft; sie gehört nur der Anonymität an.“²⁰⁵

DIE UNBEDINGTE GASTFREUNDSCHAFT

Keineswegs sind Derridas Überlegungen zum Politischen als radikal zu bezeichnen, weil er die kommende Demokratie als die vierte Internationale bezeichnete, und somit die kommende Demokratie mit einem Terminus bedachte, der aus der marxistischen Praxis stammt. Sie sind aber auch nicht als radikal zu betrachten, weil er mit der Rede von der Gastfreundschaft eine womöglich offene und somit vielleicht bessere, liberalere und tolerantere Gesellschaft entwarf. Derridas Überlegungen sind zum einen deshalb radikal, weil er von einer Pflicht zur unbedingten Gastfreundschaft ausging. Zum anderen sind seine Ausführungen zum Mitsein als radikal zu bezeichnen, da sie von einer Pflicht zur Gastfreundschaft ausgehen, die weder gewählt ist, im Sinne, dass sich eine souveräne Gemeinschaft für sie entscheiden könnte, noch dass diese von einer Gemeinschaft ausgeschlagen werden könnte. Es gibt kein Mitsein, keine politische Gemeinschaft, keine *Politeia*, keinen Staat und keine Nation, keine Freundschaftsbande und keine Politik der Freundschaft ohne einen Gast, einen Fremden, einen Eindringling, einen Dritten. Vor allem kann es keine Stadt ohne Zuwanderung geben.²⁰⁶ Es gibt kein Zusammenleben ohne diejenigen, die nicht eingeladen wurden. Es gibt keinen Tisch, an dem zwei Personen Platz genommen haben, an dem nicht schon ein Dritter bzw. eine Dritte Platz genommen hat. Auch kann nicht davon ausgegangen werden, dass der uneingeladene Gast eines Landes nicht gegen die Gesetze, Sitten und Gebräuche der ungefragten und unfreiwilligen Gastgeber und Gastgeberinnen verstößt.²⁰⁷ Letztlich kann kein Tisch bzw. kein Ort, keine *Politeia* vor-

205 Derrida 1995b, S.147.

206 In dem Text *Weltbürger aller Länder, noch eine Anstrengung* äußerte Derrida seine großen Bedenken gegenüber der Figur des Bürgers, der des Weltbürgers, den Staaten und Nationen, aber auch gegenüber einem Kosmopolitismus und einer Globalisierung im Zusammenhang mit der Gewährung von Asyl. In seinem Schreiben an den *1. Kongress der Fluchtstädte* im Europarat in Straßburg, der am 21. und 22. März 1996 stattfand, hob er die Bedeutung der Städte bei den Themen Flucht und Asyl hervor. Vgl. Derrida 2003b.

207 Kant legte in der Abhandlung *Mutmasslicher Anfang der Menschheitsgeschichte* nahe, dass aus der Anwesenheit eines Dritten „so fort der Krieg entspringe“. Kant 1993c, S. 86. Auch die Ethik von Levinas geht von einer notwendigen Beziehung zu

ausgesetzt werden, an dem man Platz nimmt, um gemeinsam zusammen zu leben.

Es gibt kein Mitsein, ohne einen Weg, der nach draußen führt. Es gibt weder eine Grenze ohne Übergänge noch Mauern ohne Möglichkeiten der Überwindung. Es gibt kein Mitsein, das nicht zu einem Fremden hin geöffnet ist. Das Mitsein ist stets den Fremden zugänglich. Es gibt immer Fremde, die in Anspruch nehmen, Gäste zu sein. Jede Wohnung, jedes Haus liegt an einer Straße, an einem Weg und muss zumindest einen Zugang wie auch Fenster und Türen haben.²⁰⁸ Jedes Bei-sich-sein, jede Monade, muss gastfreundlich sein, damit das eigene Selbst überhaupt bei sich wohnen kann.²⁰⁹ Um Bei-sich-zu-sein und um bei sich zu wohnen muss die Gemeinschaft mit Anderen geteilt werden, muss das Bei-sich-sein letztlich seine Autonomie aufgeben. In diesem Sinne gibt es kein soziales Band und keine Kultur von Gemeinschaft ohne ein Prinzip von Gastfreundschaft, das diese Gemeinschaft öffnet und diese zugleich den Ankömmlingen und Fremden uneingeschränkt aussetzt. Wenn es denn also das Mitsein einer Gemeinschaft gibt, dann gibt es auch Fremde und uneingeladene Gäste. So gesehen, gibt es auch kein Mitsein, das nicht auch ein Nicht-Mitsein ist. Die Gastfreundschaft, von der Derrida sprach, verpflichtet unbedingt, ohne jegliche Verzögerung. Sie drängt auf eine Zäsur jeglicher Art von Verfahren, die die Gastfreundschaft und damit das Mitsein begrenzen. Es gibt weder ein Mitsein ohne jene unbedingte Gastfreundschaft, noch gibt es ein Mitsein, das sich vor der unbedingten Gastfreundschaft derart immunisieren kann, dass sich dabei keine autoimmune Reaktionen ausbilden. In diesem Sinne ist das Mitsein nie ein Mitsein. Derrida folgend lässt sich diese Gastfreundschaft also nicht ohne eine Gastfeindschaft denken. Es gibt weder eine Gastfreundschaft ohne ihre Beschränkungen, ohne Bedingungen, die eine Gastfreundschaft einschränken, noch gibt es einen Gast, der keine Konflikte des Zusammenseins herausfordert.

einem Dritten aus, wenn es um eine Beziehung zum Anderen geht. Er schrieb: „[I]n der Beziehung mit dem Anderen bin ich immer schon in Beziehung mit dem Dritten. Doch ist dieser Dritte ebenso mein Nächster. Von diesem Augenblick wird die Nähe problematisch: man muß vergleichen, abwägen, überlegen, man muß die Gerechtigkeit praktizieren, sie ist die Quelle der Theorie. [...] in Wirklichkeit [ist] die Beziehung mit dem Anderen niemals einzig und allein die Beziehung mit dem Anderen: von vornherein wird im Anderen der Dritte vergegenwärtigt; im Erscheinen des Anderen als solchen sieht mich und geht mich bereits der Dritte an.“ Levinas 1985, S. 101f.

208 Vgl. Meyer 1986, S. 28.

209 Vgl. Derrida 2001b, S. 49f und Derrida 2006b, S. 251.

Derrida unterschied zwischen einer bedingten und einer unbedingten Gastfreundschaft, auch wenn es die eine Gastfreundschaft nicht ohne die andere geben kann, obwohl sie sich geradezu gegenseitig ausschließen. Seine Überlegungen hierzu diskutierte er in der Hauptsache in einer Lektüre zu Kants philosophischem Entwurf, der den Titel trägt: *Zum ewigen Frieden*. In dem dritten Definitivartikel zum ewigen Frieden heißt es bei Kant: „Das *Weltbürgerrecht* soll auf Bedingungen der allgemeinen *Hospitalität* eingeschränkt sein.“ Und im Weiteren heißt es: „Es ist [...] nicht von Philanthropie, sondern vom Recht die Rede, und da bedeutet *Hospitalität* (Wirtbarkeit) das Recht eines Fremdlings, seiner Ankunft auf dem Boden eines anderen wegen, von diesem nicht feindselig behandelt zu werden. Dieser kann ihn abweisen, wenn es ohne seinen Untergang geschehen kann; so lange er aber auf seinem Platz sich friedlich verhält, ihm nicht feindlich begegnen. Es ist kein *Gastrecht*, worauf dieser Anspruch machen kann [...], sondern ein *Besuchsrecht*, welches allen Menschen zusteht, sich zur Gesellschaft anzubieten, vermöge des Rechts des gemeinschaftlichen Besitzes der Oberfläche der Erde, auf der, als Kugelfläche, sie sich nicht ins Unendliche zerstreuen können, sondern endlich sich doch neben einander dulden zu müssen, ursprünglich aber niemand an einem Orte der Erde zu sein mehr Recht hat, als der andere.“²¹⁰

Schon am 10. Januar 1996 kam Derrida in einem Seminar, das die Gastfreundschaft behandelte, auf jene Situation zu sprechen, auf die heute, zwanzig Jahre später, beständig in der tagespolitischen Berichterstattung hingewiesen wird und die die europäische Öffentlichkeit erregt: Fremde kommen an die Grenzen der Europäischen Union und versuchen sie zu überwinden: zu Fuß, über das Wasser, in Fahrzeugen versteckt, in kleinen oder in großen Gruppen, illegal oder auch in der Absicht, auf legalem Wege einzureisen. Viele bewerkstelligen die Einreise, viele schaffen es nicht.

Sofern die Fremden es schaffen an die Grenzen der EU zu gelangen, müssen sie einige Verfahren und Anhörungen durchlaufen, um einen Antrag auf Asyl auf legalem Wege stellen zu können. Dabei werden Fragen gestellt und Personalien zur Person, zur Herkunft und zum Beweggrund der Migration aufgenommen. Derrida betonte, dass diese Fragen, die gestellt werden, nicht zur Sprache der Fremden gehören: „[D]em Fremden ist allererst die Sprache des Rechts fremd, in der die Pflicht zur Gastfreundschaft, das Recht auf Asyl, seine Grenzen, seine Normen, seine Polizei usw. formuliert sind. Er muß die Gastfreundschaft in einer Sprache erbitten, die per definitionem nicht die seine ist, in derjenigen, die ihm der Hausherr auferlegt, der Gastgeber, der König, der Herr, die

210 Kant 1993b, S. 213f (Hervorhebungen im Original).

Macht, die Nation, der Staat, der Vater usw. Dieser zwingt ihn zur Übersetzung in seine eigene Sprache, und das ist die erste Gewalttat. Hier beginnt die Frage (nach) der Gastfreundschaft: Sollen wir vom Fremden, bevor und damit wir ihn bei uns aufnehmen können, verlangen, uns zu verstehen, unsere Sprache zu sprechen, in allen Bedeutungen dieses Ausdrucks, in all seinen möglichen Extensionen? Wenn er – mit all dem, was dies impliziert – unsere Sprache spräche, wenn wir bereits alles teilten, was mit einer Sprache geteilt wird, wäre der Fremde dann noch ein Fremder, und könnte man auf ihn bezogen dann noch von Asyl oder Gastfreundschaft sprechen?²¹¹

Das Erste, womit es Fremde zu tun bekommen, sobald sie die Grenzen eines (anderen) Staates erreichen, sind Verfahren und Prozeduren, die in einer Sprache verfasst sind, die ihnen fremd ist. Ohne diese Verfahren und Prozeduren einer souverän-politischen und juristischen Macht, ohne diese Fragen nach der Identität und nach den Umständen der Migration, gibt es keine Gastfreundschaft. Stets gibt es eine „Juridizität“²¹² des Gastrechts, der Hospitalität und des Gastes. Derrida formulierte: „Vom Standpunkt des Rechts aus betrachtet ist der Gast, selbst wenn man ihn gut aufnimmt, zuallererst ein Fremder, muß er ein Fremder bleiben.“²¹³

Um in den Genuss einer Gastfreundschaft zu kommen, ist es notwendig, sich den Modalitäten und Bedingungen zu unterwerfen, die eine Gastfreundschaft formalisiert und einschränkt. Ohne diese Einschränkungen, ohne diese Techniken einer Immunisierung vor Fremden und der Fremdheit gibt es kein Asyl- und Fremdenrecht, das die Gastfreundschaft regelt. Mittels eines rigiden Gebrauchs der Sprache und den juristischen wie fremdenpolizeilichen Maßnahmen behält sich die jeweilige Souveränität des Staates stets das Recht vor, den Fremden die Gastfreundschaft zu verweigern. Was aber auch heißt, dass es eine Gastfreundschaft ohne eine Verweigerung der Gastfreundschaft nicht geben kann.

Derrida machte darauf aufmerksam, dass es zwischen der unbedingten und der bedingten Gastfreundschaft keinen Gegensatz gibt,²¹⁴ vielmehr bewegt sich die Gastfreundschaft in einer Aporie. Einerseits muss es heißen, dass es diese nur geben kann, wenn sie zu jeder Zeit verweigert werden kann: Um sich und die eigene Familie, um das eigene Gemeinwesen, die eigene politische und soziale Ordnung und „[...] um die eigene Gastfreundschaft, das eigene Zuhause, das die eigene Gastfreundschaft ermöglicht, zu schützen oder es zumindest vorzugeben

211 Derrida 2001b, S. 20f.

212 Derrida 2001b, S. 56.

213 Derrida 2001b, S. 57.

214 Vgl. Derrida 2006b, 252.

[...]“,²¹⁵ werden geradezu fremdenfeindliche Maßnahmen ergriffen, die das Gesetz der Gastfreundschaft pervertieren und weitestgehend abschaffen. Andererseits besagt es auch, dass es eine Gastfreundschaft nur geben kann, wenn man mit dieser, die es im Regelfall nur geregelt gibt, bricht: Denn das „[...]“ Gesetz der absoluten Gastfreundschaft gebietet, mit der rechtlich geregelten Gastfreundschaft, mit dem Gesetz oder der Gerechtigkeit als Recht, zu brechen.“²¹⁶

Das Gesetz der unbedingten wie auch der absoluten Gastfreundschaft hat nichts mit einer regulativen Idee im kantischen Sinne zu tun.²¹⁷ Auch wenn es die Gastfreundschaft nur untrennbar mit den Verfahren eines Asyl- und Fremdenrechts gibt, so besteht zwischen der unbedingten und der bedingten Gastfreundschaft eine absolute Heterogenität. Eine unerreichbare und unbedingte Gastfreundschaft verlangt es, auf die Fragen, die den Fremden gestellt werden, zu verzichten. Eine unbedingte Gastfreundschaft öffnet sich den Fremden aus sich selbst heraus und „ist von vorneherein offen für wen auch immer, der weder erwartet noch eingeladen ist, für jeden, der als absolut fremder *Besucher* kommt, der ankommt und nicht identifizierbar und nicht vorhersehbar ist“.²¹⁸

Absolute Gastfreundschaft heißt, nicht zu wissen, ob die Fremden als Gäste oder als Mörder kommen. Als Fremde sind Gäste nicht nur eine organisatorische und administrative Herausforderung, sondern sie drohen als Fremde und Andere den Dogmatismus der gastgebenden Souveränität zu erschüttern, vorausgesetzt sie nehmen nicht nur ein Besuchsrecht in Anspruch und bleiben Fremde, die keinesfalls ihre Fremdheit aufgeben, um sich integrieren zu lassen.²¹⁹ Derrida zufolge besagt Gastfreundschaft nicht, zwischen einem Fremden (*hostis*) und einem Gast, zwischen Gastfreundschaft (*hospitalité*) und Feindschaft (*hostilité*) unterscheiden zu können. Um dieses aporetische Problem zu beschreiben, wählte er hierzu den Neologismus Gastfeindschaft (*hostipitalité*).²²⁰

Und dennoch, auch wenn für Derrida eine unbedingte Gastfreundschaft in der Praxis unmöglich und unlebbar ist, so ist sie dennoch die Bedingung des Politischen und des Juristischen. Er machte deutlich: „Und mir ist wohl klar, daß der Begriff der reinen Gastfreundschaft keinerlei rechtlichen oder politischen Status haben kann. Kein Staat kann ihn in seine Gesetze aufnehmen. Aber ohne daß man eine solche reine und unbedingte Gastfreundschaft wenigstens denkt: die

