

Kurt Röttgers: Die Möglichkeit einer anarchischen Praxis

[Eine leicht gekürzte Fassung ist erschienen in: Praxis denken, hrsg. v. Th. Alkemeyer, V. Schürmann, J. Volbers. Wiesbaden 2015, p. 51-79]

1. DIE INKOMPATIBILITÄT DES ÖKONOMISCHEN UND DES POLITISCHEN DISKURSES	2
2. NETZSTRUKTUR UND HANDLUNGSTHEORIE	8
2.1 Ist etwa der Text ein Subjekt?	13
2.2 Anschluß an Nancy	15
2.3 Der „echte“ Rousseau (Exkurs)	19
2.4 Die Mitte	42
2.5 Von der Mitte her denken: Der Ausgang von Blanchot	45
2.6 Von der Mitte her denken: die Sozialphilosophie des kommunikativen Textes	48
2.7 Praxis?	48
2.8 Modale Macht in einer Praxis des Zwischen	49
3. DIE NEUERFINDUNG DES POLITISCHEN	54
3.1 Das Problem des Politischen und der Politik	54
3.1 Philosophie des Sozialen anstelle Großer Politik	58
3.2 Das „Prinzip der Anarchie“	59
4. DEM POLITISCHEN EINE NETZSTRUKTUR GEBEN	60
4.1 Iteration	61
5. ÖKONOMIEPRINZIP UND KULTURPRINZIP: ZWEI FORMEN DES UMGANGS MIT ENDLICHKEIT	62
5.1 Das Ökonomieprinzip	62
4.2 Das Kulturprinzip	64
6. POLITISCHE INTERVENTION GEMÄß DEM KULTURPRINZIP: ZIELERREICHUNGSVERMEIDUNG	65

7. PLURALITÄTEN UND EINHEIT	68
7.1 Technik der Mitte	70
7.2 Schimären in der Mitte	71
7.3 Technik der Verknüpfungen	72
7.4 Praxis ohne Subjekt	74
Literaturverzeichnis	75

1. Die Inkompatibilität des ökonomischen und des politischen Diskurses

Schon seit geraumer Zeit läßt sich die fast schon bedauernswerte Hilflosigkeit und Unfähigkeit der Politik beobachten, der Probleme der Märkte, insbesondere der Finanzmärkte, Herr zu werden. Dabei ist einerseits zu unterstellen, daß der Finanzmarkt die elaborierteste Form von Markt darstellt, auf dem – als Extremphänomen¹ – die Problematik des kapitalistischen Marktes überhaupt in besonderer Deutlichkeit sichtbar wird. Das Versagen der Politik ist andererseits keine auf besondere Akteure (Subjekte) zurechenbare Unfähigkeit, eine Problematik, die demnach durch ein Austauschen der Personen oder ganzer Regierungen behoben werden könnte, und auch nicht durch neue Zielsetzungen oder durch einen anderen Mitteleinsatz oder generell durch andere Praktiken der politischen Hauptakteure oder vielleicht sogar durch eine andere, ganz neue Form von Subjektivität zu beheben wäre.

¹ Zur Erkenntnistheorie der Extremphänomene, nicht der Normal- und Durchschnittsfälle s. Walter Benjamin und Carl Schmitt. W. Benjamin: Ursprung des deutschen Trauerspiels.- In: ders.: Gesammelte Werke I. Frankfurt a. M. 2011, p. 763-955: „Vom Extremen geht der Begriff aus.“ (p. 771) „Und zwar liegen jene Elemente, deren Auslösung aus den Phänomenen Aufgabe des Begriffes ist, in den Extremen am genauesten zutage.“ (ibid.) Er spricht auch von einer „kristallinen Simultaneität“ der Extreme, die im Durchschnitt nicht sichtbar wird. (p. 774) C. Schmitt: Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien. Berlin 1963, p. 35; die real eintretende Ausnahme, der Ausnahmefall, die regelwidrige Intervention, enthüllt den Kern der Dinge, nicht die Normalität, eingespannt in Ursprung und Ziel. „Das nicht Subsumierbare ... offenbart ... die Dezision in absoluter Reinheit...“ C. Schmitt: Politische Theologie. Berlin 1970, p. 19. Cf. auch U. J. Wenzel: Die Dissoziation und ihr Grund.- In: Die Autonomie des Politischen, hrsg. v. H.-G. Flickinger. Weinheim 1990, p. 13-36. Auch Hannah Arendt macht in ihrer Gegenüberstellung von Macht und Gewalt von den Extremen beider Phänomene definitionsmäßigen Gebrauch. H. Arendt: Macht und Gewalt. München 1970, p. 43

Was vorliegt, ist vielmehr eine Inkompatibilität des ökonomischen und des politischen Diskurses. Solch eine Inkompatibilität erzeugt mit Zwangsläufigkeit ein Mißverstehen auf beiden Seiten der sozialen Prozesse, d.h. des kommunikativen Textes, der sich zwischen den Diskursen entfaltet.

Auf Seiten der Politik beruht das Mißverstehen darauf, daß sich die Akteure der Großen Politik immer noch handlungstheoretisch verstehen. Das permanente Nichterreichen der Handlungsziele müßte daher von ihr selbst als klägliches Scheitern interpretiert werden, wenn sie noch ein Gespür für die Realität hätte.² Die handlungstheoretische Weltinterpretation versteht den Widerstand, der ihr widerfährt und der sie scheitern läßt, als den Widerstand eines anderen Handelnden; und daher werden dann die Finanzmärkte als ein Super-Akteur wahrgenommen, den man quasi wie ein riesiges gefährliches Tier oder wie King-Kong behandeln muß, d.h. den man zu zähmen oder zu beruhigen versuchen müsse.

Aber diesen Akteur gibt es gar nicht. Und die handlungstheoretische Selbst- und Fremdinterpretation wird dem anderen Diskurs der Ökonomie nicht gerecht. Die Märkte, insbesondere die Finanzmärkte sind netzförmig organisiert: sie haben gar keinen Chef, den man bekämpfen, beruhigen oder „zur Vernunft“ bringen könnte.³ Das Handeln der politischen Akteure erscheint im Rahmen des netzförmigen Diskurses der Ökonomie nur als „Störung“. Wie man beim Gehirn nach einem Schlaganfall oder bei dem Internet nach Ausfallen eines Knotens sehen kann, reagieren Netze auf Störungen, indem sie andere Wege (er)finden. Derivate und Hedge-Fonds sind solche Störungs-Umgehungen. Und da Große Politik sich immer noch staatlich organisiert, ist die Option eines anderen Staates als primitivste Form der Störungsumgehung für die Märkte immer gegeben. Netze reagieren auf störendes Handeln von außen immer, allgemein gesprochen, mit Komplexitätssteigerungen.⁴ Da politische

² Zum Verlust der Realitätswahrnehmung in der Politik s. H. Arendt: Die Lüge in der Politik. Überlegungen zu den Pentagon Papieren.- In: dies.: In der Gegenwart. Übungen zum politischen Denken II, hrsg. v. U. Ludz. München 2000. Die die Politik beobachtenden Bürger sind dagegen, weil auch sie an die Handlungsmächtigkeit der Politiker glauben, davon überzeugt, daß sie von den Politikern normalerweise belogen und betrogen werden.

³ Der Illusion erliegt auch noch die St. Galler Version der Wirtschaftsethik. Siehe P. Ulrich: Integrative Wirtschaftsethik. Bern, Stuttgart, Wien 1997.

⁴ Umgekehrt verdanken sich die ökonomischen Krisen gerade nicht von außen kommenden Störungen, sondern sind in der Logik des Systems begründet: daß Hausse und Baisse sich abwechseln und daß die einen Gewinne einstreichen, die anderen ruiniert werden, ist die Normalität des Netzes der kapitalistischen Wirtschaftsverfassung.

Systeme sich selbst qua Handlungsorientierung der Politik als Systeme, bestehend aus „Menschen“, begreifen, gehen sie mit Störungen ganz anders um: die störenden „Menschen“ werden isoliert, marginalisiert oder gar eliminiert; da nun aber jeder Mensch, insofern er mehr ist oder sein kann als ein „Mensch“ (gebildet nach Menschenbildern), im Verdacht steht, ein potentieller Störer (man sagt „Terrorist“; wer, d.h. welcher Mensch, stört, der handelt böse) zu sein, bedarf er der intensivsten Überwachung und Kontrolle.⁵ Was auffällt, stört.⁶ Aber, wie gesagt, das Unauffällige ist nicht geeignet, als Ausgangspunkt des Verstehens sozialer Prozesse zu dienen.

Die Große Politik ihrerseits wußte sich angesichts der Herausforderungen wachsender Komplexität in der Geschichte immer so zu helfen, daß Macht-Hierarchien ausgebildet wurden. Im Inneren eines Staates wurde so Herrschaft begründet, nach außen traten die Hierarchien als Macht-Blöcke auf, deren ultima ratio dann immer der Krieg war, aber eben der Krieg mit anderen Einheiten, die genau so organisiert waren, d.h. die auch einem handlungstheoretischen Selbstverständnis huldigten, bzw. unterlagen.⁷ Da nun aber Kriege gegen Netze so unsinnig sind wie Don Quixotes ritterlicher Kampf mit den

⁵ G. Deleuze: Unterhandlungen 1972-1990. Frankfurt a. M. 1993, p. 254-262: „Postskriptum über die Kontrollgesellschaften“; zum Politikbegriff bei Deleuze s. Ph. Mengue: Faire l’idiot. La politique de Deleuze. o. O. [Paris] 2013.

⁶ Es ist nur konsequent und der technischen Entwicklung angemessen, daß die Ambition absolut flächendeckender Überwachung sich heute nicht mehr auf Menschen bezieht, sondern auf Kommunikationsströme, d.h. auf Beziehungen zwischen Menschen. Gegenüber PRISM und den anderen Komponenten von „Stellar Wind“, sowie dem Auswertungsprogramm XKeyscore, das sich auf die Inhalte beziehen kann, stellte das DDR-System der Menschenüberwachung durch IMs einen dilettantischen Anachronismus dar. Erst wenn XKeystore fündig wird, werden über die IP-Adressen auch „Menschen“ identifiziert und gegebenenfalls eliminiert. Zum Problem für die US-Administration wird die „Menschen“-Eliminierung erst dort, wenn der im Fadenkreuz eines Drohneneinsatzes identifizierte eine übersehene zusätzliche Eigenschaft hatte, nämlich US-Bürger, d.h. wirklich ein Mensch zu sein, hatte, wie seinerzeit im Jemen geschehen.

⁷ Wie sehr Herrschaftsbegründung und Kriege direkt miteinander verknüpft waren, nämlich durch den Mechanismus der Steuererhebung und -eintreibung zwecks Kriegsführung dazu s. M. Mann: Geschichte der Macht. 2 Bde. Frankfurt a. M. 1990. Die „neuen Kriege“ (H. Münkler: Die neuen Kriege. Reinbek bei Hamburg 2002) haben eine andere Struktur. Dem Modell der Seekriege folgend (C. Schmitt: Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung. 3. Aufl. Stuttgart 1993), zielen sie auf eine Vernichtung (nicht Besiegung) eines Gegners, von dem von vornherein klar ist, daß er unterliegen wird. Diese Kriege werden daher mit einer manichäischen Moral gerechtfertigt; der Gegner gilt dann als ein Teil des Bösen in dieser Welt.

Windmühlenflügeln, macht denn die Große Politik einen ähnlich kläglichen Eindruck wie jener Ritter von der traurigen Gestalt.

Die globalisierten Finanzmärkte und die Große Politik können sich gar nicht verstehen, in der einen organisieren sich die Prozesse in Netzen, die andere organisiert sich handlungstheoretisch, meint sich Ziele setzen und diese mit angemessenem Mitteleinsatz erreichen zu können und zu sollen. Dabei nutzt sie die Form des Rechts, sei es rechtssetzend, sei es rechtserhaltend, d.h. immer krypto-gewaltförmig.⁸ Niklas Luhmann hätte von verschiedenen ausdifferenzierten Subsystemen der Gesellschaft und ihren spezifischen Codes gesprochen, wir sprechen – und mehr dazu unten – von inkompatiblen diskursiven Strukturen. Die Politik hält sich – mehr oder weniger jedenfalls – an das Recht; für die Ökonomie aber ist das Recht ein – oder im Zweifelsfall auch kein – Hindernis. Der ehemalige Vorsitzende der Deutschen Bank, hat – als Angeklagter vor einem deutschen Gericht – verlautbart, die Richter hätten ja gar keine Ahnung von Ökonomie, das hieß für ihn, sie wären inkompetent zur Be- oder Verurteilung ökonomischer Prozesse. Als die deutsche Bundeskanzlerin eben diesen Mann anlässlich der Bankenkrise herbeirief, da meinte diese politische Akteurin offensichtlich, sich Sachkompetenz für politisches Handeln in *oeconomicis* einzuholen. Im Anschluß aber bekannte dieser Vorstandsvorsitzende, er habe in diesem Beratergremium nie etwas anderes vertreten als die Interessen der Deutschen Bank (m.a.W. niemals die des deutschen Staates oder des deutschen Volkes). Genau das und nichts anderes durften aber auch seine Aktionäre von ihm erwarten. Seither ist konsequenterweise, was sich immer noch als politisches Handeln in der Krise verkauft, nur unter eine einzige große Überschrift bringen: Bankenrettungen im In- und Ausland. So zeigt sich, daß das, was sich selbst noch als politisches Handeln mißversteht, längst von den Strukturen des Netzes der Ökonomie durchzogen ist; denn auch jener Vorstandsvorsitzende handelte ja nicht, sondern folgte dem „Sachzwang“ der Logik des netzförmigen ökonomischen Diskurses.⁹ Tatsächlich müßten wir, wenn wir den Prozessen in den Netzen gerecht werden wollten, das Politische ganz neu erfinden, nämlich eben nicht als eine andere institutionelle oder rechtliche Organisation des Handelns von Akteuren, sondern als ein in sich selbst hochmobiles und flexibles Netz, ein

⁸ Dazu W. Benjamin: Zur Kritik der Gewalt.- In: I. c. I, p. 342-361.