215 Derrida 2001b, S. 44f.

216 Derrida 2001b, S. 27.

217 Vgl. Derrida 2001b, S. 105.

218 Derrida 2004a, S. 170 (Hervorhebungen im Original).

219 Zum Fremden als Mörder und Vatemörder vgl. Derrida 2001b, S. 14ff.

220 Vgl. Derrida 2001b, S. 38. Vgl. aber auch Derrida 2000b.

Gastfreundschaft *selbst*, hätte man keine Gastfreundschaft im allgemeinen, man könnte nicht einmal eine Norm der bedingten Gastfreundschaft bestimmen (mit ihren Riten, ihrem rechtlichen Status, ihren Normen, ihren nationalen oder internationalen Konventionen). Ohne ein solches Denken der reinen Gastfreundschaft (ein Denken, das auf seine Art auch eine Erfahrung ist) hätte man nicht einmal eine Idee des Anderen, der Andersheit des Anderen, d.h. des- oder derjenigen welche(r) in Ihr Leben tritt, ohne eingeladen worden zu sein. Wir hätten nicht einmal die Idee der Liebe oder des *Zusammenlebens* mit dem anderen in einem *Zusammenleben*, das in keiner Totalität, in keinem Ensemble enthalten ist. Unbedingte Gastfreundschaft, die noch nicht rechtlich und auch noch nicht politisch ist – trotzdem ist dies die Bedingung des Politischen und des Rechtlichen. Aus denselben Gründen bin ich nicht sicher, daß sie ethisch ist, insofern sie ja nicht einmal von einer Entscheidung abhängt.“²²¹

Derrida ging es keinesfalls um eine Gastfreundschaft oder um ein Besuchsrecht, zu dessen juristischer wie administrativer Umsetzung sich eine politische Gemeinschaft entscheiden könnte. Auch von einer Ethik des Grüßens, von der Levinas ausging – ein Grüßen, das sich an den Nachbarn richtet –, kann in Bezug auf diese Gastfreundschaft nicht die Rede sein. Fremden ist der Gruß fremd. Eine Gastfreundschaft ist dem politischen, rechtlichen, aber auch dem „ethischen Blick transzendent“.²²² Oder anders gesagt: Wenn es eine politische Gemeinschaft, die souveräne Politik einer Gemeinschaft gibt, dann gibt es auch jene Gäste, die nie empfangen wurden, dann gibt es auch eine unbedingte Gastfreundschaft und somit nur die Unmöglichkeit von Souveränität.

DAS ZUSAMMENLEBEN

Am 23. Oktober 2003 hielt Derrida seinen letzten öffentlichen Vortrag in den USA. Der Titel seines Vortrags lautete *Vivre „ensemble“ – Living „together“*. Er eröffnete damit eine Konferenz, die ihm zu Ehren an der University of California in Santa Barbara stattfand. Die Veranstaltung, die von Weber und Carlson organisiert wurde, war dem Thema *Irreconcilable Differences? Jacques Derrida and the Question of Religion*²²³ gewidmet. Den gleichen Vortrag hielt Derrida in

221 Derrida 2004a, S. 170f (Hervorhebungen im Original).

222 Derrida 2004a, S. 171.

223 Vgl. Derrida 2013. Neben Derridas Eröffnungsvortrag, waren auf der Konferenz in Santa Barbara Vorträge von Anidjar, Euben, Foda, Hollander, Malamoud, Reinhard, Ronell, Schwartz, Thompson, de Vries und Weinberger-Thomas zu hören. Erst zehn

Variationen bereits in den Jahren zuvor in Paris,²²⁴ Krakau, Warschau, Athen, Kapstadt und Jerusalem.

Derrida sprach unterschiedliche politische Situationen, Probleme, Konflikte und Verbrechen an, wobei hiervon Derridas eigene Kindheit in Algerien, die französische Kolonialpolitik, das Verhältnis Frankreichs und des Vichy-Regimes zur jüdischen und arabischen Bevölkerung in Algerien, die Verfolgung und Vernichtung von Juden und die Entwicklung des Zionismus in Europa, die Gründung des Staates Israel und die Vertreibung der Palästinenser, die Völkermorde in Nordamerika und Afrika durch die Kolonialstaaten und durch die USA, die Vertreibung der Sudetendeutschen, die Kriegsverbrechen der Japaner in Korea und in China, die Apartheidpolitik in Südafrika und die Verbrechen der Militärdiktaturen in Chile und Argentinien hervorzuheben sind.

Den Vortrag in Santa Barbara hielt Derrida nach einer Proklamation des US-amerikanischen Präsidenten Bush, in der dieser vor dem Kongress der Öffentlichkeit erklärte, dass die USA einen Krieg gegen den Terror²²⁵ führen. Hinzu kam, dass Weber und Carlson auf der Konferenz die Absicht verfolgten, Derridas Schriften zur Theologie und zur Religion für die Diskussion um politische und bewaffnete Konflikte relevant zu machen.²²⁶ Mit einem breiten Spektrum an Beispielen aus der Welt politischer Grausamkeiten versuchte Derrida seine Fragestellungen vorsichtig, langsam und präzise zu formulieren. Dabei ging es ihm mit der Formulierung seiner Fragen nicht um die Möglichkeiten, die uns für ein Zusammenleben offenstehen und die wesentlich die Formen und Strukturen des Politischen betreffen. Auch ging Derrida nicht von der Notwendigkeit des Zusammenlebens aus, die voraussetzt, dass der einzelne Mensch andere Menschen zum Leben braucht. Die Angewiesenheit des Menschen auf Andere zielt stets

Jahre später veröffentlichte Weber in einen Sammelband Derridas Konferenzvortrag unter dem Titel *Avowing – The Impossible: Returns, Repentance, and Reconciliation* in englischer Sprache. Neben den Konferenzvorträgen von Anidjar und Hollander zog Weber für den Sammelband Autoren und Autorinnen hinzu, die explizit Derridas Vortragstext einer Kommentierung unterzogen. Zu diesen gehören Massad, Kumar, Zreik, Amour, Robert, Hart, Nichanian, Ben-Naftali, Seikaly, Weber, Govrin und Falk.

224 In Paris hielt er den Vortrag bereits 1998. Der französische Text erschien im Jahr 2001. Vgl. Derrida 2001c. Vgl. hierzu auch: Weber 2013b, S. 7.

225 Bush formulierte am 20. September 2001 vor dem Kongress: „Our war on terror begins with al Qaeda, but it does not end there. It will not end until every terrorist group of global reach has been found, stopped and defeated.“ Bush 2017, S. 68.

226 Vgl. Weber, Carlson 2003.

auf die Frage ab: Mit wie vielen und mit wem wollen wir zusammenleben? Vielmehr ging es Derrida um das Gebot und die Forderung zusammenzuleben und um die Verpflichtung, die darauf drängt, dass wir miteinander, mehr recht als schlecht zusammenleben. Wie kann es aber ein Zusammenleben nach so vielen Misshandlungen und Toten geben? Wie kann ein Zusammenleben nach den Verbrechen, Verfolgungen, Vergewaltigungen und Morden überhaupt möglich sein?

Um Derridas Positionen in Bezug auf das Gebot und die Forderung nach einem Zusammenzuleben zu verstehen, muss berücksichtigt werden, dass er stets seine Vorbehalte und Zweifel gegenüber politischen und religiösen, aber auch ontologischen und ethischen Konzepten der Gemeinschaft äußerte. So gesehen ging es Derrida nicht um einen Modus von Gleichheit oder Gemeinsamkeit, der vorauszusetzen, anzunehmen oder anzustreben wäre, damit ein Zusammenleben möglich ist. Hierbei war es irrelevant, ob die Gleichheit bzw. die Gemeinsamkeit auf biologische oder mentale Umstände bezogen, oder auf ein gemeinsames Erscheinen, auf die Präsenz einer Anwesenheit innerhalb eines gemeinsamen Horizonts, oder auf die Annahme einer ethischen Gabe, z.B. auf die eines Grußes, zurückgeführt wird.

Und dennoch gibt es ein Gebot²²⁷ und eine Forderung zusammenzuleben und miteinander auszukommen: innerhalb der Familie, mit Freunden, mit den Menschen auf der Straße, mit Fremden, denen man begegnet, sogar mit denjenigen Menschen, mit denen man nie zusammenkam und denen man niemals begegnen wird. Dabei sind auch jene zu berücksichtigen, die vormals lebten, aber auch jene, die noch geboren werden. Es gibt auch nach einem Krieg, Bürgerkrieg oder anderen kriegsähnlichen Ereignissen die Forderung zusammenzuleben: mit den Toten wie den Überlebenden. Derrida formulierte: „My neighbor can be a stranger or a foreigner, any other or wholly other [*tout autre*], living very far from me in space and time. This truth has not had to wait for television or the cell telephone. These words, *to live together* and *how* have thus not ceased to accompany me, but they have also and at once failed or escaped my company, becoming for me, in their very familiarity, more and more strange, foreign, enigmatic. *Living together* – yes, but what does that mean? Even before knowing *how*?“²²⁸

Das Zusammenleben, *living together*, bedeutet eben nicht in einer Gemeinschaft, in einer geschlossenen Einheit oder in einem abgesteckten und einheitlich geregelten Ganzen zusammen zu leben. Das Zusammenleben ist ein Leben plötz-

227 Vgl. Derrida 2013, S. 19.

228 Derrida 2013, S. 19 (Hervorhebungen im Original).

licher, unvorhersehbarer Begegnungen, ein Leben mit Fremden, ein Leben, in dem ich mir und ich dem nächsten Lebewesen fremd vorkomme. Es gibt auch das Zusammenleben mit all den Toten, mit den Verstorbenen und Ermordeten, mit denen, die abwesend sind, und mit denen, die erst künftig geboren werden. Derrida schrieb: „*Living together*, with the dead, is not an accident, a miracle, or an extraordinary story [*histoire*]. It is rather an essential possibility of existence. It reminds us that in *living together* the idea of life is neither simple nor dominant even if it remains irreducible. *Living together* with the past of those who are no longer and will not be present or living, or with the unpredictable future to come [*avenir*] of those who are not yet living in the present [...]“.²²⁹

Es gibt das Gebot und die Forderung nach einem Zusammenleben mit allen, mit den Nachbarn, mit denen, die sich fremd sind, mit jenen, die miteinander in Streit und Feindschaft leben und lebten, und mit denen, die miteinander Gemeinsames teilen. Es gibt auch das Gebot, nach einem Völkermord zusammenzuleben, nach „ethnischen Säuberungen“, Folterungen, Vergewaltigungen, Massenerschießungen und Bombardements. Alles andere wäre die Permanenz des Tötens, von der Hobbes in seiner Hypothese vom Naturzustand ausging. Sofern die Bedingungen einer ursprünglichen Öffnung aller kommenden Grenzziehungen und einer Vorgängigkeit des absolut Fremden konstitutiv für die Möglichkeit eines existierenden Daseins sind – und in diesem Sinne auch für das Mitsein, das für Heidegger das Dasein ist –, ist das Leben nicht einfach in einer reinen Gegenwart gegeben. Es gibt eine nicht zu verhindernde Fremdheit, die das Zusammenleben heimsucht und jede Form und Formierung von Identität, Präsenz, Anwesenheit, Einheit und Ganzheit ursprünglich unterläuft. Es gibt eine irreduzible und unkalkulierbare Heimsuchung des Vergangenen und des Kommenden, der Toten und der Ungeborenen, der Fremden und der Anderen im Zusammenleben.

Was besagt aber nun das Gebot des Zusammenlebens? Wie weit geht das Zusammenleben? „*Living together* – yes, but what does that mean? Even before knowing *how*?“²³⁰ heißt es bei Derrida. Was heißt es also zusammenzuleben, bevor eine vermeintlich souveräne Instanz behauptet, dass sich das Zusammenleben nur auf Nachbarn, Freunde und Brüder beschränkt, und z.B. Frauen, Fremde und Feinde sowie andere Daseinsformen wie Tiere und Pflanzen aus einem Zusammenleben ausschließt oder nur in einem begrenzten oder regulierten Maß zulässt?

229 Derrida 2013, S. 20 (Hervorhebungen im Original).

230 Derrida 2013, S. 19 (Hervorhebungen im Original).

Neben der Vorstellung, dass der Mensch andere Menschen braucht, um sein Leben zu gestalten – eine Vorstellung, die nicht nur von Sokrates²³¹ geäußert wurde –, gibt es jene, menschliches Zusammenleben mit einem Leben in Frieden und ohne Krieg zu assoziieren. Letztere Vorstellung gehört zu den weiter verbreiteten, wenn auch nicht ernst genommenen Konzepten des Politischen. Derrida stellte dazu fest: „[It is] an enigmatic concept if ever there was one“²³². Der Gedanke, dass die beste Art und Weise des Zusammenlebens ein Leben in Frieden ist, zieht sich von Kants Überlegungen zum Völkerbund bis zu Levinas' formulierter Ethik einer Gastfreundschaft hin. Eine aristotelische Vorstellung von eudaimonischer Politik hat in diesem Sinne nichts mit der Vorstellung von einem Zusammenleben in Frieden zu tun, da sie nicht über eine regional begrenzte Konzeption der *Politeia* hinaus gehen kann.²³³ Aristoteles war weit davon entfernt, eine *eudaimonia* zu denken, die die Kriege an den Grenzen der *Politeia* verhindert. Ein Zusammenleben in Frieden hat nichts mit einem Leben in Harmonie, einem guten oder erfolgreichen Zusammenleben oder einem schönen und behaglichen Wohnen zu tun.²³⁴

Derrida hob aber auch hervor, dass dieser Frieden nicht mit einem Waffenstillstand zu verwechseln ist. Der Frieden gehört zu keinem Friedensprozess, wie er auch nicht das Resultat eines Friedensvertrages ist, d.h. eines auf Zeit geschlossenen Friedens, den Schmitt für völlig unmöglich hielt. Schmitt polemisierte in dem Buch *Der Nomos der Erde*: „Inbesondere ist *Friede* kein raumloser, normativistischer Allgemeinbegriff, sondern stets als Reichsfrieden, Landfrieden, Kirchenfrieden, Stadtfrieden, Burgfrieden, Marktfrieden Dingfrieden konkret geortet.“²³⁵

Was wäre also unter einem Zusammenleben in Frieden zu verstehen? Derrida stellte sich diese Frage nicht nur angesichts der Kriege und Konflikte zwischen Palästina und Israel. Mit jeder kriegerischen, militärischen bzw. gewalttätigen Auseinandersetzung drängt sich das Gebot und die Forderung nach einem Zusammenleben auf: während des Krieges, quasi-militärischer Auseinandersetzungen, aber auch nach terroristischen Anschlägen. Es drängt sich trotz des Krieges auf; es ist ein Gebot des Zusammenlebens, obwohl es Kriege gibt und gab. Es muss einen Frieden geben, damit der Krieg und die Kriege nach dem Krieg aufhören, damit der Hass und das Töten aufhören. Das Gebot nach einem

231 Vgl. Platon 1988, 369b.

232 Derrida 2013, S. 23.

233 Vgl. Aristoteles 2003, 1323a-1324a.

234 Vgl. Derrida 2013, S. 25.

235 Schmitt 1988, S. 28 (Hervorhebungen im Original).

Zusammenleben drängt sich auf, auch wenn die Forderung ein Zusammenleben in Aussicht stellt, das mehr schlecht als recht ein Zusammenleben ist. Und dennoch ist es womöglich besser zusammen zu leben als zusammen zu sterben. Eine friedliche Koexistenz, sogar ein Zusammenleben unter verfeindeten Nachbarn, ein Leben in Apartheid und mit Diskriminierungen könnten unter Umständen Möglichkeiten eines friedlichen Zusammenlebens sein,²³⁶ könnten der Preis sein, um nicht (zusammen) zu sterben.

Für Derrida ist dieser Friede des Zusammenlebens keine Sache politischer Instanzen und souveräner Mächte, weder die der juristischen und politischen Institutionen noch ist der Friede des Zusammenlebens eine Angelegenheit des Staates, der nur Waffenstillstände und Friedensverträge auf Zeit mit anderen Staaten vereinbaren kann. Es gibt keinen Frieden, den eine Souveränität verordnen oder auch garantieren kann. Erst recht kann das Gebot, friedlich zusammenzuleben, keine Angelegenheit von kriegführenden Parteien sein. Das Zusammenleben, von dem Derrida sprach, lässt sich auf keine natürliche, biologische oder genetische kollektive Einheit, auf kein Ensemble und auf keine Gruppe beziehen; egal, ob sie aus einer Symbiose, einer Fusion oder aus einem gregären Verhalten, womöglich aus der kollektiven Intelligenz eines Schwarmes hervorgeht: „*Living together* is reducible neither to organic symbiosis nor to the juridico-political contract. Neither to *life* according to nature or birth, blood or soil, nor to life according to convention, contract, or institution.“²³⁷

Im erwähnten Vortrag kam Derrida auf einen kleinen Jungen zu sprechen, der im französischen Algerien aufwuchs und mit dem dortigen Antisemitismus und Rassismus, mit den staatlichen Repressionen und Ausgrenzungen, aber ebenso mit der vorherrschenden Dominanz einer rigorosen Sprachpolitik seine Erfahrungen machte. Wie schon in den Texten *Zirkumfession*²³⁸ und *Die Einsprachigkeit des Anderen*,²³⁹ skizzierte Derrida auch hier mit einigen Sätzen autobiografische bzw. thanatografische Erinnerungen, die er mit den politischen Konflikten zwischen Israel und Palästina in Beziehung brachte. Derrida betonte, dass diese persönlichen Erfahrungen in Algerien sein radikales Misstrauen gegenüber staatlichen, politischen und souveränen Institutionen wie deren Gewalt- und Machtausübungen weckten. Aber es waren nicht nur diese Vorbehalte gegenüber jeder Form von staatlicher und vorstaatlicher Gewalt, deren Modifika-

236 Vgl. Derrida 2013, S. 24.

237 Derrida 2013, S. 27 (Hervorhebungen im Original).

238 Derrida 1994c.

239 Derrida 2004b.

tionen er im Seminar *Das Tier und der Souverän*²⁴⁰ ausführlich behandelte. Im Bezug auf Israel war es die von Levinas proklamierte Sonderstellung des Staates, der Derrida reserviert gegenüberstand. In den Talmudlektüren, beispielsweise in der Lektion *Dem Anderen gegenüber*²⁴¹ oder in der Lektion *Israel unter den Nationen*,²⁴² arbeitete Levinas eine Beziehung zwischen dem jüdischen Universalismus und einer Achtung gegenüber Anderen heraus, die sich bei ihm zu einer strikten Unterscheidung zwischen Israel und den anderen Nationen und Staaten entwickelte. Bei Levinas heißt es: „Ist die Geschichte der Nationen nicht schon in gewisser Hinsicht diese Verherrlichung des Ewigen in Israel gewesen, eine Teilnahme an der Geschichte Israels, die sich an der Öffnung ihrer nationalen Solidarität auf den anderen Menschen, den Fremden hin misst?“²⁴³

Levinas' Ansinnen war es nicht, sich mit einer Philosophie, die die Ethik an die erste Stelle rückt, den Herausforderungen des Politischen zu entziehen. Wie Kant, so hob auch Levinas die Bedeutung des Friedens, der Verantwortung und die der Gastlichkeit hervor, wenn es um das Zusammenleben ging. Wie Kant, so entwarf auch Levinas ein Konzept des Zusammenlebens, das sich von der Politik der Nationen und Staaten unterschied. Jedoch wählte Levinas für seinen Entwurf einer Ethik des Zusammenlebens weder Kants verworfene Option eines Weltstaates noch des von ihm favorisierten Völkerbunds. Eine Vermittlung von Ethik und Politik, wie sie Kant für ein friedliches Zusammenleben für notwendig hielt, kam für Levinas nicht in Frage.

In den Talmudlektüren, die Levinas ab dem Jahr 1957 am *Colloques des Intellectuels Juifs de Langue Française* in Paris vortrug,²⁴⁴ war es vor allem das Land Israel, das Land des jüdischen Volkes, mit dem er seine Auseinandersetzung über das Politische in Beziehung setzte. Für ihn war Israel mehr als ein Staat unter anderen Staaten. Israel bedeutete für Levinas eine eschatologische Öffnung und Transzendenz des Politischen. Diese Eschatologie des messianischen Friedens, um die es Levinas ging, lässt sich nicht aus universellen Strukturen und Gesetzen ableiten, aus denen sich moderne Staatsgebilde entwickeln.²⁴⁵ Er setzte seine Hoffnungen auf den Zionismus und die Erwählung Israels, damit eine Ethik der Gastlichkeit und ein friedliches Zusammenleben zu denken bleibt. In diesem Sinne war ihm Israel auch kein Nationalstaat, kein Staat in politischer

240 Derrida 2010.

241 Levinas 1993, S. 23ff.

242 Levinas 1994, S. 141ff.

243 Levinas 1994, S. 148.

244 Vgl. Hollander 2013, S. 143.

245 Vgl. Levinas 1992a, S. 99.

Hinsicht, sondern eine Gemeinschaft ethischer Gastfreundschaft. Die Begrifflichkeiten der Gastfreundschaft, der Verantwortung und des Friedens knüpfte er dabei an eine universelle Partikularität, die im Zusammenhang mit der Errichtung Israels und damit mit dem messianischen Zionismus verstanden werden muss. Levinas schrieb in dem Buch *Schwierige Freiheit*: „[Die] Verwirklichung der gerechten Gesellschaft ist *ipso facto* die Erhebung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott. Diese Gemeinschaft ist die menschliche Glückseligkeit schlechthin und der Sinn des Lebens.“²⁴⁶ Und etwas später heißt es: „Der Zionismus und die Schaffung des Staates Israel bedeuten für das jüdische Denken eine Rückbesinnung in allen Bedeutungen des Wortes sowie das Ende einer Jahrtausende alten Entfremdung. [...] Während man jahrhundertlang die Nichtteilnahme der geistigen Persönlichkeit Israels an der Weltgeschichte mit seiner Lage als verfolgte Minderheit entschuldigte – nicht alle Welt hat das Glück, reine Hände zu haben, weil sie verfolgt wird –, ist der Staat Israel die erste Gelegenheit, dadurch in die Geschichte einzugreifen, daß er eine gerechte Welt verwirklicht.“²⁴⁷

Derrida misstraute in seinen Untersuchungen²⁴⁸ zum politischen Zionismus einer Verknüpfung von Ethik, Moral, Gemeinschaftssinn und partikularen Universalismus. Mit diesem Misstrauen gehörte er zu jenem dissonanten Chor jüdischer Philosophen und Philosophinnen, die ihre Beziehungen zum Zionismus und zum Staat Israel als gestört oder zumindest als problematisch betrachteten. Zu diesem heterogenen und dissonanten Chor gehören neben Derrida auch Rosenzweig, Cohen, Buber, Benjamin, Arendt, Cixous und Butler. Derridas Einsprüche und Vorbehalte gegenüber dem Zionismus entsprangen aber nicht allein seinem Jüdischsein und der Beschäftigung mit dem Marranentum, sondern auch seiner Erfahrung mit dem europäischen Kolonialismus.²⁴⁹

Es waren nicht allein die Politik des 2003 (zur Zeit des Vortrags) amtierenden Ministerpräsidenten Sharon, dessen Rolle als Verteidigungsminister wäh-

246 Levinas 1992a, S. 116 (Hervorhebungen im Original).

247 Levinas 1992a, S. 122.

248 Derridas Untersuchungen, die sich mit der Beziehung zwischen Judentum und Politik, mit einem Jüdischsein und dem Bekenntnis zu einer jüdischen Identität, dem Zionismus, oder auch mit einer nationalstaatlichen Politik beschäftigen, finden sich in folgenden Publikationen wieder: *Interpretations at War: Kant, the Jew, the German* (Derrida 1991a), *Dem Archiv verschrieben. Eine Freudsche Impression* (Derrida 1997a), *Abraham, der andere* (Derrida 2006a) und *Die Augen der Sprache* (Derrida 2012).

249 Vgl. Harrison 2013. Vgl. auch Derrida 1994c und Derrida 2004b.

rend der Massaker von Sabra und Schatila im Jahr 1982, die Siedlungspläne, die dieser als Bauminister Anfang der 1990er Jahre entwickelte, oder die eskalierende Gewalt zwischen jüdischer und palästinensischer Bevölkerung in Israel und in den besetzten Gebieten, die das ehemals jüdische Kind aus Algerien dazu brachten, Einwände gegen einen politischen Zionismus zu formulieren. Die Vorbehalte, die Derrida zum Zionismus und zum Staat Israel entwickelte, richteten sich vielmehr auf die Frage, ob nicht der Staat Israel wie jeder andere Staat im Grunde gewalttätig ist. Denn alle Staaten und Nationen gründen in Gewalt und gehen aus dieser gründenden Gewalt hervor. Der Moment der Gründung, der souveräne Akt zur staatlichen bzw. nationalen Institutionalisierung, geht jedem Gesetz, jedem Recht und jeder Legitimität voran. Demzufolge muss die Gründung eines Staates und jeder Nation jenseits eines legalen Rahmens stattfinden und geradezu ein Gewaltakt sein. In diesem Sinne sprach Derrida auch von einer „Aggression des *kolonialen* Typs“.²⁵⁰ Im Vortrag heißt es: „The child of whom I speak and who makes me speak understood in growing up that any juridico-political founding of a *living together* is, by essence, violent, since it inaugurates there where a law [*droit*] did not yet exist. The founding of a state or of a constitution, therefore, of a *living together* according to a state of law [*un état de droit*], is always first of all a nonlegal violence: not illegal but nonlegal, otherwise put, *unjustifiable* with regard to an existing law, since the law is inexistent there where it is a matter of creating it. No state has ever been founded without this violence, whatever form and whatever time it might have taken.“²⁵¹

Wenn dem so ist, dann kann sich kein Staat dieser Vergangenheit entziehen, weder der klassische Nationalstaat, die Experimente eines real existierenden Sozialismus, die Gemeinschaftsmodelle des Kommunitarismus noch der zionistische Staat Israel. Im Vortrag heißt es sodann: „No state has ever been founded without this violence, whatever form and whatever time it might have taken. But the child of whom I speak asked himself whether the founding of the modern state of Israel – with all the politics and policies that have followed and confirmed it – could be no more than an example among others of this originary violence from which no state can escape, or whether, because this modern state intended not to be a state like others, it had to appear before another law and appeal to another justice.“²⁵²

250 Derrida 2000c, S. 18 (Hervorhebungen im Original).

251 Derrida 2013, S. 29f (Hervorhebungen im Original).

252 Derrida 2013, S. 29f.

Die Frage, die Derrida im Vortrag aufwarf, lautete mit anderen Worten: Wurde Israel, wie jeder andere Staat, gewaltsam gegründet?²⁵³ Gewaltsam, nicht durch Erwählung, eine Anrufung, oder einen Ruf, der angenommen wurde? Und übt Israel wiederholt Gewalt aus wie jeder andere Staat? Derridas Vorbehalte und Misstrauen gegenüber dem Konzept einer messianisch-ethischen Gemeinschaft stellen grundsätzlich den von Levinas formulierten Anspruch Israels in Frage, als zionistischer Staat die Gewalt und den Totalitarismus der Nationen und Staaten zu beenden. Während Levinas in seinen Talmudlektüren am außergewöhnlichen Status Israels – im Gegensatz zu Ägypten, Kusch und Rom mit ihren Typologien einer Nation – festhielt, äußerte Derrida seine Zweifel, dass Israel dem Anspruch gerecht werden kann, die politische Gewalt – vor allem auch die eigene – zu beenden, um den Grund und Boden für Asylstädte²⁵⁴ der Gastfreundschaft zu legen.

Derrida nahm jedoch die Überlegungen, die Levinas zum Konzept eines friedlichen Zusammenlebens jenseits einer Politik der Nationalstaaten anstellte, zum Anlass, sich mit der Globalisierung der Bekenntnisse zu Schuld und Reue sowie mit der Bitte um Vergebung zu beschäftigen: Bekenntnisse zu Verbrechen gegen die Menschlichkeit, Bekenntnisse, die sich in Reue, Schuld, Sühne und Buße verwandeln; Bekenntnisse, die mit einem Bekenntnis zum Frieden, zur Versöhnung und zur Vergebung einhergehen. Im Vortrag heißt es: „If I have chosen the theme of avowal, that is first of all because of what is occurring [*ce qui se passe*] today in the world, a kind of general rehearsal [*repetition*], a scene, even a theatrical rendering [*théâtralisation*] of avowal, of return, and of repentance, which seems to me to signify a mutation in process, a fragile one, to be sure, fleeting and difficult to interpret, but, like the moment of an undeniable rupture in the history of the political, of the juridical, of the relations among community, civil society, and the state, among sovereign states, international law, an NGOs, among the ethical, the juridical, and the political, between the public and the private, between national citizenship and an international citizenship, even a metacitizenship, in a word, concerning a social bond that crosses [*passé*] the borders of these ensembles called family, nation, or state.“²⁵⁵

253 Eine Anekdote, die Taubes über seine Zeit als *research fellow* im Jahr 1949 in Jerusalem erzählte, war jene, in der es hieß, dass Schmitts *Verfassungslehre* „zur Ausarbeitung einiger schwieriger Probleme in den Entwürfen zur Verfassung des Staates Israel“ herangezogen wurde. Taubes 1987, S. 19.