⁹ Selbst der Schuldenschnitt griechischer Staatsanleihen, der wie ein entschlossenes politisches Handeln aussehen sollte, war – lange genug vorher herbeigeredet – nichts als ein Profit für diejenigen, die vorher geringst bewertete griechische Staatsanleihen gekauft hatten (deutsche und französische Banken), als sie nämlich dann die Hälfte des Nominalwerts für ihre Papiere erhielten.

politisches, wie es allerdings von den NGOs teilweise schon realisiert wird: Intervention statt Institution.¹⁰

Das gleiche gilt für ein anderes Netz, das Internet; neuerdings ist davon die Rede, daß wir eine „Netzpolitik“ bräuchten. Netzpolitik ist ebenso unmöglich wie Wirtschaftspolitik. Der Anlaß einer solchen Forderung nach einer Netzpolitik ist nachvollziehbar. Es ist das Publikwerden der massenhaften Ausspähung des gesamten Kommunikationsverkehrs durch englischen und amerikanischen Geheimdienst. Aber es wird nicht funktionieren. Selbst wenn es zu politischen Abkommen kommen sollte, was immerhin zweifelhaft ist, wird sich das Netz immer der Kontrolle der Einhaltung solcher Abkommen zwischen den politisch sich handelnd Glaubenden entziehen können. Die zur Schau gestellte Empörung der Politik kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß der handlungstheoretische Ansatz der Politik zum Scheitern verurteilt ist. Die Bürger sind mit ihrer Einstellung der Akzeptanz der Ohnmacht („denn ich habe nichts zu verbergen“) durchaus realistischer: sie können nichts ausrichten, daher verzichten sie auf den aussichtslosen Versuch und geben sich damit zufrieden, selbst ein ohnmächtiges Element im Netz zu sein.

Man könnte also meinen, daß eine anarchistische Weltrevolution längst stattfindet. An die Stelle der Fiktion des politischen Contrat social ist de facto mittlerweile ein ganz anderer Sozial„vertrag“ getreten: die Finanzmärkte anstelle der „mündigen Bürger“ haben die Funktion der Koordination sozialer Verbindlichkeiten und der Verteilung von Risiken übernommen.¹¹ Diese „Ordnung“ ist alles andere als archaisch, weil sie nicht einen Gründungsakt fingiert, durch den sie sich legitimiert, und sei es als „Contrat social“, sondern die heutige Unordnung findet sich in einer zukünftigen Unordnung aufgehoben und „stabilisiert“. Es ist eine Kontingenzbewältigungsstruktur ohne Haltepunkt (Arché oder Telos), die sich ganz der Zeitlichkeit ausgeliefert hat. Dieser neue Contrat social ist weder durch die Gewißheit abgesichert, daß es morgen noch so sein wird wie heute oder ein bißchen besser, noch durch die, daß wir vom Morgen alle dasselbe erwarten sollten, sondern dadurch,

¹⁰ „Am Anfang des Denkens steht der Einbruch, die Gewalt, der Feind, und nichts setzt die Philosophie voraus, alles beginnt mit einer Misosophie“ G. Deleuze: Differenz und Wiederholung. 3. Aufl. München 2007, p. 181. Solch eine Intervention kann, obwohl möglicherweise davon getragen, im Kern nichts Subjektivistisches haben, sie muß immer auch den Charakter dessen haben, was Benjamin das „Aufsprengen“ nennt. W. Benjamin, I. c. II, p. 886; II, p. 964: „Das Bewußtsein, das Kontinuum der Geschichte aufzusprengen, ist den revolutionären Klassen im Augenblick ihrer Aktion eigentümlich.“ (= Über den Begriff der Geschichte XV)

¹¹ „The lunatics have taken over the asylum...“, singen die Fun Boy Three.

daß wir unsere heutigen und unsere morgigen Erwartungen darauf einstellen müssen, was die anderen morgen erwarten werden, was allerdings in Abhängigkeit zu dem steht, was wir selbst an Erwartungserwartungen erwarten, noch ist er durch die Gewißheit abgesichert, daß es irgendwie erkennbare ökonomische „Gesetzmäßigkeiten“ wären, denen diese Prozesse folgen; denn gerade dann, wenn alle an vermeintliche Regelmäßigkeiten glauben und sie erkannt zu haben glauben und ein Handeln rational daran ausrichten möchten, wird genau dadurch ein neues chaotisches Verhalten der Finanzmärkte hervorgerufen.¹² Dieser neue Contrat social garantiert Instabilität auf der Interaktionsebene, insofern sind es weder Menschen noch aus ihnen destillierte Bürger, die ihn gestiftet haben, sondern Kapitalflüsse. Und genau deswegen ist ein handlungstheoretisches Selbstverständnis der Politik so ratlos. Da diese konstitutiven Kapitalflüsse aber auf der Metaebene zu den Interaktionen ablaufen, spielt es keine (auch keine störende) Rolle, ob weiter an den politischen Contrat social geglaubt wird und die Politik das Spiel von Regulierung und Deregulierung spielt, ob die Politik handelt oder nicht handelt. Und genau so haben sich ja die Repräsentanten der Politik verhalten, sie haben jeweils ad hoc ein bißchen gehandelt, oder so getan als ob, d.h. sie haben laviert, weil ihnen ja ohnehin gar nichts anderes übrig bleibt. Der Anarchismus der Netze und (mit ihm verbunden) das freie Spiel der Finanzmärkte¹³ waren schon vor 70 Jahren dem Zugriff staatlicher Politik entwachsen und haben mittlerweile die Politik in die große Ratlosigkeit gestürzt. Diesem Sachverhalt assistiert eine neoliberalistische Ideologie, die den ohnmächtigen Politikern versichert, das beste Handeln sei eben dieses Nichthandeln (Deregulierung), weil die Struktur des Marktes als solche bereits der Garant des allgemeinen Wohlergehens sei.¹⁴

12 B. B. Mandelbrot / R. L. Hudson: Fraktale und Finanzen. 3. Aufl. München 2009.

13 D. MacKenzie: An Engine, Not a Camera. How Financial Models Shape Markets. Cambridge/MA, London 2006.

14 Auch Simon Critchley, der eine Politik im Abstand vom Staat, einen neuen Anarchismus und eine „Manifestation des Dissenses“ fordert, ist letztendlich doch noch subjektentriert, weil er zwar dem Kapitalismus die Fähigkeit zuschreibt, neue, andersartige Subjekte zu schaffen, aber er möchte diese dann doch ethisch, d.h. eben wieder doch handlungstheoretisch in eine „aktivistische Praxis“ einfangen, und zwar durch eine an Levinas ausgerichtete Ethik. Cf. S. Critchley: Unendlich fordernd. Ethik der Verpflichtung, Politik des Widerstands. Zürich, Berlin 2008, p. 111.