254 Vgl. Levinas 1996, S. 76.

255 Derrida 2013, S. 31 (Hervorhebungen im Original).

Derrida erinnerte im Zuge dieses Vortrags auch an eine Vielzahl von Selbstanklagen und Bekenntnissen zu Schuld und Reue. Er erwähnte unter anderem Brandts Kniefall vor dem Ehrenmal für die Toten des Warschauer Ghettos, die gemeinsame Erklärung der deutschen und polnischen Bischöfe zum 50. Jahrestag der Befreiung von Auschwitz, Chiracs Rede anlässlich der Razzia vom Vélodrome d'Hiver, Muruyamas Bitte um Entschuldigung für die Kriegs- und Kolonialherrschaft in den asiatischen Nachbarstaaten Japans während des Zweiten Weltkriegs, Clintons rückblickende Äußerungen des Bedauerns während seiner Afrika-Reise im Jahr 1998 bezüglich der Verbrechen des Sklavenhandels, die Einrichtung der Wahrheits- und Versöhnungskommission zur Untersuchung von politischen Verbrechen während der Apartheid und die Einberufungen ähnlich arbeitender Wahrheitskommissionen u.a. in Chile und Argentinien.

Auch wenn diese Schuldbekennnisse und Reuebekundungen nicht ohne die politischen und moralischen Reaktionen auf die Pogrome gegen die Juden in Europa und die juristischen Prozesse zur Shoah denkbar sind, so sind sie Ereignisse, die sich globalisiert haben, obwohl diese Bekenntnisse und Selbstanklagen zu den Verbrechen gegen die Menschlichkeit abrahamitischen bzw. christlichen Konzeptionen geschuldet sind. Derrida führte hierzu aus: „Denn wenn, wie ich es glaube, der Begriff von Verbrechen gegen die Menschlichkeit der Hauptanklagepunkt dieser Selbst-Anklage, dieser Reue und Bitte um Vergebung ist; wenn andererseits eine Sakralität des Menschlichen allein in letzter Instanz diesen Begriff rechtfertigen kann (nichts ist in dieser Logik schlimmer als ein Verbrechen gegen die Menschlichkeit des Menschen und gegen die Rechte des Menschen); wenn diese Sakralität ihren Sinn im Gedenken an den Abraham der Religionen des *Buches* und in einer jüdischen, vor allem aber christlichen Interpretation des *Nächsten* oder der *Gleichen* findet, wenn fortan das Verbrechen gegen die Menschheit ein Verbrechen gegen das Heiligste im Lebenden ist und folglich schon gegen das Göttliche im Menschen, in der Gottgeschaffenheit des Menschen (*Gott-erschafft-den-Menschen*) oder Menschenschaffung Gottes (*Mensch-erschafft-Gott-durch-Gott*) (der Tod des Menschen und der Tod Gottes würden hier dasselbe Verbrechen verraten), dann ähnelt die *Globalisierung* der Vergebung einer ungeheuren Szene laufender Bekenntnisse, einer virtuell christlichen Konvulsion-Konversion-Konfession, einem Christianisierungsprozeß, der die christlichen Kirche nicht mehr braucht.“²⁵⁶

In dieser Konzeption geht das politische Schuld- und Reuebekenntnis von den Möglichkeiten der Vergebung, der Versöhnung, von einer Wiedergutmachung und einer Heilung der Wunden aus, verursacht durch Kriegshand-

256 Derrida 2000c, S. 10 (Hervorhebungen im Original).

lungen der Nationalstaaten und Verbrechen gegen die Menschlichkeit. Vom Bekenntnis wird eine therapeutische Heilung des Zusammenlebens erhofft und erwartet, trotz der Verbrechen und Kriege, der Leiden und Schmerzen. Diese Globalisierung der Bekenntnisse, und die mit ihnen einhergehenden Vergebungen, haben es geschafft (zumindest innerhalb gewisser politischer und juristischer Rahmenbedingungen und Beschränkungen), politische Handlungen, Gesetzgebungen, ganze Institutionen und vor allem die Gräueltaten und Massaker der Nationalstaaten gegen die Zivilbevölkerung zu Verbrechen gegen die Menschlichkeit zu erklären. Die Definition des *Londoner Statuts* vom 8. August 1945 war darin, nicht allein für die *Nürnberger Prozesse*, wegbereitend. Seit dem 1. Juli 2002 arbeitet der *Internationale Strafgerichtshof* in Den Haag an der Verfolgung von Straftaten gegen die Menschlichkeit.

Schon in *Der Nomos der Erde* warnte Schmitt vor einer Kriminalisierung des Krieges durch den Völkerbund und damit auch vor einer Kriminalisierung der Staaten,²⁵⁷ die Kriege führen bzw. diese beginnen. Schmitt warnte vor dieser Kriminalisierung des Staates und dessen Souveränität, da er letztlich mit derselben eine Moralisierung und Totalisierung der Politik sowie das Aufkommen einer neuen Gattung von Souveränität erwartete: „Wenn der Krieg als solcher rechtlich verboten werden soll, so ist damit selbstverständlich nur der ungerechte Krieg gemeint.“²⁵⁸

Wie schon im Seminar *Das Tier und der Souverän*, das er im selben Jahr am 26. März in Paris beendete,²⁵⁹ berücksichtigte Derrida im Vortrag, den er in Santa Barbara hielt, die widersprüchliche und aporetische Politik einer Kriminalisierung des Krieges, die sich zu einem Zusammenleben in Frieden bekennt. Schon in Kants Entwurf zum Völkerbund, aber auch bei dessen Gründung nach dem Ersten Weltkrieg, ging es – wie bei der Globalisierung der Schuld- und Reue-Bekenntnisse – um nichts Geringeres als um die Einschränkung der politischen Souveränität. Zu einer Globalisierung des Bekenntnisses heißt es bei Derrida: „[W]e know that the globalization of avowal, of repentance and of return upon past crimes, with or without forgiveness asked for, can indeed dissimulate facilities, alibis, perverse strategies, an instrumentalization, a comedy, or a calculation. [...] It marks a beyond of national law, even the beyond of a politics measured only by the sovereignty of the nation-state. Nation-states, institutions (cor-

257 Vgl. Schmitt 1994, S. 58ff, insbesondere S. 60.

258 Schmitt 1988, S. 249.

259 Am 16. Januar 2002 kam Derrida in seinem letzten Seminar auf Schmitts Argumentationen zu sprechen, in denen von einer Entpolitisierung des Politischen und einer Kriminalisierung des Krieges die Rede ist. Vgl. Derrida 2015, S. 113ff.

porations, armies, churches) must appear before a court; sometimes former head of state or military leaders must give account – whether willingly or not – in front of instances that are in principle universal, in front of an international law that does not cease to be refined and to consolidate new nongovernmental powers, to force belligerent parties to recognize their past crimes and to negotiate over the peace of a new *living together*, to judge in exemplary fashion governing individuals (dictators or not) while being careful not to forget the states, sometimes foreign states, that have sustained or manipulated them (the important signal constituted by the removal of Pinochet’s immunity would have to go far beyond his own person and even beyond his own country). More generally, with all the questions that these developments leave open, what one calls humanitarian intervention is not the only space of such new interventions.²⁶⁰

Auch wenn diese Entwicklungen zu begrüßen sind, wie Derrida schrieb, so können gewisse inflationäre und aporetische Züge dabei nicht unbeachtet bleiben. Um einige Divergenzen dieser Entwicklungen aufzuzählen, die die nationalstaatliche Souveränität einschränken, erwähnte Derrida die Verschiebung der Machtverhältnisse vom Politischen zum Juristischen, die Reduzierung gerechter Ansprüche auf juristische Prozesse sowie die Inanspruchnahme internationaler Gerichtsbarkeiten für ökonomische und nationale Interessen.²⁶¹

Mit einer größeren Aufmerksamkeit widmete sich Derrida der Aporetik einer Ethik der Vergebung. Dabei verwies er auf zwei heterogene Motive der Vergebung, die der abrahamitischen Tradition zuzuordnen sind.²⁶² Das eine Motiv beschreibt die Vergebung in Form einer großzügigen, unbedingten und zu nichts verpflichtenden, unberechenbaren und nicht verwertbaren Gabe, die keinem Tausch und keiner Ökonomie gehorcht. Anderorts formulierte Derrida hierzu: „Im Prinzip gibt es für das Vergeben keine Begrenzung, kein *Maß*, keine Mäßigung, kein *bis dahin*?“²⁶³ Letztlich kann diese Form der Vergebung nicht einmal den Horizont einer Heilung, Wiedergutmachung oder Entschädigung garantieren. In diesem Sinne hat die Vergebung nichts zu vergeben und kann nichts vergeben.

Das andere Motiv, das der gleichen Tradition folgt, bezeichnet eine Vergebung, die nur in kalkulierender, bedachter und beabsichtigter Weise gewährt wird, sofern es zu einem Schuldbekenntnis, zu einer Anerkennung und Reue der Tat, zu einer Konversion des Täters oder der Täterin kommt, und damit einen

260 Derrida 2013, S. 33f (Hervorhebungen im Original).

261 Vgl. Derrida 2013, S. 34.

262 Vgl. Derrida 2013, S. 35ff.

263 Derrida 2000c, S. 10 (Hervorhebungen im Original).

gewissen Ausgleich zwischen den Handlungen in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft schafft. Hierzu gehört das, was in der Rechtsphilosophie eine ausgleichende Gerechtigkeit ist und dem Vergeltungsprinzip genügt.

Derridas Auseinandersetzung mit der Vergebung gehörte in den letzten fünfzehn Jahren seines Lebens zu einem wesentlichen Moment seiner Beschäftigung mit der Politischen Philosophie. Darüber hinaus wurde der Begriff der Vergebung von ihm im Zusammenhang mit einer Repolitisierung des Politischen thematisiert, die für ihn eine Frage der kommenden Demokratie, der Gastfreundschaft, aber auch der Gastfeindschaft war. Von Bedeutung waren hierbei Derridas Diskussionen der Entwürfe des Völkerbundes und der Hospitalität bei Kant sowie von Schmitts Warnung vor den fatalen Folgen einer Entpolitisierung des Politischen, die nach dessen Diagnose der Völkerbund und ähnliche – die nationale Souveränität übergreifende und ausschaltende – Instanzen in Gang setzen. Innerhalb dieser Diskussionen griff Derrida wiederum andere Autoren und Autorinnen auf, die sich ebenfalls der Problematik annahmen, wie etwa Cohen, Schollem, Arendt, Levinas und Jankélévitch.

Anfang der 1990er Jahre startete Derrida mit seiner Seminarreihe *Questions de responsabilité*: Von 1991 bis 1992 behandelte er den Begriff des Geheimnisses, von 1992 bis 1995 jenen des Zeugnisses, ab 1995 bis 1997 den der Gastfreundschaft und ab 1997 bis 1999 die Begriffe Meineid und Vergebung. Für die Diskussion des Begriffs Vergebung waren Derridas Lektüren der Bücher *Le Pardon*²⁶⁴ und *L'imprescriptible: Pardonner?*²⁶⁵ von Jankélévitch von immenser Bedeutung, die 1967 und 1986 erschienen sind.²⁶⁶ In seinem Vortrag *To Forgive*²⁶⁷ wie seinem Buch *On Cosmopolitanism and Forgiveness*²⁶⁸ und in den Gesprächen *On Forgiveness*²⁶⁹ und *Jahrhundert der Vergebung*²⁷⁰ nahm Derrida ebenfalls ausführlich Bezug auf Jankélévitch.

In dem Interview *Jahrhundert der Vergebung* kam Derrida abermals auf die enge Beziehung zwischen dem völkerrechtlichen Straftatbestand Verbrechen gegen die Menschlichkeit und einer globalisierten Politik der Vergebung zu sprechen. Gerade weil diese Veränderungen seit dem Zweiten Weltkrieg und seit den

264 Jankélévitch 1967.

265 Jankélévitch 1986. Vgl. auch Jankélévitch 2003.

266 Eine instructive Lektüre zur Beziehung zwischen Jankélévitch und Derrida bietet Hrašová 2009.

267 Derrida 2001d.

268 Derrida 2001f.

269 Derrida 2001e.

270 Derrida 2000c.

Nürnberger Prozessen, im politischen Dialog zwischen den Nationalstaaten und in der Konzeption des Zusammenlebens nach einem Krieg und begangenen Kriegsverbrechen zu begrüßen sind, ging Derrida den Aporien dieser Politik der Vergebung nach. Insbesondere angesichts der Kriege und der Verbrechen gegen die Menschlichkeit, gibt es das Gebot in Frieden zusammen zu leben. Gerade angesichts der Gewalt muss es ein Ende der Gewalt geben, damit der Krieg nicht zu einem Krieg nach dem Krieg wird.

Wie kaum ein anderer, hat sich Jankélévitch mit dem Verzeihen und der Vergebung, aber auch mit dem Unverzeihbaren beschäftigt. Seine Bücher *Le Pardon*²⁷¹ und *L'imprescriptible: Pardonner?*²⁷² stehen einander inhaltlich entgegen. Anlässlich einer Globalisierung der Schuldbekennnisse und Vergabungen, war es für Derrida eine willkommene Gelegenheit in dem Interview *Jahrhundert der Vergebung* die Argumentationen beider Bücher Jankélévitchs einander gegenüber zu stellen.²⁷³ Während Jankélévitch in dem Buch *Le Pardon* die Vergebung als ein Ereignis beschrieb, das zwischenmenschliche Beziehungen stiftet, so formulierte er in dem Buch *L'imprescriptible: Pardonner?*: „Die Verzeihung ist in den Todeslagern gestorben.“²⁷⁴

Jankélévitch wie Derrida hoben hervor, dass die Vergebung weder eine bloße Entschuldigung ist noch ein Vergessen im Lauf der Zeit, weder eine Verjährung, die sich mit der Zeit ergibt, noch eine Form der Amnestie. Weder ist sie ein Gegenstand, der sich verwerten und in ein soziales Gefüge integrieren lässt, noch ist sie eine Art und Weise des Bedauerns oder eine Form des Verstehens. „Ein zweckbestimmtes Verzeihen ist keine Vergebung, es ist allein eine politische Strategie oder eine psychotherapeutische Ökonomie.“²⁷⁵ Und dennoch taucht die Vergebung allererst und zumeist im Dienst politischer und ökonomischer, aber auch strafrechtlicher, kultureller, künstlerischer Zwecke auf. Es gibt den globalen Trend zu Wahrheits- und Historikerkommissionen, den Bau von Gedenkstätten, Museen und Mahnmälern, die an die Verbrechen gegen die Menschlichkeit

271 Jankélévitch 1967.

272 Jankélévitch 1986. Vgl. die dt. Übersetzung Jankélévitch 2003, S. 243ff.

273 Zu Recht wies Hrašová darauf hin, dass dem Gespräch nicht zu entnehmen ist, wessen Argumente Derrida Jankélévitchs Argumenten entgegensetzte. Zwar erwähnte Derrida Jankélévitchs Text *Das Unverjähbare*, der im Buch *L'imprescriptible: Pardonner?* publiziert wurde, doch wies er nicht darauf hin, dass er den Argumentationsgang gegen Jankélévitch dessen eigenem Buch *Le Pardon* entnahm. Vgl. Hrašová 2009, S. 45.

274 Jankélévitch 2003, S. 271.

275 Derrida 2000c, S. 16 (Hervorhebungen im Original).

erinnern und mahnen. Es gibt Vereinbarungen hinsichtlich zu zahlender Entschädigungen und zu tätiger Wiedergutmachungen. Es gibt aber auch die politischen Manöver bei der Auslieferung von Angeklagten an den *Internationalen Strafgerichtshof*.

Wenn es also eine Vergebung gibt, so kann sie keinem Kalkül unterstellt werden. Für Jankélévitch ist die Vergebung keine reine Vergebung mehr, wenn einer Person oder einer Nation aufgrund von Handlungen und reumütigem Verhalten vergeben wird.²⁷⁶ Bei Derrida heißt es: „Die Sprache der Vergebung, im Dienste deterministischer Zwecke, ist alles andere als rein und uneigennützig. Wie immer im politischen Feld. [...] Jedesmal wenn das Vergeben im Dienste eines Zweckes steht, sei er auch ehrsam und rein geistig (Freikaufen oder Erlösen, Versöhnung, Heil), jedesmal wenn es versucht, eine Normalität wiederherzustellen (eine soziale, nationale, politische, psychologische), und zwar durch eine Trauerarbeit, durch irgendeine Therapie oder Ökologie des Gedächtnisses, dann ist die *Vergebung* nicht rein – noch ist es ihr Begriff.“²⁷⁷

Die reine Vergebung, sofern sie sich ereignet, kann weder die vergangene Tat vergessen lassen oder verharmlosen, noch kann sie auf die Schuld der Täter Einfluss nehmen. Sie tilgt keine Schuld. Und dennoch kann es eine Vergebung nur dann geben, wenn es keine Gründe mehr gibt, um sich zu entschuldigen.²⁷⁸ Sie vergibt nicht, weil es Gründe und Begründungen schuldhaften Handelns gibt. Vergebung ist ohne Versöhnung. Vergebung geschieht, unabhängig von den Gründen und Begründungen der Schuld. Anders als die Reue, die den reuigen Täter betrifft, ist die Vergebung beziehungsstiftend und wendet sich den schuldig gewordenen Tätern und Täterinnen zu. Es gibt die Vergebung, trotz der Schuld, trotzdem es Schuld gibt. In dieser Hinsicht ist die Vergebung maßlos und vollzieht das Unmögliche. Derrida schließt daraus: „Das Vergeben verzeiht nur das Unverzeihbare. Man kann oder sollte nur dort vergeben, es gibt nur Vergebung – wenn es sie denn gibt –, wo es Unverzeihbares gibt. Was soviel bedeutet wie, daß das Vergeben sich als gerade Unmögliches ankündigen muß. Sie kann nur möglich werden, indem es Un-mögliches tut.“²⁷⁹

Und dennoch gibt es für Jankélévitch neben dem Ereignis der Vergebung das Unverzeihbare. Unverzeihbar sind Verbrechen gegen die Menschlichkeit, die die Nationalsozialisten und die Deutschen an der jüdischen Bevölkerung verübten. Das, was diese Verbrechen vom Kriegsgräuel anderer Kriege unterscheidet, ist,

276 Vgl. Hrašová 2009, S. 58.

277 Derrida 2000c, S. 10 (Hervorhebungen im Original).

278 Vgl. Jankélévitch 1967, S. 139f.

279 Derrida 2000c, S. 11.

dass die Täter und Täterinnen mit einem rassistischen Genozid „das Sein des Menschen selbst, *ESSE*, [...] zu vernichten suchte[n]. Die rassistischen Verbrechen sind ein Attentat auf den Menschen *als Mensch*: Nicht auf den Menschen als den oder den (*quatenus* ...), als diesen oder jenen, zum Beispiel als Kommunist, Freimaurer, ideologischer Gegner ... Nein! Der Rassist visierte genau die Ipseität des Seins an, das heißt das Menschliche jedes Menschen.“²⁸⁰

Bei all der Sympathie und dem Verständnis, die Derrida gegenüber Jankélévitchs Wut aufbrachte, insistierte er dennoch darauf, dass gerade das Unverzeihbare jenes wäre, das zu vergeben ist, wenn es Vergebung gäbe. Derrida griff diese Aporie des Vergebens auf, die Jankélévitch mit seinen zwei eigenen Büchern zur Darstellung brachte, um angesichts einer auswuchernden Theatralik des Verzeihens auf eine „*universelle Dringlichkeit*“²⁸¹ hinzuweisen. Denn trotz dieser politisch wie ökonomisch kalkulierten Vereinnahmungen der Reue, der Schuldbekennnisse und der Bitten um Vergebung, weist das globalisierte Spektakel auf eine Dringlichkeit hin: „*Man muß* sich der Vergangenheit zuwenden; und diesen Akt des Gedächtnisses, der Selbst-Anklage, der *Reumütigkeit*, der *Vorladung*, *muß man* zugleich über die juristische Instanz und diejenige des National-Staates hinausführen.“²⁸²

Wie in seinem in Santa Barbara gehaltenen Vortrag *Vivre „ensemble“ – Living „together“*, sprach Derrida auch in dem Interview *Jahrhundert der Vergebung* von dem Gebot, die Figuren der Souveränität, den Nationalstaat und die Gewalt des Krieges zu überwinden, um in Frieden zusammenzuleben. Dort heißt es schließlich: „Wovon ich träume, was ich versuche, als *Reinheit* einer Vergebung, würdig dieses Namens, zu denken, das wäre eine Vergebung ohne Macht: *unbedingt, aber ohne Souveränität*.“²⁸³

280 Jankélévitch 2003, S. 247 (Hervorhebungen im Original). Als 1971 in Frankreich das Buch *L'imprescriptible: Pardonner?* erschien, entbrannte eine heftige Diskussion, denn zeitgleich wurde darüber öffentlich gestritten, ob Kriegsverbrechen und Kollaborationsverbrechen in Zukunft juristisch als verjährt zu behandeln sind. Ein Antrag in diesem Sinne, der im französischen Parlament eingebracht wurde, wurde abgelehnt.

281 Derrida 2000c, S. 10 (Hervorhebungen im Original).

282 Derrida 2000c, S. 10 (Hervorhebungen im Original).

283 Derrida 2000c, S. 18 (Hervorhebungen im Original).

Literaturhinweise

- Altwegg, Jürg (Hg.) 1988: Die Heidegger Kontroverse. Frankfurt/Main: Athenäum.
- Agamben, Giorgio 1992: Noten zur Geste. In: Jutta Georg-Lauer (Hg.): Postmoderne und Politik. Tübingen: Edition Diskord, 97-107.
- Agamben, Giorgio 2001: Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik. Berlin: Diaphanes.
- Agamben, Giorgio 2002: Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio 2003: Die kommende Gemeinschaft. Berlin: Merve.
- Agamben, Giorgio 2004: Ausnahmezustand. (Homo sacer II.I). Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio 2005: Die Macht des Denkens. Gesammelte Essays. Frankfurt/Main: S. Fischer.
- Agamben, Giorgio 2006a: „What is a Paradigm?“ A lecture by Giorgio Agamben, August 2002. Verfügbar unter: The European Graduate School, <http://www.egs.edu/faculty/agamben/agamben-what-is-a-paradigm-2002.html> [20. November 2006].
- Agamben, Giorgio 2006b: Warum war und ist Robert Walser so wichtig? Walsers philosophischer Spaziergang. Verfügbar unter: Mahagonny. Theater Kunst Kulturarbeit Berlin e.V., http://www.mikrogramme.de/e945/e935/index_ger.html [09. August 2019].
- Agamben, Giorgio 2006c: Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio 2012: Einleitende Bemerkungen zum Begriff der Demokratie. In: Demokratie? Eine Debatte. Mit Beiträgen von G. Agamben, A. Badiou, D. Bensaid, W. Brown, J.-L. Nancy, J. Rancière, K. Ross und S. Žižek. Berlin: Suhrkamp, 9-11.
- Agamben, Giorgio 2014: Leviathans Rätsel. Tübingen: Mohr Siebeck.

- Agamben, Giorgio 2016: *Stasis. Der Bürgerkrieg als politisches Paradigma*. Frankfurt/Main: Fischer.
- Agamben, Giorgio u.a. 2012: *Demokratie? Eine Debatte*. Mit Beiträgen von G. Agamben, A. Badiou, D. Bensaïd, W. Brown, J.-L. Nancy, J. Rancière, K. Ross und S. Žižek. Berlin: Suhrkamp.
- Arendt, Hannah 1967: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München, Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah 2002: *Denktagebuch 1950-1973*. München, Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah 2013: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*. München, Zürich: Piper.
- Aristoteles 1984: *Metaphysik*. Stuttgart: Reclam.
- Aristoteles 2003: *Politik*. Stuttgart: Reclam.
- Aristoteles 2005: *Rhetorik*. Stuttgart: Reclam.
- Aristoteles 2011: *Über die Seele*. Stuttgart: Reclam.
- Bataille, Georges 1937: *Propositions*. In: *Acéphale. Nietzsche et les Fascistes. Une Réparation*, n° 3/4, 17-21.
- Bataille, Georges 1976: *La limite de l'utile (Fragments)*. *Oeuvres complètes, Tome VII*. Paris: Gallimard, 181-280.
- Bataille, Georges 1978: *Die psychologische Struktur des Faschismus. Die Souveränität*. München: Matthes & Seitz.
- Bataille, Georges 1988: *Hegel, la mort et le sacrifice*. In: *Articles II (1950-1961)*. *Oeuvres complètes, Tome XII*. Paris: Gallimard, 326-345.
- Bataille, Georges 1990: *Hegel, Death and Sacrifice*. In: *Yale French Studies, On Bataille, No. 78*, 9-28.
- Bataille, Georges 1991: *The Accursed Share. Volumes II (The History of Eroticism) and III (Sovereignty)*. New York: Zone Books.
- Bataille, Georges 1993: *Die Tränen des Eros*. München: Matthes & Seitz.
- Bataille, Georges 1997a: *Theorie der Religion*. München: Matthes & Seitz.
- Bataille, Georges 1997b: *Choix de lettres. 1917-1962*. Paris: Gallimard.
- Bataille, Georges 2012a: *Brief an X., der mit einer Hegel-Vorlesung beauftragt ist*. In: Denis Hollier (Hg.): *Das Collège de Sociologie: 1937-1939*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 75-80.
- Bataille, Georges 2012b: *Anziehung und Abstoßung · I. Tropismen, Sexualität, Lachen und Tränen*. In: Denis Hollier (Hg.): *Das Collège de Sociologie: 1937-1939*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 112-129.
- Bataille, Georges 2012c: *Anziehung und Abstoßung · II. Die soziale Struktur*. In: Denis Hollier (Hg.): *Das Collège de Sociologie: 1937-1939*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 130-150.

- Bataille, Georges 2018a: Hegel, der Tod und das Opfer. In: Rita Bischof (Hg.): Georges Bataille. Hegel, der Mensch und die Geschichte. Berlin: Matthes & Seitz, 31-67.
- Bataille, Georges 2018b: Hegel, der Mensch und die Geschichte. In: Rita Bischof (Hg.): Georges Bataille. Hegel, der Mensch und die Geschichte. Berlin: Matthes & Seitz, 69-108.
- Bauman, Zygmunt 2005: Verworfenenes Leben. Die Ausgegrenzten der Moderne. Hamburg: Hamburger Edition.
- Beck, Ulrich 2007: Weltrisikogesellschaft. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter 1980: Berliner Kindheit um Neunzehnhundert. In: Walter Benjamin: Gesammelte Schriften, Bd. IV.1. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 235-304.
- Bennington, Geoffrey 2009: Sovereign Stupidity and Autoimmunity. In: Pheng Cheah, Suzanne Guerlac (Hg.): Derrida and the time of the political. Durham, London: Duke University Press, 97-113.
- Benz, Peter 2004: Vorwort des Oberbürgermeisters der Wissenschaftsstadt Darmstadt. In: Markus Lilienthal (Hg.): Die Gesellschaft im 21. Jahrhundert: Perspektiven auf Arbeit, Leben, Politik. Frankfurt/Main: Campus, 9-10.
- Bernasconi Robert 1993: On deconstructing nostalgia for community within the west: The debate between Nancy and Blanchot. In: Research in Phenomenology, Vol. 23, No. 1, 3-21.
- Bhabha, Homi 2000: Die Verortung der Kultur. Tübingen: Stauffenburg.
- Bird, Gregory 2008: Community beyond Hypostasis. Nancy Responds to Blanchot. In: Angelaki. Journal of the Theoretical Humanities, Vol. 13, No. 1, 3-26.
- Bischof, Rita 2010: Tragisches Lachen. Die Geschichte von Acéphale. Berlin: Matthes & Seitz.
- Blanchot, Maurice 1983: La Maladie de la mort (éthique et amour). In: Le Nouveau Commerce, n°. 55, 31-46.
- Blanchot, Maurice 1991: Das Unzerstörbare. Ein unendliches Gespräch über Sprache, Literatur und Existenz. München, Wien: Hanser.
- Blanchot, Maurice 2007a: Politische Schriften 1958-1993. Zürich: Diaphanes.
- Blanchot, Maurice 2007b: Die uneingestehbare Gemeinschaft. Berlin: Matthes & Seitz.
- Blanchot, Maurice 2010: Das Neutrale. Philosophische Schriften und Fragmente. Zürich: Diaphanes.
- Blanchot, Maurice 2011: Vergehen. Zürich: Diaphanes.
- Bodin, Jean 2011: Über den Staat. Stuttgart: Reclam.

- Bollnow, Otto Friedrich 1963: Der Mensch und der Raum. In: Universitas, Bd. 18, 499-514.
- Brodocz, André/Gary S. Schaal (Hg.) 2002: Politische Theorien der Gegenwart, Bd. 1. Opladen: Leske + Budrich.
- Broszies, Christoph/Henning Hahn (Hg.) 2010: Globale Gerechtigkeit. Schlüsseltexzte zur Debatte zwischen Partikularismus und Kosmopolitismus. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Buchanan, James M. 1984: Die Grenzen der Freiheit. Zwischen Anarchie und Leviathan. Tübingen: Mohr.
- Bush, George W. 2017: Address to the Joint Session of the 107th Congress. September 20, 2001. Verfügbar unter: The White House. President George W. Bush: Selected Speeches of President George W. Bush 2001-2008, 65-74. https://georgewbush-whitehouse.archives.gov/infocus/bushrecord/documents/Selected_Speeches_George_W_Bush.pdf [26. Februar 2017].
- Butler, Judith 2013a: Am Scheideweg. Judentum und die Kritik am Zionismus. Frankfurt/Main, New York: Campus.
- Butler, Judith 2013b: Levinas trahi? La réponse de Judith Butler. In: Le Monde Online-Ausgabe, 21.03.2013. Verfügbar unter: <http://laphilosophie.blog.lemonde.fr/2013/03/21/levinas-trahi-la-reponse-de-judith-butler/> [04. August 2019].
- Cadava, Eduardo/Peter Connor/Jean-Luc Nancy (Hg.) 1991: Who Comes After the Subject? London, New York: Routledge.
- Caygill, Howard 2002: Levinas and the Political. London, New York: Routledge.
- Chaouat, Bruno 2013: Débat: Judith Butler ou Levinas trahi? In: Le Monde Online-Ausgabe, 13.03.2013. Verfügbar unter: <http://laphilosophie.blog.lemonde.fr/2013/03/13/debat-judith-butler-ou-levinas-trahi/> [10. August 2019]
- Cicero 1979: De re publica. Vom Gemeinwesen. Stuttgart: Reclam.
- Coelen, Marcus 2007: Vorbemerkungen. In: Maurice Blanchot: Politische Schriften 1958-1993. Zürich: Diaphanes, 7-17.
- Comay, Rebecca 2011: Mourning Sickness. Hegel and the French Revolution. Stanford: Stanford University Press.
- Conrads, Ulrich/Peter Neitzke (Hg.) 1991: Mensch und Raum. Das Darmstädter Gespräch 1951. Braunschweig: Vieweg.
- Critchley, Simon 1999: With Being-With? Notes on Jean-Luc Nancy's Rewriting of Being and Time. In: Studies in Practical Philosophy, Vol. 1, No. 1, 53-67.