2. Netzstruktur und Handlungstheorie

Das Subjekt in der Politik wähnt sich als Ursprung politischen Handelns, tatsächlich ist ein Subjekt das von einer Herrschaft Unterworfenene (sub-iectum). Volkssouveränität ist der Wahn, das sei dasselbe. Selbst die neuerdings sprießenden Politiken der Freundschaft oder gar der Brüderlichkeit von Blanchot über Lévinas bis Derrida ergeben sich noch diesem Gedanken,¹⁵ bei Derrida unter der Verklausulierung einer „démocratie à venir“.

Die vorherrschende Orientierung an handlungstheoretischen Konzeptualisierungen hat m.E. zwei Hauptgründe, die aber auch meist miteinander verbunden auftreten: Menschenbilder und eine Produktionsorientierung des Praxisbegriffs.

Das Verständnis von Politik ist oftmals an sogenannten Menschenbildern ausgerichtet.¹⁶ Dann kann man zur Erklärung der politischen Philosophie von Thomas Hobbes lesen, er habe ein pessimistisches Menschenbild gehabt, er war von ihm gewissermaßen befallen wie andere Leute von Herpes oder von Haarausfall. Manche nennen dann auch noch als Grund für diesen Pessimismus die Erfahrungen von Hobbes im englischen Bürgerkrieg. Aber egal, ob die anthropologische These, die sich in dem Homo-homini-lupus-Satz zusammenfaßt, nur für den englischen Bürgerkrieg galt oder für alle Menschen in aller Welt, er ist als empirischer Satz einfach falsch: als All-Satz ist er durch ein einziges Gegenbeispiel widerlegt. Und wenn sonst keine Evidenz zu beschaffen wäre, behaupte ich für mich selbst: ich bin dieses Gegenbeispiel, ich trachte keinem meiner Mitmenschen nach dem Leben. Menschenbilder, auch wenn sie in die wichtige Position einer Begründung der politischen Theorie einrücken sollen, erheben selbstverständlich gar nicht den Anspruch empirischer Validität. Es sind Glaubenssätze,

¹⁵ Derrida steht dem Gedanken der Brüderlichkeit zwar auch skeptisch gegen über, s. insbes. J. Derrida: Schurken. Frankfurt a. M. 2003, wo er von der politischen Diktatur der „Fraternokratie“ spricht, weil es eben keinen blutigeren Krieg gibt als den zwischen „Brüdern“, p. 76; s. dazu auch M.-E. Morin: Jenseits der brüderlichen Gemeinschaft. Das Gespräch zwischen Jacques Derrida und Jean-Luc Nancy. Würzburg 2006, p. 70; zur Kritik der Brüderlichkeit s. auch K. Röttgers: Fraternité und Solidarität in politischer Theorie und Praxis – Begriffsgeschichtliche Beobachtungen.- In: Solidarität. Ein Prinzip des Rechts und der Ethik. Würzburg 2011, p. 19-53.

¹⁶ Vor Menschenbildern warnt auch Niklas Luhmann. N. Luhmann: Die Tücke des Subjekts und die Frage nach dem Menschen.- In: Der Mensch – das Medium der Gesellschaft?, hrsg. v. P. Fuchs u. A. Göbel. Frankfurt a. M. 1994, p. 40-56, bes. p. 55f.

vergleichbar religiösen Überzeugungen. Außerhalb der Religionen bilden solche Glaubensüberzeugungen dasjenige, was man eine „philosophy“ nennen mag (die sogenannte „Philosophie“ der Telekom etwa). „Philosophy“ ist jedoch das Gegenteil von Philosophie. Gegenüber den Religionen und den „philosophies“ ist unter zivilisierten Menschen Toleranz und Glaubenlassen angesagt, nicht aber das, was bis in die Moderne hinein Philosophie ausgemacht hat: kritische Auseinandersetzung und Argumentation. Nun bin ich allerdings weit davon entfernt zu behaupten, die Grundlage der politischen Philosophie von Hobbes sei eine solche beliebige, nur durch kontingente persönliche Erfahrungen nahegelegte „philosophy“. Ich behaupte vielmehr: seine politische Philosophie ist nicht durch ein „Menschenbild“ begründet. Nicht daraus, daß er der blödsinnigen Glaubensüberzeugung gewesen wäre, alle Menschen seien potentielle Mörder, leitet er seine Staatskonstruktion ab, sondern aus einer sicherheitstheoretischen Überlegung. Man kann nämlich nicht a priori ausschließen, daß es wenigstens einen einzigen Menschen auf dieser großen weiten Welt gibt, der mir nach dem Leben trachtet, und ich kann nicht wissen, wer unter ihnen es ist. Wegen dieser Unsicherheit eines Eventualis muß man Vorsorge treffen. Das kann man entweder tun wie die Amerikaner, indem jeder Bürger sich bewaffnet und evtl. in putativer Notwehr zuerst schießt¹⁷, oder man kann einem Sicherheitssystem beitreten, das die individuelle Aufrüstung erübrigt und damit auch die Furcht, daß mein Gegenüber glauben könnte, ich könnte der in putativer Notwehr Erstschießende sein, dem er zuvorkommen müsse. Auf den sicherheitstheoretischen Aporien beruht die Hobbessche Staatskonstruktion, nicht auf einer „philosophy“ eines Menschenbildes.

Ähnliches ließe sich nun auch für das sogenannte optimistische Menschenbild des klassischen Anarchismus zeigen, was ich mir aber hier ersparen möchte. Im übrigen hat Reiner Schürmann gezeigt, daß die klassischen Anarchisten nichts anderes wollten, als den Princeps durch ein Prinzip zu ersetzen, wodurch man aber die Orientierung an der Arché nicht loswird. Der Begriff eines „Prinzips der Anarchie“ bei Schürmann ist ein paradoxer, in sich selbst widersprüchlicher Begriff. Wenn Schürmann ihn gleichwohl sogar als Titel seines umfangreichen Buches verwendet, dann deshalb weil die Paradoxie aus sich heraus auf einen

¹⁷ So empfiehlt die NRA (National Rifle Association) in den USA eine weitere individuelle Hochrüstung mit Schußwaffen, also der Lehrer, um in ein Feuergefecht mit evtl. Angreifern auf die Schüler eintreten zu können (vielleicht demnächst auch die Bewaffnung der Schüler?), statt wie in den zivilisierten Staaten Europas üblich, eine Einschränkung und Kontrolle des Waffentragens vorzusehen.

Übergang verweist, der zu vollziehen wäre.¹⁸ Der neue, der Anarchismus der Netze ist nämlich auch keine Utopie von der Art des klassischen Anarchismus, der sein Vertrauen auf ein optimistisches Menschenbild stützte. Angesichts aber des Anarchismus der ökonomischen Netze scheint es auch wenig aussichtsreich, den auf ein Menschenbild gegründeten Humanismus¹⁹ der guten alten Moderne quasi reaktionär zu beschwören oder die sogenannten uneingelösten Versprechen der Moderne anzumahnen. Es käme vielmehr darauf an, einen netzförmigen Gehalt zur globalisierten Finanzökonomie zu (er)finden. Zwischen dem pessimistischen und dem optimistischen Menschenbild manövrieren die sogenannten realistischen Menschenbilder, die von einem Teils-teils reden: ein bißchen Mörder, ein bißchen Mutter Teresa, das sei realistisch, behaupten ihre Verfechter, die Teils-teils-Vernünftigen, die dann ein bißchen Staat befürworten, aber nicht zuviel. „Er war immer ein bißchen dafür, und ein bißchen dagegen“ singt F. J. Degenhardt über seinen Notar Bolamus.²⁰ Das geglaubte Menschenbild solch glattgekämmter Mediokrität ist vielleicht das Schlimmste, was einer Grundlegung der Philosophie des Politischen begegnen kann.

Warum aber, so könnte man fragen, sollte man überhaupt ein einer „philosophy“ von beliebigen Glaubensüberzeugungen entstammendes Menschenbild zur Grundlage einer Philosophie des Politischen erküren? Sollte man nicht stattdessen – ein letzter verzweifelter Versuch – die philosophische Anthropologie zur Grundlage des Denkens des Politischen ernennen? Wenn wir das täten, dann hätten wir also, bevor wir mit politischer Philosophie beginnen könnten, zunächst die Frage zu klären: Was ist der Mensch? Ich sehe aber nicht, daß wir diese Frage schon geklärt hätten und auch nicht, daß wir der Klärung nahe wären. Martin Heidegger, nachdem er das angesammelte empirische Wissen über den Menschen von der Medizin bis zur Weltanschauungslehre aufgezählt hatte, stellt fest: „Keine Zeit hat so viel und so Mannigfaltiges vom Menschen gewußt wie die heutige. ... Aber auch keine Zeit wußte

¹⁸ „Le déconstruction est un discours de transition ; aussi, en mettant les deux mots, „principe“ et „anarchie“, bout à bout, entend-on *s'apprêter* à cette transition époquale.“ R. Schürmann: *Le principe d'anarchie*. Bienne, Paris 2013, p. 15.

¹⁹ Wie die humanistische Liebe zur Menschheit einhergehen kann mit einem Terror gegenüber den Mitmenschen zeigt Hans von Hentig an der Gestalt des Saint-Just, der hochsensibel und sentimental („Blume im Knopfloch“) die ganze Menschheit liebte und seine Mitmenschen (und sich selbst) zerstörte. H. v. Hentig: *Terror*. Zur Psychologie der Machtergreifung. Frankfurt, Berlin, Wien 1970, p. 104-123.

²⁰ Er fährt fort: „Nur Auschwitz“, sagt er, „das war ein bißchen zu viel.“ Und er zitiert seinen Wahlspruch: „Alles mit Maß und alles mit Ziel“. Ja, sein Urteil war immer sehr abgewogen.“ F. J. Degenhardt: *Kommt an den Tisch unter Pflaumenbäumen*. München 1979, Nr. 49.

weniger, was der Mensch sei, als die heutige.“²¹ Und so wie sich Heidegger weigerte, Metaphysik (Ontologie) auf Anthropologie zu gründen, so weigere auch ich mich in der Nachfolge von § 26 von „Sein und Zeit“ und dem, was Jean-Luc Nancy in seiner Sozio-Ontologie daran anknüpfend daraus gemacht hat, die Philosophie des Sozialen und des Politischen auf eine Anthropologie zu gründen.²² Handlungstheorien bemühen als ihre zuweilen auch verschwiegene Grundlage eine Anthropologie.²³ Eine am Netz und, wie wir sehen werden, damit an Medialität orientierte Sozialphilosophie jedoch braucht keine anthropologische Grundlagen, man darf sie daher vielleicht eine postanthropologische Theorie nennen. Sie ist darum nicht gleich als transhumanistisch oder gar antihumanistisch zu beargwöhnen. Die Möglichkeit einer humanistischen Praxis, auf die wir noch zu sprechen kommen werden, ist nicht gebunden daran, daß ihr eine anthropologische Theorie zur Grundlage dient. Erst unsere Postmoderne²⁴ konnte denn auch den theoretischen Mut aufbringen, die inzwischen faktisch eingetretene Dezentrierung des Menschen anzuerkennen, ohne zugleich in den Verdacht der praktischen Inhumanität zu geraten. Im Gegenteil sind es ja die fundamentalistischen Menschenbilder, die dazu anleiten, ideologisch-imperialistisch

²¹ M. Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik. 7. Aufl. Frankfurt a. M. 2010, p. 209.

²² M. Heidegger: Sein und Zeit. 8. Aufl. Tübingen 1957, § 26 (p. 117-125), ders.: Kant und das Problem der Metaphysik, § 37 (p. 208-214), J.-L. Nancy: Singulär plural sein. Berlin 2004.

²³ Wie sich das anthropologische Interesse einem polizeylichen Zugriff auf die „Leute“ verdankt, zeigt W. Seitter: Menschenfassungen. Studien zur Erkenntnispolitikwissenschaft. München 1985, p. 116-133. Daß schon Husserls Psychologismus-Kritik auch eine Kritik der Anthropologie impliziert, dazu W. Welsch: The Human – Over and Over Again.- In: Weakening Philosophy. Essays in Honour of Gianni Vattimo, hrsg. v. S. Zabala. Montreal & Kingston, London, Ithaca 2007, p. 87-109, bes. p. 94ff. Da hilft auch keine Anthropologie gemäß einer Logik des „Ohne“, die den Menschen genau dadurch zu bestimmen versucht, was ihm fehlt: M. Crowley: L'homme sans. Politiques de la finitude. Lamecy 2008, bes. p. 39-49.