- Critchley, Simon 2004: Five Problems in Levinas's View of Politics and the Sketch of a Solution to Them. In: *Political Theory*, Vol. 32, No. 2, 172-185.
- Crouch, Colin 2008: *Postdemokratie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Dahl, Robert A. 1958: Political Theory. Thruth and Consequences. In: *World Politics*, Vol. 11, No. 1, 89-102.
- Davies, Paul 1996: The Work and the Absence of the Work. In: Carolyn Bailey Gill (Hg.): *Maurice Blanchot. The Demand of Writing*. London, New York: Routledge, 91-107.
- Delhom, Pascal 2016: Butler und Levinas über das Spannungsverhältnis zwischen Ethik und Politik. In: Lars Distelhorst (Hg.): *Staat, Politik, Ethik. Zum Staatsverhältnis Judith Butlers*. Baden-Baden: Nomos, 75-95.
- Denker, Alfred 2011: *Unterwegs in Sein und Zeit. Einführung in Leben und Denken von Martin Heidegger*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Derrida, Jacques 1976: *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques 1983: *Die Postkarte von Sokrates bis an Freud und jenseits*. 1. Lieferung. Berlin: Brinkmann & Bose.
- Derrida, Jacques 1988a: *Randgänge der Philosophie*. Wien: Passagen.
- Derrida, Jacques 1988b: *Vom Geist*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques 1988c: *Geschlecht (Heidegger). Sexuelle Differenz, ontologische Differenz*. Heideggers Hand. Wien: Passagen.
- Derrida, Jacques 1988d: *Randgänge der Philosophie*. Wien: Passagen.
- Derrida, Jacques 1988e: *Feuer und Asche*. Berlin: Brinkmann & Bose.
- Derrida, Jacques 1990a: *Chora*. Wien: Passagen.
- Derrida, Jacques 1990b: Eben in diesem Moment in diesem Werk findest du mich. In: *Evangelisches Studienwerk e.V. (Hg.): Lévinas*. Gießen: Focus, 42-83.
- Derrida, Jacques 1991a: Interpretations at War: Kant, the Jew, the German. In: *New Literary History*, Vol. 22, No. 1, 39-95.
- Derrida, Jacques 1991b: *Gesetzeskraft. Der mystische Grund der Autorität*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques 1992a: *Préjuges. Vor dem Gesetz*. Wien: Passagen.
- Derrida, Jacques 1992b: *Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques 1994a: Interview mit Robert Maggiori. Derrida zum Freundespreis. Verfügbar unter: [The Hydra@UCI, University of California Irvine, http://hydra.humanities.uci.edu/derrida/force.html](http://hydra.humanities.uci.edu/derrida/force.html) [18. April 2016].

- Derrida, Jacques 1994b: A travers la déconstruction des grands textes, Jacques Derrida reconstitue l'histoire de l'amitié. Où il en va de l'exclusion du féminin de la politique, de la justice et de la démocratie. Recueilli par Robert Maggiori. Verfügbar unter: Website Pascal Rousse, @phorismes, 1-3, <https://prousegalibi.files.wordpress.com/2014/10/aperç3a7u-de-c2abc2a0libc3a9rationc2a0c2bb.pdf> [10.08.2019].
- Derrida, Jacques 1994c: Zirkumfession. In: Geoffrey Bennington, Jacques Derrida. Ein Portrait. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 11-323.
- Derrida, Jacques 1995a: Points... Interviews 1974-1994. Stanford: Stanford University Press.
- Derrida, Jacques 1995b: Marx' Gespenster. Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale. Frankfurt/Main: Fischer.
- Derrida, Jacques 1997a: Dem Archiv verschrieben. Eine Freudsche Impression. Berlin: Brinkmann & Bose.
- Derrida, Jacques 1997b: Aufzeichnungen eines Blinden. Das Selbstporträt und andere Ruinen. München: Wilhelm Fink.
- Derrida, Jacques 1998: Aporien. Sterben – Auf die „Grenzen der Wahrheit“ gefaßt sein. München: Wilhelm Fink.
- Derrida, Jacques 1999a: Das Wort zum Empfang. In: Jacques Derrida: Adieu. Nachruf auf Emmanuel Levinas. München, Wien: Hanser, 31-170.
- Derrida, Jacques 1999b: Adieu. In: Jacques Derrida: Adieu. Nachruf auf Emmanuel Levinas. München, Wien: Hanser, 7-30.
- Derrida, Jacques 2000a: Politik der Freundschaft. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques 2000b: Hospitality. In: Angelaki. Journal of the Theoretical Humanities, Vol. 5, No. 3, 3-18.
- Derrida, Jacques 2000c: Jahrhundert der Vergebung. Verzeihung ohne Macht – unbedingt und jenseits der Souveränität. Jacques Derrida im Gespräch mit Michel Wieviorka. In: Lettre International, Nr. 48, 10-18.
- Derrida, Jacques 2001a: Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der Religion an den Grenzen der bloßen Vernunft. In: Jacques Derrida/Gianni Vattimo (Hg.): Die Religion. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 9-106.
- Derrida, Jacques 2001b: Von der Gastfreundschaft. Wien: Passagen.
- Derrida, Jacques 2001c: Avouer – l'impossible: retours, repentir et réconciliation. In: Jean Halpérin/Nelly Hansson (Hg.): Comment vivre ensemble? Actes du XXXVII. Colloque des Intellectuels Juifs de Langue Française. Paris: Albin Michel, 181-221.
- Derrida, Jacques 2001d: To Forgive. The Unforgivable and the Imprescriptible. In: John D. Caputo/Mark Dooley/Michael J. Scanlon (Hg.): Questioning God. Bloomington: Indiana University Press, 21-51.

- Derrida, Jacques 2001e: On Forgiveness. A Roundtable Discussion with Jacques Derrida Moderated by Richard Kearney. In: John D. Caputo/Mark Dooley/Michael J. Scanlon (Hg.): Questioning God. Bloomington: Indiana University Press, 52–72.
- Derrida, Jacques 2001f: On Cosmopolitanism and Forgiveness. London: Routledge.
- Derrida, Jacques 2003a: Schurken. Zwei Essays über die Vernunft. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques 2003b: Weltbürger aller Länder, noch eine Anstrengung! Berlin: Brinkmann & Bose.
- Derrida, Jacques 2003c: Die Stimme und das Phänomen. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques 2003d: Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen. Berlin: Merve.
- Derrida, Jacques 2004a: Autoimmunisierung, wirkliche und symbolische Selbstmorde. Ein Gespräch mit Jacques Derrida. In: Jürgen Habermas/Jacques Derrida (Hg.): Philosophie in Zeiten des Terrors. Berlin, Wien: Philo, 117-178.
- Derrida, Jacques 2004b: Die Einsprachigkeit des Anderen. Oder die ursprüngliche Prothese. München: Wilhelm Fink.
- Derrida, Jacques 2005: Leben ist Überleben. Wien: Passagen.
- Derrida, Jacques 2006a: Abraham, der andere. In: Joseph Cohen/Raphael Zagury-Orly (Hg.): „Judentümer“. Fragen für Jacques Derrida. Hamburg: Philo, 9-55.
- Derrida, Jacques 2006b: Maschinen Papier. Wien: Passagen.
- Derrida, Jacques 2007: Berühren. Jean-Luc Nancy. Berlin: Brinkmann & Bose.
- Derrida, Jacques 2010: Das Tier, das ich also bin. Wien: Passagen.
- Derrida, Jacques 2011: Bleibe. Maurice Blanchot. Wien: Passagen.
- Derrida, Jacques 2012: Die Augen der Sprache. Abgrund und Vulkan. Wien: Passagen.
- Derrida, Jacques 2013: Avowing – The Impossible: Returns, Repentance, and Reconciliation. In: Elisabeth Weber (Hg.): Living Together. Jacques Derrida's Communities of Violence and Peace. New York: Fordham University Press, 18-41.
- Derrida, Jacques 2014a: For Strasbourg. Conversations of Friendship and Philosophy. New York: Fordham University Press.
- Derrida, Jacques 2014b: The Death Penalty. Volume I. Chicago, London: The University of Chicago Press.

- Derrida, Jacques 2015: *Das Tier und der Souverän I. Seminar 2001-2002*. Wien: Passagen.
- Derrida, Jacques 2017: *Das Tier und der Souverän II. Seminar 2002-2003*. Wien: Passagen.
- Derrida, Jacques/Maurizio Ferraris 2002: *A Taste for the Secret*. Cambridge: Polity.
- Devisch, Ignaas 1999: A trembling voice in the desert. Jean-Luc Nancy's rethinking of the political space. Unveröffentlichter Konferenztext, Konferenz „Deconstruction Reading Politics“, University of Staffordshire (UK), Juli 1999, 1-15.
- Devisch, Ignaas 2013: *Jean-Luc Nancy and the Question of Community*. London, New Delhi, New York, Sydney: Bloomsbury.
- Di Cesare, Donatella 2014: Heidegger, das Sein und die Juden. In: *Information Philosophie*, Heft 2, 8-21.
- Di Cesare, Donatella 2015: „Selbstvernichtung der Juden“. Exklusiv-Interview mit Donatella Di Cesare. Verfügbar unter: *Hohe Luft. Philosophie-Zeitschrift*, <http://www.hoheluft-magazin.de/2015/02/heidegger-enthuellung/> [10. August 2019].
- Donahue, Luke 2013: Erasing Differences between Derrida and Agamben. In: *The Oxford Literary Review*, Vol. 35, No. 1, 25-45.
- Dreier, Horst/Walter Pauly 2001: Die deutsche Staatsrechtslehre in der Zeit des Nationalsozialismus. In: *Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer*, Heft 60, 9-69.
- Duras, Marguerite 2000: *Die Krankheit Tod*. Frankfurt/Main: Fischer.
- Dworkin, Ronald 1984: *Bürgerrechte ernstgenommen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Elden, Stuart 2000: Rethinking the Polis. Implications of Heidegger's Questioning the Political. In: *Political Geography*, Vol. 19, 407-422.
- Fabbri, Lorenzo 2007: Philosophy as Chance: An Interview with Jean-Luc Nancy. In: *Critical Inquiry*, Vol. 33, No. 2, 427-440.
- Farias, Victor 1989: *Heidegger und der Nationalsozialismus*. Frankfurt/Main: Fischer.
- Foucault, Michel 2006: *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Fynsk, Christopher/Philippe Lacoue-Labarthe 1997: „Political“ Seminar. In: *Philippe Lacoue-Labarthe/Jean-Luc Nancy (Hg.): Retreating the Political*. London, New York: Routledge.

- Gasché, Rudolphe 2009: *Europe, or the Infinite Task. A Study of a Philosophical Concept*. Stanford: Stanford University Press.
- Gauthier, David J. 2004: *Martin Heidegger, Emmanuel Levinas, and the Politics of Dwelling*. Louisiana State University Doctoral Dissertations. Verfügbar unter: https://digitalcommons.lsu.edu/gradschool_dissertations/191 [10. August 2019].
- Gerhardt, Volker 2012: *Öffentlichkeit. Die politische Form des Bewusstseins*. München: C. H. Beck.
- Gethmann-Siefert, Annemarie/Otto Pöggeler (Hg.) 1988: *Heidegger und die praktische Philosophie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Gill, Carolyn Bailey (Hg.) 1996: *Maurice Blanchot. The Demand of Writing*. London, New York: Routledge.
- Girard, René 2014: *Im Angesicht der Apokalypse*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Goh, Irving 2014: *Sovereignty Without Subject*. In: Irving Goh (Hg.): *Nancy Now*. Cambridge. Malden: Polity, 152-170.
- Gondek, Hans-Dieter/László Tengelyi 2011: *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Graham, Stephen 2010: *Cities Under Siege. The New Military Urbanism*. London, New York: Verso.
- Grosser, Florian 2011: *Revolution Denken. Heidegger und das Politische*. München: C. H. Beck.
- Grosser, Florian 2015: *Selbstheit, Andersheit und die „Möglichkeit des elementalen Bösen“*. Levinas' Heidegger-Kritik im Licht der „Schwarzen Hefte“. In: Andrew J. Mitchell/Peter Trawny (Hg.): *Heidegger, die Juden noch einmal*. Frankfurt/Main: Klostermann, 191-214.
- Grotius, Hugo 1919: *Von der Freiheit des Meeres*. Leipzig: Meiner.
- Guzzoni, Ute 1999: *Wohnen und Wandern*. Düsseldorf: Parerga.
- Habermas, Jürgen 2004: *Der gespaltene Westen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Hachmeister, Lutz 2014: *Heideggers Testament. Der Philosoph, der Spiegel und die SS*. Berlin: Propyläen.
- Hägglund, Martin 2008: *Radical Atheism. Derrida and the Time of Life*. Stanford: Stanford University Press.
- Hamacher, Werner 1993: *Ou, séance, touche de Nancy, ici*. In: *Paragraph*, Vol. 16, No. 2, 216-231.
- Hamacher, Werner 1994: *Ou, séance, touche de Nancy, ici (II)*. In: *Paragraph*, Vol. 17, No. 2, 103-119.

- Hamacher, Werner 1997: *Ou, séance, touche de Nancy, ici*. In: Darren Sheppard/Simon Sparks/Colin Thomas (Hg.): *On Jean-Luc Nancy. The Sense of Philosophy*. London, New York: Routledge, 38-62.
- Hamacher, Werner 1998: *Bogengebete*. In: Werner Haas/Rainer Nagele/Hans-Jörg Rheinberger (Hg.): *Aufmerksamkeit*. Eggingen: Edition Isele, 11-43.
- Hamacher, Werner 2003: *Notiz zum Grus*. In: *Amastra-n-gallar*, Nr. 5, 106-113.
- Hamacher, Werner 2008: *The Relation*. In: *CR: The New Centennial Review*, Winter, 29-69.
- Hamacher, Werner 2010: *95 Thesen zur Philologie*. Frankfurt/Main: roughbook.
- Hamacher, Werner 2016: *D'avec: mutations, mutismes chez Jean-Luc Nancy*. Unveröffentlichtes Manuskript.
- Harrison, Olivia C. 2013: *Deconstruction, Religion, Politics*. Verfügbar unter: *Los Angeles Review of Books*, <https://lareviewofbooks.org/article/deconstruction-religion-politics/> [03.04.2017].
- Hegel, G. W. F. 1970: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Werke 7. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. 1983: *Phänomenologie des Geistes*. Werke 3. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. 1986: *Frühe Schriften*. Werke 1. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. 1987: *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*. Hamburg: Meiner.
- Heidegger, Martin 1958: *Essais et Conférences*. Paris: Gallimard.
- Heidegger, Martin 1978: *Der Satz vom Grund*. Pfullingen: Neske.
- Heidegger, Martin 1980: *Holzwege*. Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin 1981: *Über den Humanismus*. Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin 1983a: *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34*. Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin 1983b: *Einführung in die Metaphysik, Gesamtausgabe Bd. 40*. Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin 1984: *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, Martin 1985a: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske.
- Heidegger, Martin 1985b: *Gelassenheit*. Pfullingen: Neske.
- Heidegger, Martin 1986: *Der Feldweg*. Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin 1987: *Heidegger and Schmitt: The Bottom Line*. In: *Telos*, No. 72, 132.
- Heidegger, Martin 1988: *Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger*. [Der Spiegel vom 31. Mai 1976]. In: Günther Neske/Emil Kettering (Hg.): *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*. Pfullingen: Neske, 79-111.