²⁴ Es ist wahr, es gibt diejenigen, die ignorieren (möchten), daß es einen epochalen Wandel gibt. Sie tun gut daran; denn wenn es wirklich ein epochaler Wandel ist, dann kann er von denen, die er betrifft, nicht bemerkt werden; dazu wäre der Abstand des Philosophen vom Getriebe nötig, d.h. eine souveräne Perspektive. Ludwig XVI. konnte die Französische Revolution nicht erkennen, wie M. Blanchot notierte: L'Entretien infini. Paris 1969, p. 394, er hielt sie bekanntermaßen einfach für einen Aufstand.– Vielleicht aber ist andererseits gerade das die größte Gefahr, daß wir uns weiter im Diskurs der Politik bewegen und daher die Zeichen der Zeit nicht erkennen können, so daß dieses politische Handeln in seiner Verzweiflung gefährliche Dinge meint unternehmen zu müssen, z.B. da, wo der freie, globalisierte Markt nicht das erbringt, was die Politik von ihm erwartet hatte, kriegerisch nachzuhelfen, so die Kriege der USA im Nahen Osten zur Sicherung der Versorgung der USA mit Erdöl; s. dazu J. Derrida: Schurken, p. 146, der William Cohen mit der Maxime zitiert, daß die USA jeden Staat zum Schurkenstaat erklären und gegen ihn vorgehen werden, der die Märkte oder die Versorgung mit Ressourcen der USA gefährdet.

gewisse Andere als nicht im vollen Sinne Menschen anzusehen und zu markieren. Für eine medialitätsorientierte Sozialphilosophie ist praktische Humanität nicht ausgeschlossen, und die Praxis eines solchen Denkens ist nicht unmoralisch. Eine postanthropologische Sozialphilosophie geht nicht mehr von *dem* Menschen und einem Wissen über *den* Menschen als Bedingung jeglicher Sozialphilosophie aus.²⁵

Die Philosophie des Sozialen kann also methodisch nicht von einer Fundierung durch Anthropologie ausgehen; denn die Fiktion der Natur *des* Menschen reicht nicht den Vermittlungszusammenhang des Sozialen aufzuklären. Das Leben, sei es nun das individuelle Seelenleben oder sei es auch das soziale Leben, ist je schon ein vermitteltes und gibt uns nicht eine solche Unmittelbarkeit ab, daß sie zum Ausgangspunkt gewählt werden könnte. Das ist der Grund, warum wir im folgenden nicht von einer vermeintlichen Unmittelbarkeit irgendeiner Art ausgehen werden, sondern von der Vermitteltheit selbst, dem Medium, dem Zwischen, konkret vom kommunikativen Text, der uns trennt und verbindet, m.a.W. in dem wir in Berührung stehen.²⁶ Anders gesprochen: wenn es also die Menschen (im Plural) gibt, und daran kann ja kein Zweifel sein, ist das allein noch kein hinreichender Grund, *den* Menschen als Ausgangspunkt einer Theoriebildung über das Soziale zu wählen.

Der zweite problematische Anknüpfungspunkt eines Verständnisses des Politischen ist, wie gesagt, ein handlungstheoretisches Verständnis, das die Struktur von Produktion zum Leitbild der Vorstellungen von politischer Praxis erwähnt hat. Am deutlichsten und deswegen hier exemplarisch ausgewählt, tritt ein solches Bild in der politischen Philosophie von Louis Althusser zutage. Er, er nicht alleine, gewiß, hat gesagt, „daß es zum Wesen des wissenschaftlichen Diskurses gehört, *geschrieben* zu werden...“²⁷ Ein solches *Schreiben* von Text nennt Althusser nun „Praxis“.²⁸ Und diese „Praxis“ ist bei ihm ganz eindeutig modelliert als „Produktion“, d.h. im Sinne der aristotelischen Begrifflichkeit als Poiesis.²⁹ Aber auch

²⁵ Über die Konzeption eines Menschlichseins, einer praktischen Humanität also, ohne ein (Wissen vom) Wesen des Menschen bei Bataille, s. M. Crowley: *L'homme sans*, p. 39-55.

²⁶ Es könnte natürlich sein, daß es ist, wie Sybille Krämer vermutet: „Die Mittelbarkeit des Mediums ist angewiesen auf die Illusion einer Unmittelbarkeit“ – aber eben eine Illusion und eignet sich daher nicht als Ausgangsbasis. S. Krämer: *Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität*. Frankfurt a. M. 2008, p. 30.

²⁷ L. Althusser/E. Balibar: *Das Kapital lesen*. Reinbek 1972, p. 93.

²⁸ Genau die gegenteilige Position vertritt die Philosophie von Maurice Blanchot: *Schreiben als Nicht-Praxis*. M. Blanchot: *L'écriture du désastre*. Paris 1980, p. 46f.

²⁹ Cf. auch A. Hetzel: *Zwischen Poiesis und Praxis* Würzburg 2001.

die dem Schreiben korrespondierende „Praxis“ des Lesens hat bei Althusser so ihre Seltsamkeiten. So sagt er in seinem Lenin-Buch: „Lenin brauchte Hegel nicht zu lesen, um ihn zu verstehen; er hatte ihn schon verstanden, nachdem er gründlich Marx gelesen und verstanden hatte.“³⁰ Solch eine provozierende und absurd erscheinende Aussage macht allerdings unter einer Bedingung Sinn, nämlich wenn in der Tat Texte als Produkte einer produzierenden Tätigkeit aufgefaßt werden. Der Gebrauchswert eines Produkts ist unberührt davon, ob man die Rohmaterialien und die Bedingungen der investierten Arbeit kennt oder nicht: selbst wenn man keine Ahnung hat, wie der Nährwert beim Backen ins Brot hineinkam, ernährt es doch. Dieses theoretische Handicap Althussters der Reduktion des Textes auf Schriftlichkeit und des Schreibens auf Praxis im Modell materieller Produktion wird auch von anderen marxistischen Sprachphilosophen geteilt, die ebenfalls den kommunikativen sozialen Prozeß (den „kommunikativen Text“) in Begriffen materieller Produktion darzustellen versuchen. Für den marxistischen Wittgensteinianer Ferruccio Rossi-Landi³¹ beispielsweise gibt es eine gute, eine nicht-entfremdete Sprachpraxis, die er in einer Homologie zu nicht-entfremdeter Arbeit deutet, und eine schlechte, durch die Sprache (er meint: das Sprechen) marktförmig als bloßes Austauschen von Wörtern erscheint, ohne Aussicht und Chance, kreativ mit der Sprache umzugehen.³² Ähnlich auch der humanistisch-surrealistische Marxist Henri Lefebvre³³, der nun das entfremdete Sprechen „Diskurs“ nennt. Ein nicht-entfremdetes Sprechen wäre für ihn die Befreiung vom Diskurs.

2.1 IST ETWA DER TEXT EIN SUBJEKT?

Wäre der Text der Kommunikation ein Produkt, dann wäre es sinnvoll, nach demjenigen Subjekt Ausschau zu halten, das der Produzent dieses Produktes war. Man kann die in der Spätmoderne grassierenden Philosophien der Anerkennung als den Versuch werten, den Subjekten zu versichern, sie seien welche; allerdings geschieht diese Versicherung durch eine Instanz, deren Subjektstatus ebenso ungesichert ist: also zwei Nichtschwimmer, die sich

³⁰ L. Althusser: Lenin und die Philosophie. Reinbek 1974, p. 72f.

³¹ F. Rossi-Landi: Sprache als Arbeit und als Markt. München 1972; ders.: Dialektik und Entfremdung in der Sprache. Frankfurt a. M. 1973.

³² Da war der große marxistische Sprachphilosoph J. Stalin schon realistischer, er erklärte die Sprache schlicht zum klassenneutralen bloßen Produktionsmittel. J. Stalin: Marxismus und die Fragen der Sprachwissenschaft. München 1968. Auf die Frage, ob es richtig sei, daß die Sprache ein Überbauphänomen der jeweiligen Basis sei, erklärte er klipp und klar: „Nein, das ist nicht richtig.“ (p. 23).

³³ H. Lefebvre: Sprache und Gesellschaft. Düsseldorf 1973.

gegenseitig vor dem Ertrinken retten wollen. Daß das zu einer ungeheuren Aufblähung der Subjektposition führen muß, ist evident. In diesem Sinne kritisiert etwa Franck Fischbach jenen Ultra-Subjektivismus,³⁴ der larmoyant und selbstbespiegelnd den Mangel an Anerkennung bejammert. Nicht die Negation des Subjekts, seine Entfremdung, sei das Problem, sagt Fischbach, sondern seine Hypostase. Die allseits medial herumgereichte Anerkennung führt zu einer Hypertrophie des Subjekts. Nach Fischbach sind Produktion und Konsumtion die Mechanismen der Anerkennungsgenerierung, die deswegen unendlich gesteigert werden müssen in einer Grenzenlosigkeit des Wachstums für immer mehr Aktion und immer mehr Genuß. Auf diese Diagnose Fischbachs kann aber nicht eine neue, den Subjekten anempfohlene Bescheidenheit und Zurückhaltung die Antwort sein, weil die Profiteure der Bescheidenheit der anderen das Modell nicht außer Kraft setzen, sondern nur ausnutzen; die Antwort kann nur eine Dezentrierung des Subjekts sein.

Die Subjekt-Objekt-Spaltung, jenes unheilvolle Erbe des Cartesianismus, das nicht erst von Cassirer und Plessner überwunden wurde, sondern auch von allen Spielarten einer Immanenzphilosophie von Spinoza bis Deleuze und Nancy, sondern das auch der Spinoza-Kenner Althusser hätte kritisch sehen können, wenn er nicht gemeint hätte, man könne sich wie Lenin die Hegel-Lektüre durch eine Marx-Lektüre ersparen. Die Kritik dieser S/O-Spaltung hat freilich auch eine Kehrseite, durch die nicht der Text als Produkt und der „Autor“ als Produzent auftreten darf, sondern durch die der Text selbst als vermeintlich aktives Subjekt und die vormaligen, als autonom fingierten Subjekte nun als Unterworfenen Objekt-Status erhalten.³⁵ Aber mit der Ernennung des Textes zum Subjekt ist das Problem nicht beseitigt, sondern nur verschoben, wie man an Judith Butlers Anstrengungen ablesen kann, das Unterworfene gleichwohl zum Handlungssubjekt des Widerstands zu ernennen.³⁶ Einen Ausweg, aber mehr auch nicht, zeigt Derridas These an, daß das Subjekt, aber natürlich auch das Objekt, von Anfang an ein in sich Gespaltenes ist. Damit würde die S/O-Spaltung zu

³⁴ F. Fischbach: *La privation de monde. Temps, espace et capital*. Paris 2011, p. 32-38.

³⁵ Im Ökonomischen entspräche dem eine Theorie, die nicht mehr wie die Neoklassik Subjekte mit Bedürfnissen und (geordneten) Präferenzstrukturen zum Ausgangspunkt wählte, für die dann der Tausch ein Mittel wäre, dieser Subjektstruktur maximal zu entsprechen, sondern eine Theorie, die den Tausch als das Grundphänomen wählte und Subjekte als diejenigen Positionen markierte, die als Tauschpartner anerkannt werden. Wer nicht tauscht, kommt in dem Spiel nicht vor, Positionen im Spiel können nur von Tauschenden eingenommen werden – Präferenzstruktur hin oder her. Und wer nicht mehr an dem Spiel teilnehmen kann, weil er nichts zu bieten hat, der fliegt hinaus, seine Präferenzen mögen diese oder jene sein.

³⁶ J. Butler: *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*. Frankfurt a. M. 2001.

etwas Zweitrangigem. Der entscheidende Schritt bestünde nun darin, die Qualität des Spalts, le pli, Grund der Komplikation und der Explikation zugleich, zu analysieren.³⁷ Die Spalte ist jenes Zwischen, in dem Berührung und Abstand,³⁸ Nähe und Distanz zugleich statthaben und in dem die Dezentrierung des Subjekts begleitet ist von einer Dezentrierung des Objekts. Sowohl die Objektivierung des Anderen, als auch seine Anerkennung als anderes Subjekt, als auch die dialogistische Verschmelzungs-Sehnsucht frönen dem Einheitsdenken, das sich praktisch als Einvernahme äußert. Es gilt aber, den Abstand, und sei er ein Abgrund, zu akzeptieren als das Medium, das uns zugleich verbindet.

2.2 ANSCHLUß AN NANCY

Im möglichen Sinn einer solchen Entwicklung einer medialitätstheoretischen Sozialphilosophie wäre anzuknüpfen z.B. an die Philosophie von J.-L. Nancy, der an einer Stelle seines Werks „Le Sens du monde“, zwar dort gemünzt auf die Psychoanalyse, aber gewiß verallgemeinerbar, sagt: Noch bevor es das Gesetz gibt, gibt es das Netz der Welt.³⁹ Die Welt, das heißt eben nicht der Andere – ich ergänze: in Anerkennungsverhältnissen, sei es der Liebe, sei es des Kampfs, sei es schließlich auch der „verkennenden Anerkennung“⁴⁰ – und dazu noch die Welt; das ist auch nicht das Gesetz, das über uns waltet. Die Welt erst setzt das Gesetz und alteriert die Alterität, und diese netzförmige Vorgängigkeit bezeichnet Nancy mit dem Begriff „Le Sens du monde“.