- Heidegger, Martin 1989: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin 1990: Unterwegs zur Sprache. Pfullingen: Neske.
- Heidegger, Martin 1992a: Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“. Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Bd. 39. Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin 1992b: Parmenides. Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Bd. 54. Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin 1993: Europa und die deutsche Philosophie. In: Hans-Helmut Gander (Hg.): Europa und die Philosophie. Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann, 31-41.
- Heidegger, Martin 1998a: Was ist Metaphysik? Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin 1998b: Einführung in die Metaphysik. Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Bd. 40. Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, Martin 2004: Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. Frankfurt/Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin 2014a: Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938). Gesamtausgabe, IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen, Bd. 94. Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin 2014b: Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938/39). Gesamtausgabe, IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen, Bd. 95. Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin 2014c: Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941). Gesamtausgabe, IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen, Bd. 96. Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann.
- Heller-Roazen, Daniel 2010: Der Feind aller. Der Pirat und das Recht. Frankfurt/Main: S. Fischer.
- Heinz, Marion/Sidonie Kellerer (Hg.) 2016: Martin Heideggers Schwarze Hefte. Eine philosophisch-politische Debatte. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Hill, Leslie 1996: Introduction. In: Carolyn Bailey Gill (Hg.): Maurice Blanchot. The Demand of Writing. London, New York: Routledge, 1-20.
- Hill, Leslie 1997: Blanchot. Extreme contemporary. London, New York: Routledge.
- Hobbes, Thomas 1976: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates. Frankfurt, Berlin, Wien: Ullstein.
- Hobbes, Thomas 1977: Vom Menschen, vom Bürger. Hamburg: Meiner.

- Hoerl, Eric 1999: Die Privatisierung des Politischen bei Carl Schmitt. In: Wolfgang Iriarte (Hg.): *Gegen den Ausnahmezustand. Zur Kritik an Carl Schmitt*. Wien, New York: Springer.
- Höffe, Otfried 1999: *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*. München: Beck.
- Höffe, Otfried 2001: „Königliche Völker“. Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Höffe, Otfried 2011: 6 Völkerbund oder Weltrepublik? In: Otfried Höffe (Hg.): *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*. Berlin: Akademie, 77-93.
- Hofmann, Hasso 2003: „Die Welt ist keine politische Einheit, sondern ein politisches Pluriversum“ – Menschenrecht im politischen Pluriversum? In: Reinhard Mehring (Hg.): *Carl Schmitt: Der Begriff des Politischen. Ein Kooperativer Kommentar*. Berlin: Akademie Verlag, 111-122.
- Hollander, Dana 2013: *Contested Forgiveness: Jankélévitch, Levinas, and Derrida*. In: Elisabeth Weber (Hg.): *Living Together. Jacques Derrida's Communities of Violence and Peace*. New York: Fordham University Press, 137-152.
- Hrašová, Zuzana 2009: *Derridas Darstellung der Vergebung. Eine Anregung zum Verständnis der alttestamentlichen Tradition und zu einer neuen systematisch-theologischen Reflexion*. Inaugural-Dissertation, Westfälische Wilhelms-Universität Münster. Verfügbar unter: https://repositorium.uni-muenster.de/document/miami/0340f35e-b35e-47ab-ba47-6edad33efcd/diss_hrasova.pdf [10. August 2019].
- Husserl, Edmund 1969: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana, Bd. 6. Den Haag: Nijhoff.
- Jamme, Christoph/Karsten Harries (Hg.) 1992: *Martin Heidegger. Kunst – Politik – Technik*. München: Fink.
- Jankélévitch, Vladimir 1967: *Le Pardon*. Paris: Aubier-Montaigne.
- Jankélévitch, Vladimir 1986: *L'imprescriptible: Pardonner? Dans l'honneur et la dignité*. Paris: Seuil.
- Jankélévitch, Vladimir 2003: *Das Verzeihen. Essays zur Moral und Kulturphilosophie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Johnson, David E. 2007: *As If the Time Were Now: Deconstructing Agamben*. In: *The South Atlantic Quarterly: Late Derrida*, Vol. 106, No. 2, 265-290.
- Kant, Immanuel 1993a: *Die Metaphysik der Sitten*. Werkausgabe, Bd. VIII. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

- Kant, Immanuel 1993b: Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. In: Immanuel Kant: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1, Werkausgabe Bd. XI. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 193-251.
- Kant, Immanuel 1993c: Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte. In: Immanuel Kant: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1, Werkausgabe Bd. XI. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 83-102.
- Keenan, Thomas 1991: Revolution—At Night? In: *The Cardozo Law Review*, Vol. 13, No. 4, 1245.
- Kersting, Wolfgang 1996: Weltfriedensordnung und globale Verteilungsgerechtigkeit. Kants Konzeption eines vollständigen Rechtsfriedens und die gegenwärtige politische Philosophie der internationalen Beziehungen. In: Reinhard Merkel/Roland Wittmann (Hg.): „Zum ewigen Frieden“. Grundlagen, Aktualität und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 172-212.
- Kersting, Wolfgang 1997: Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Kersting, Wolfgang/Christine Chwaszcza (Hg.) 1998: Politische Philosophie der internationalen Beziehungen. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Kersting, Wolfgang 2000: Politik und Recht. Abhandlungen zur politischen Philosophie der Gegenwart und zur neuzeitlichen Rechtsphilosophie. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Kojève, Alexandre 1975: Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Kojève, Alexandre 2012: Die Hegelschen Begriffe. In: Denis Hollier (Hg.): *Das Collège de Sociologie: 1937-1939*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 63-74.
- Kotek, Joël/Pierre Rigoulot 2001: *Das Jahrhundert der Lager. Gefangenschaft, Zwangsarbeit, Vernichtung*. Berlin, München: Propyläen.
- Lacoue-Labarthe, Philippe 1990: *Die Fiktion des Politischen*. Stuttgart: Edition Schwarz.
- Lacoue-Labarthe, Philippe 2003: *Die Nachahmung der Modernen. Typographien II*. Basel, Weil/Rhein, Wien.
- Lacoue-Labarthe, Philippe/Jean-Luc Nancy (Hg.) 1981a: *Les Fins de l'homme. À partir du travail de Jacques Derrida. Colloque de Cerisy-la-Salle, 23 juillet-2 août 1980*. Paris: Galilée.
- Lacoue-Labarthe, Philippe/Jean-Luc Nancy (Hg.) 1981b: *Rejouer le politique. Cahiers du Centre de recherches philosophiques sur le politique*. Paris: Galilée.

- Lacoue-Labarthe, Philippe/Jean-Luc Nancy 1981c: Les mécanismes du fascisme. Actes du colloque [organisé par le] comité d'information sur l'Holocauste. Strasbourg, Bibliothèque de prêt du Haut-Rhin: Comité d'information sur l'Holocauste.
- Lacoue-Labarthe, Philippe/Jean-Luc Nancy (Hg.) 1983: Le retrait du politique. Cahiers du Centre de recherches philosophiques sur le politique. Paris: Galilée.
- Lacoue-Labarthe, Philippe/Jean-Luc Nancy 1990: The Nazi Myth. In: *Critical Inquiry*, Vol. 16, No. 2, 291-312.
- Lacoue-Labarthe, Philippe/Jean-Luc Nancy (Hg.) 1997: *Retreating the Political*. London, New York: Routledge.
- Laslett, Peter (Hg.) 1956: *Philosophy, Politics and Society*. Oxford: Blackwell.
- Lefèbvre, Henri 1972: *Die Revolution der Städte*. München: List.
- Levinas, Emmanuel 1982: *L'Au-delà du verset*. Paris: Les Editions de Minuit.
- Levinas, Emmanuel 1983: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Freiburg, München: Karl Alber.
- Levinas, Emmanuel 1985: *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*. Freiburg, München: Karl Alber.
- Levinas, Emmanuel 1986: *Ethik und Unendliches*. Graz, Wien: Böhlau.
- Levinas, Emmanuel 1987: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Freiburg, München: Karl Alber.
- Levinas, Emmanuel 1989: *The Levinas Reader*. Oxford: Basil Blackwell.
- Levinas, Emmanuel 1991: *Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie*. München, Wien: Carl Hanser.
- Levinas, Emmanuel 1992a: *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*. Frankfurt/Main: Jüdischer Verlag.
- Levinas, Emmanuel 1992b: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Freiburg, München: Karl Alber.
- Levinas, Emmanuel 1993: *Vier Talmud-Lesungen*. Frankfurt/Main: Neue Kritik.
- Levinas, Emmanuel 1994: *Stunde der Nationen. Talmudlektüren*. München: Wilhelm Fink.
- Levinas, Emmanuel 1996: *Jenseits des Buchstabens. Bd. 1: Talmud-Lesungen*. Frankfurt/Main: Neue Kritik.
- Levinas, Emmanuel 2001: *Neue Talmud-Lesungen*. Frankfurt/Main: Neue Kritik.
- Levinas, Emmanuel 2013: *Der Tod und die Zeit*. In: Emmanuel Levinas: *Gott, der Tod und die Zeit*. Wien: Passagen, 15-129.
- Lingis, Alphonso 1994: *The Community of Those Who Have Nothing in Common*. Bloomington: Indiana University Press.

- Lyotard, Jean-François 2005: Heidegger und „die Juden“. Wien: Passagen.
- MacIntyre, Alasdair 1987: Der Verlust der Tugend. Frankfurt/Main: Campus.
- Marchart, Oliver 2011: Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Marx, Karl 1978: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ 261-313). In: Karl Marx/Friedrich Engels (Hg.): Werke, Bd. 1. Berlin: Dietz, 203-333.
- Mehring, Reinhard 2013: 9. September 1933 im Kaiserhof? Martin Heidegger und Carl Schmitt in Berlin – nach neuer Quellenlage. In: Merkur, Jg. 67, Heft 1, 73-78.
- Menke, Christoph 1994: Für eine Politik der Dekonstruktion. Jacques Derrida über Recht und Gerechtigkeit. In: Anselm Haverkamp (Hg.): Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 279-287.
- Meyer, Eva 1986: Labyrinth und Archi/Textur. Ein Gespräch mit Jacques Derrida. In: Eva Meyer (Hg.): Architexturen. Basel, Frankfurt/Main: Stroemfeld, Roter Stern, 23-46.
- Miller, J. Hillis 1995: Topographies. Stanford: Stanford University Press.
- Miller, J. Hillis 2007a: Derrida Enisled. In: Critical Inquiry, Vol. 33, No. 2, 248-276.
- Miller, J. Hillis 2007b: „Don't count me in“: Derrida's Refraining. In: Simon Wortham/Allison Weiner (Hg.): Encountering Derrida: Legacies and Futures of Deconstruction. London, New York: Continuum, 45-57.
- Miller, J. Hillis 2009: For Derrida. New York: Fordham University Press.
- Moebius, Stephan 2006: Die Zauberlehrlinge. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie (1937-1939). Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.
- Morin, Marie-Eve 2012: Jean-Luc Nancy. Cambridge, Malden: Polity Press.
- Mouffe, Chantal 2007: Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Münch, Nikolai/Paul Sörensen 2013: Einleitung. Heidegger und das politische Denken. In: Paul Sörensen/Nikolai Münch (Hg.): Politische Theorie und das Denken Heideggers. Bielefeld: Transcript Verlag, 7-18.
- Münkler, Herfried 2004: Die neuen Kriege. Reinbek/Hamburg: Rowohlt.
- Münkler, Herfried 2014: Die gefährliche Kluft zwischen Schein und Tun. Auf die Interessen kommt es an! Verfügbar unter: Review 2014 – Aussenpolitik weiter denken [archiviert], <https://web.archive.org/web/20150723074246/http://www.aussenpolitik-weiter-denken.de/de/aussensicht/show/article/die-gefaehrliche-kluft-zwischen-schein-und-tun.html> [10. August 2019].

- Münkler, Herfried/Grit Straßenberger 2016: Politische Theorie und Ideengeschichte. Eine Einführung. München: C.H. Beck.
- Nancy, Jean-Luc 1983: Das aufgegebene Sein. Berlin: Alphéus.
- Nancy, Jean-Luc 1986: La communauté désœuvrée. Paris: Christian Bourgois Editeur.
- Nancy, Jean-Luc 1988: Die undarstellbare Gemeinschaft. Stuttgart: Edition Patricia Schwarz.
- Nancy, Jean-Luc 1991a: The Unsacrificeable. In: Yale French Studies, Literature and the Ethical Question, No. 79, 20-38.
- Nancy, Jean-Luc 1991b: Of Being-in-Common. In: Miami Theory Collective (Hg.): Community at Loose Ends. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1-12.
- Nancy, Jean-Luc 1991c: Der Preis des Friedens. Krieg, Recht, Souveränität – techné. In: Lettre International, Nr. 14, 34-45.
- Nancy, Jean-Luc 1994a: Das gemeinsame Erscheinen. Von der Existenz des Kommunismus zur Gemeinschaftlichkeit der Existenz. In: Joseph Vogl (Hg.): Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 167-204.
- Nancy, Jean-Luc 1994b: Entstehung zur Präsenz. In: Christian L. Hart Nibbrig (Hg.): Was heißt Darstellen? Frankfurt/Main: Suhrkamp, 102-106.
- Nancy, Jean-Luc 1995: Das Gewicht eines Denkens. Düsseldorf, Bonn: Parerga.
- Nancy, Jean-Luc 2000: Being Singular Plural. Stanford: Stanford University Press.
- Nancy, Jean-Luc 2002: Was nicht geopfert werden kann. In: Iris Därmann/Christopher Jamme (Hg.): Fremderfahrung und Repräsentation. Weilerwist: Velbrück Wissenschaft, 47-80.
- Nancy, Jean-Luc 2003: Die Erschaffung der Welt oder Die Globalisierung. Zürich, Berlin: Diaphanes.
- Nancy, Jean-Luc 2004: La communauté désœuvrée. Paris: Christian Bourgois Editeur.
- Nancy, Jean-Luc 2006: Am Grund der Bilder. Zürich, Berlin: Diaphanes.
- Nancy, Jean-Luc 2007: Die herausgeforderte Gemeinschaft. Zürich, Berlin: Diaphanes.
- Nancy, Jean-Luc 2008a: Wahrheit der Demokratie. Wien: Passagen.
- Nancy, Jean-Luc 2008b: Philosophical Chronicles. New York: Fordham University Press.
- Nancy, Jean-Luc 2008c: Dekonstruktion des Christentums. Zürich, Berlin: Diaphanes.

- Nancy, Jean-Luc 2011a: *Jenseits der Stadt*. Berlin: Brinkmann + Bose.
- Nancy, Jean-Luc 2011b: Von der Struktion. In: Erich Hörl (Hg.): *Die technologische Bedingung. Beiträge zur Beschreibung der technischen Welt*. Berlin: Suhrkamp, 54-72.
- Nancy, Jean-Luc 2012a: *singulär plural sein*. Zürich, Berlin: Diaphanes.
- Nancy, Jean-Luc 2012b: *Begrenzte und unendliche Demokratie*. In: *Demokratie? Eine Debatte*. Mit Beiträgen von Giorgio Agamben, Alain Badiou, Daniel Bensaid, Wendy Brown, Jean-Luc Nancy, Jacques Rancière, Kristin Ross, Slavoj Žižek. Berlin: Suhrkamp, 72-89.
- Nancy, Jean-Luc 2012c: *Die Anbetung. Dekonstruktion des Christentums 2*. Zürich, Berlin: Diaphanes.
- Nancy, Jean-Luc 2013: *Äquivalenz der Katastrophen (Nach Fukushima)*. Zürich, Berlin: Diaphanes.
- Nancy, Jean-Luc 2014a: *Das nackte Denken*. Zürich, Berlin: Diaphanes.
- Nancy, Jean-Luc 2014b: *Der Sinn der Welt*. Zürich, Berlin: Diaphanes.
- Nancy, Jean-Luc 2014c: *More Than One*. In: Jean-Luc Nancy/Aurélien Barrau (Hg.): *What's These Worlds Coming To?* New York: Fordham University Press, 8-20.
- Nancy, Jean-Luc 2015a: *Heidegger und wir*. Verfügbar unter: Faust-Kultur, <http://faustkultur.de/1908-0-Nancy-Heidegger-und-wir.html> [23. Februar 2015].
- Nancy, Jean-Luc 2015b: *Demokratie und Gemeinschaft*. Im Gespräch mit Peter Engelmann. Wien: Passagen.
- Nancy, Jean-Luc 2018: *Von einer Gemeinschaft, die sich nicht verwirklicht*. Wien, Berlin: Turia + Kant.
- Nietzsche, Friedrich 1976: *Also sprach Zarathustra*. Frankfurt/Main: Insel.
- Norris, Andrew 2005: *The Exemplary Exception. Philosophical and Political Decisions in Giorgio Agamben's Homo Sacer*. In: Andrew Norris (Hg.): *Politics, Metaphysics, and Death. Essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer*. Durham, London: Duke University Press, 262-283.
- Norris, Andrew 2011: *Jean-Luc Nancy on the political after Heidegger and Schmitt*. In: *Philosophy Social Criticism*, Vol. 37, No. 8, 899-913.
- Nozick, Robert 1976: *Anarchie Staat Utopia*. München: Moderne Verlagsgesellschaft.
- Ott, Hugo 1992: *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt/Main: Campus.

- Patzig, Günther 1996: Kants Schrift „Zum ewigen Frieden“. In: Reinhard Merkel/Roland Wittmann (Hg.): „Zum ewigen Frieden“. Grundlagen, Aktualität und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 12-30.
- Peeters, Benoît 2013: Jacques Derrida. Eine Biographie. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Platon 1986a: Politeia. In: Platon: Sämtliche Werke 3. Phaidon, Politeia. Hamburg: Rowohlt, 67-310.
- Platon 1986b: Apologie des Sokrates. Stuttgart: Reclam.
- Platon 1988: Der Staat. Leipzig: Reclam.
- Plautus, Titus M. 2008: Asinaria. In: Titus M. Plautus: Komödien. Bd. 1, Amphitruo, Asinaria, Aulularia. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 109-191.
- Pöggeler, Otto 1974: Philosophie und Politik bei Heidegger. Freiburg, München: Alber.
- Pöggeler, Otto 1983: Der Denkweg Martin Heideggers. Pfullingen: Klett Cotta.
- Pöggeler, Otto 2002: Bild und Technik. Heidegger, Klee und die moderne Kunst. Paderborn: Wilhelm Fink.
- Pro Asyl (Hg.) 2014: pushed back. Systematic human rights violations against refugees in the aegean sea and at the Greek-turkish land border. Frankfurt/Main: Pro Asyl.
- Rancière, Jacques 2009: Should Democracy Come? Ethics and Politics in Derrida. In: Pheng Cheah/Suzanne Guerlac (Hg.): Derrida and the time of the political. Durham. London: Duke University Press, 274-288.
- Raulff, Ulrich 2004: Interview with Giorgio Agamben. In: German Law Journal No. 5, Special Edition, 609-614. Verfügbar unter: https://germanlawjournal.com/wp-content/uploads/GLJ_Vol_05_No_05_Raulff.pdf [10. August 2019].
- Rawls, John 1979: Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Rother, Ralf 1993: Wie die Entscheidung lesen? Zu Platon, Heidegger und Carl Schmitt. Wien: Turia + Kant.
- Rother, Ralf 2009: Das Lager als Paradigma. Potentialität und Aktualität des Politischen bei Giorgio Agamben. In: Michaela Schweighart (Hg.): Zonen. Fünf Essays zur Kritik des Lagers. Wien: Passagen Verlag, 69-79.
- Ruda, Frank 2011: Hegels Pöbel. Eine Untersuchung der „Grundlinien der Philosophie des Rechts“. Konstanz: Konstanz University Press.

- Safranski, Rüdiger 1994: Ein Meister aus Deutschland. Frankfurt/Main: S. Fischer.
- Sartre, Jean-Paul 1991: Geschlossene Gesellschaft. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Sassen, Saskia 2008: Das Paradox des Nationalen. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Schaal, Gary S. 2002: Totgesagte leben länger. Über die Vitalität politischer Theorie und Philosophie in den USA nach 1945: Institutionelle und theoriegeschichtliche Aspekte. In: André Brodocz/Gary S. Schaal (Hg.): Politische Theorien der Gegenwart, Bd. 1. Opladen: Leske + Budrich, 503-538.
- Schickel, Joachim 1970: Guerrilleros, Partisanen, Theorie und Praxis. München: Hanser.
- Schickel, Joachim 1993: Gespräche mit Carl Schmitt. Berlin: Merve.
- Schmitt, Carl 1933: Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt.
- Schmitt, Carl 1975: Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl 1982: Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols. Köln: Hohenheim.
- Schmitt, Carl 1987a: Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corrollarien. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl 1987b: Ex Captivitate Salus. Plettenburg: Edition Peiran.
- Schmitt, Carl 1988: Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl 1990: Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl 1993: Verfassungslehre. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl 1994: Das international-rechtliche Verbrechen des Angriffskrieges und der Grundsatz „Nullum crimen, nulla poena sine lege“. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl 2015: Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schröfl, Josef/Thomas Pankratz 2004: Asymmetrische Kriegführung – ein neues Phänomen der internationalen Politik? Baden-Baden: Nomos.
- Schulz, Walter 1985: Metaphysik des Schwebens. Untersuchungen zur Geschichte der Ästhetik. Pfullingen: Neske.
- Schwan, Alexander 1989: Politische Philosophie im Denken Heideggers. Opladen: Westdeutscher Verlag.

- Schweighart, Michaela (Hg.) 2009: Zonen. Fünf Essays zur Kritik des Lagers. Wien: Passagen Verlag.
- Seubold, Günter 2005: Kunst als Enteignis. Heideggers Weg zu einer nicht mehr metaphysischen Kunst. Bonn: Denkmal.
- Sharr, Adam 2010: Heideggers Hütte. Berlin: Brinkmann & Bose.
- Sloterdijk, Peter 2012: Heideggers Politik: Das Ende der Geschichte vertagen. In: Norbert Bolz (Hg.): Wer hat Angst vor der Philosophie? München: Wilhelm Fink, 39-63.
- Sofsky, Wolfgang 2002: Die Ordnung des Terrors: Das Konzentrationslager. Frankfurt/Main: S. Fischer.
- Sparks, Simon 1997: Editor's introduction: *Politica ficta*. In: Philippe Lacoue-Labarthe/Jean-Luc Nancy (Hg.): *Retreating the Political*. London, New York: Routledge, XIV-XXVIII.
- Spinoza, Baruch de 1922: Theologisch-Politischer Traktat. Leipzig: Felix Meiner.
- Steinvorth, Ulrich 1996: Soll es mehrere Staaten geben? In: Reinhard Merkel/Roland Wittmann (Hg.): „Zum ewigen Frieden“. Grundlagen, Aktualität und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 256-289.
- Strauss, Leo 1959: *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Glencoe: The Free Press.
- Swiffen, Amy 2012: Derrida Contra Agamben: Sovereignty, Biopower, History. In: *Societies*, No. 2, 345-356.
- Taubes, Jacob 1987: *Ad Carl Schmitt*. Gegenstrebige Fügung. Berlin: Merve.
- Taureck, Bernhard H. F. (Hg.) 2007: Politische Unschuld? In Sachen Martin Heidegger. München: Wilhelm Fink.
- Taylor, Charles 1996: Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Thomä, Dieter (Hg.) 2003: *Heidegger Handbuch*. Stuttgart: Metzler.
- Thurschwell, Adam 2003: Specters of Nietzsche: Potential Futures for the Concept of the Political in Agamben and Derrida. Verfügbar unter: Social Science Research Network, 1-114. <https://ssrn.com/abstract=969055> [10. August 2019].
- Thurschwell, Adam 2005: Cutting The Branches For Akiba. In: Andrew Norris (Hg.): *Politics, Metaphysics, and Death. Essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer*. Durham, London: Duke University Press, 173-197.
- Tönnies, Ferdinand 2005: *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Grundbegriffe der reinen Soziologie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- Trawny, Peter 2014: Heidegger und der jüdische Mythos der jüdischen Weltverschwörung. Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann.
- UN News 2010: Secretary-General „shocked“ by deadly raid on Gaza aid flotilla. In: UN News, 31. May 2010. Verfügbar unter: <https://news.un.org/en/story/2010/05/340222-secretary-general-shocked-deadly-raid-gaza-aid-flotilla> [18. März 2018].
- Vereinte Nationen 1998: Seerechtsübereinkommen der Vereinten Nationen und Übereinkommen zur Durchführung des Teils XI des Seerechtsübereinkommens (Übersetzung). In: Amtsblatt der Europäischen Gemeinschaften, L 179: 3-134. Verfügbar unter: [http://eur-lex.europa.eu/legal-content/DE/TXT/PDF/?uri=CELEX:21998A0623\(01\)&rid=2](http://eur-lex.europa.eu/legal-content/DE/TXT/PDF/?uri=CELEX:21998A0623(01)&rid=2) [18. März 2018].
- Vietta, Silvio 1989: Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und an der Technik. Tübingen: Niemeyer.
- Vogl, Joseph 2015: Der Souveränitätseffekt. Zürich, Berlin: Diaphanes.
- Wagner, Andreas/Andreas Niederberger/Dietmar Köveker 2002: „Dem Politischen mangelt es an Symbolizität.“ Ein Gespräch mit Jean-Luc Nancy. In: Information Philosophie, Nr. 4, 35-41.
- Waldenfels, Bernhard 1983: Phänomenologie in Frankreich. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Walzer, Michael 1992: Sphären der Gerechtigkeit. Frankfurt/Main: Campus.
- Weber, Elisabeth (Hg.) 2013a: Living Together. Jacques Derrida's Communities of Violence and Peace. New York: Fordham University Press.
- Weber, Elisabeth 2013b: Introduction: Pleading Irreconcilable Differences. In: Elisabeth Weber (Hg.): Living Together. Jacques Derrida's Communities of Violence and Peace. New York: Fordham University Press, 1-17.
- Weber, Elisabeth/Thomas A. Carlson 2003: Irreconcilable Differences? Jacques Derrida and the Question of Religion. Conference Description. Verfügbar unter: University of California Santa Barbara. <http://www.religion.ucsb.edu/projects/irreconcilabledifferences/conferencedescription.htm> [26. Februar 2017].
- Weber, Max 2002: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Tübingen: Mohr.
- Weber, Samuel 2006: Gelegenheitsziele. Zur Militarisierung des Denkens. Zürich, Berlin: Diaphanes.

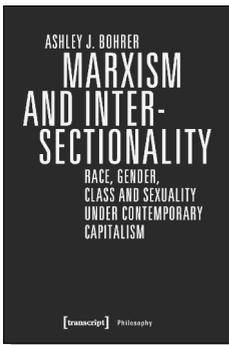
Wenzler, Ludwig 1989: Einleitung. Menschsein vom Anderen her. In: Emmanuel Levinas: Humanismus des anderen Menschen. Hamburg: Felix Meiner, VII-XXVIII.

Philosophie



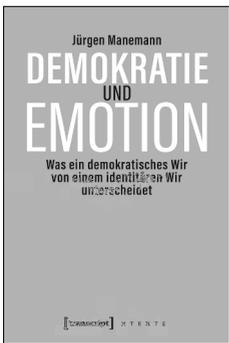
Andreas Weber
Sein und Teilen
Eine Praxis schöpferischer Existenz

2017, 140 S., kart.
14,99 € (DE), 978-3-8376-3527-0
E-Book: 12,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3527-4
EPUB: 12,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3527-0



Ashley J. Bohrer
Marxism and Intersectionality
Race, Gender, Class and Sexuality
under Contemporary Capitalism

2019, 280 p., pb.
29,99 € (DE), 978-3-8376-4160-8
E-Book: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4160-2



Jürgen Manemann
Demokratie und Emotion
Was ein demokratisches Wir
von einem identitären Wir unterscheidet

2019, 126 S., kart.
17,99 € (DE), 978-3-8376-4979-6
E-Book: 15,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4979-0

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Philosophie



Harald Lemke

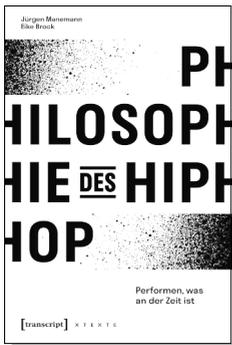
Szenarien der Ernährungswende
Gastrosophische Essays zur Transformation
unserer Esskultur

2018, 396 S., kart.

29,99 € (DE), 978-3-8376-4483-8

E-Book: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4483-2

EPUB: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-4483-8



Jürgen Manemann, Eike Brock

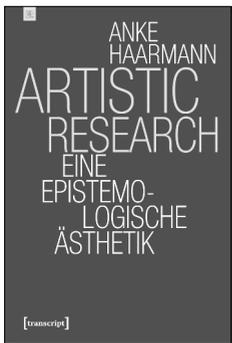
Philosophie des HipHop
Performen, was an der Zeit ist

2018, 218 S., kart.

19,99 € (DE), 978-3-8376-4152-3

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation

E-Book: ISBN 978-3-8394-4152-7



Anke Haarmann

Artistic Research
Eine epistemologische Ästhetik

2019, 318 S., kart.

34,99 € (DE), 978-3-8376-4636-8

E-Book: 34,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4636-2

EPUB: 34,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-4636-8

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**