Nancy geht aus von Heideggers Analyse des Mitdaseins in „Sein und Zeit“. Eigentlich hätten diese Gedanken Heideggers, so folgert Nancy, die ganze Konzeption der Ontologie in dem Sinne umstürzen müssen, daß sie zu einer Sozio-Ontologie hätte werden müssen. Den Versuch dazu unternimmt nun Nancy. Eine solche Sozio-Ontologie überwindet sowohl die Aporien der Intersubjektivitätsproblematik⁴¹ als auch den Individualismus, bzw. Atomismus der Vertragstheorien.⁴²

³⁷ Zu pli, Spalt, Spalte, Spaltung, zu Implikation, Komplikation und Explikation s. G. Deleuze: Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie. München 1993, p. 156ff.; ders.: Le pli. Paris 1988; K. Röttgers: Derridas Doppelgänger.- In: Zeitschrift für Kulturphilosophie 6 (2012), p. 137-159.

³⁸ Cf. A. Kapust: Berührung ohne Berührung. München 1999.

³⁹ J.-L. Nancy: Le Sens du monde. Paris 1993, p. 80.

⁴⁰ Zu diesem Begriff s. Th. Bedorf: Verkennende Anerkennung. Berlin 2010.

⁴¹ J.-L. Nancy: Singulär plural sein, p. 76; zu Nancy s. auch die luzide Analyse von Marie-Eve Morin: Jenseits der brüderlichen Gemeinschaft; zur Problematik der Intersubjektivität s. auch Niklas Luhmann, für den

Das Zwischen, durch das das Mitdasein strukturiert ist, läßt sich konfiguriert denken auf verschiedene Weise. Die klassisch-moderne europäische Philosophie, darin anknüpfend an die altgriechische Obsession von Arché und Telos, glaubte, daß jeder Zwischenraum von der Arché, die Ursprung und Herrschaft zugleich ist, ursprungsfundierte Herrschaft, in einem Einheitspunkt konvergieren müsse; denn ein Zwischenraum ohne solche Absicherung ist ein Abgrund, ist das gähnende Chaos, die Ordnung der Hierarchie dagegen Antizipation, bzw. Stellvertretung des Heils; denn Ordnung konnte man sich nur als hierarchische Herrschaft denken.⁴³ In der klassischen politischen Theorie war Herrschaft so konzipiert, daß alle Herrschaft sich von den Herren auf die Beherrschten erstreckte. Selbst Rousseaus „volonté générale“, die die Identität von Herrschern und Beherrschten anphantasiert, ist nur in ihrer Negativformel von der „volonté des tous“ oder bloßer Mehrheitsherrschaft zu unterscheiden. Wenn ich im Sinne der „volonté de tous“ feststelle „alle sind gegen mich“, wie es Rousseau selbst in den ersten Sätzen der „Rêveries du Promeneur Solitaire“ herzerreißend dramatisiert vorstellt,⁴⁴ dann ist das eine empirisch überprüfbare und vermutlich zu falsifizierende Aussage. Erst wenn der generalisierte Aussagende sich in die Aussage selbst einschließt („wir alle sind gegen mich“), kann daraus so etwas wie die „volonté générale“ werden. Das heißt, wenn man sich auf Herrschaft in einem Herrschaftsverband einläßt, dann kann die Identität von Herrschern und Beherrschten nur als spezifischer Wahn gegeben sein. Abseits von solchem Einheits-Wahn kann man selbstverständlich Herrschaft begreifen als Markierung der Beherrschten durch die Herrschenden. Aber es ist niemand so ehrlich, das zu sagen, vielmehr pflegen wir in unseren Demokratien den Wahn der Einheit in Herrschaft. Und genau das nenne ich die Große Politik, die sich als Institution über das Politische erhebt. Bezogen auf

„Intersubjektivität ... streng genommen ein Unbegriff“ ist. N. Luhmann: *Gesellschaftsstruktur und Semantik II*. Frankfurt a. M. 1981, p. 238; ders.: *Die Tücke des Subjekts und die Frage nach dem Menschen*, p. 43: „Die Tücke des Subjekts – das ist seine Art, sich menschlich zu geben, sich als Mensch anbieten zu können.“ Für ihn ist, da schon der Subjektbegriff problematisch ist, der Begriff der Intersubjektivität nur eine Verlängerung der Peinlichkeiten.

⁴² Eine ausführlichere Ausarbeitung dieser Anknüpfung an Nancy habe ich vorgelegt in K. Röttgers: *Das Soziale als kommunikativer Text*. Bielefeld 2012, p. 25-31

⁴³ N. Luhmann: *Soziologie der Moral*.- In: *Theorietechnik und Moral*, hrsg. v. N. Luhmann u. St. H. Pfürntner. Frankfurt a. M. 1978, p. 8-116, hier bes. p. 33; M. Blanchot: *L'entretien infini*, p. 379ff.: „L'ordre et l'Ordre“; allgemein B. Waldenfels: *Ordnung im Zwielficht*. Frankfurt a. M. 1987.

⁴⁴ „Me voici donc seul sur la terre, n'ayant plus de frère, de prochain, d'ami, de société que moi-même.“ J.-J. Rousseau: *Les Rêveries du promeneur solitaire*, ed. Rodier. Paris 1960, p. 3.

diese allein hören wir dann so seltsame und jedem elaborierten Machtbegriff hohnsprechende Worte wie, daß eine Dame namens Merkel die mächtigste Frau der Welt sei.⁴⁵

Weil Nancy sich verabschiedet von allem Denken des Einen Ursprungs, von allem Archiedenken, mag man diesen Ansatz ein an-archisches Denken nennen, es nimmt die freie Dissemination (Ausstreuung) an, anders als etwa Plotin, der die Vielheit der Wirkungen aus einer Brechung eines einzigen Prinzip zu einer ableitet.⁴⁶ Die Welt, d.h. der Sinn der Welt beginnt immer wieder und nicht in einer einzigen Arché.⁴⁷ Die Logik eines Ursprungs und seiner *causae efficientes* ist aufgegeben,⁴⁸ ebenso jede Archäologie;⁴⁹ vielmehr folgt die Vielfalt der Ursprünge einer Logik des singular pluralen „Auftauchens“.⁵⁰

An-archisches Denken strukturiert den Raum des präpositionalen, d.h. relationalen Zwischen/Mit als ein Netz. In seinem Werk „Le Sens du Monde“⁵¹ spricht Nancy geradezu von dem Netz der Welt als einer Pluralität von Singularitäten. Es dürfte schon klargeworden sein, daß auch die Sozio-Ontologie Nancys eine Instanz einer Philosophie radikaler Immanenz ist. Für sie ist der Sinn der Welt nicht etwas, das zur Welt hinzukäme, sondern die

⁴⁵ Einen Überblick über zeitangemessene Macht-Theorien gibt: K. Röttgers: Macht.- In: Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe, hrsg. v. P. Kolmer u. A. G. Wildfeuer. Freiburg, München 2011, II, p. 1480-1493.

⁴⁶ J. Habermas: Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen.- In: ders.: Nachmetaphysisches Denken. Frankfurt a. M. 1992, p. 153-186.

⁴⁷ Das ist übrigens auch der Sinn von Heideggers „anderem Anfang“; der erste Anfang der Philosophie liegt im griechischen Denken; der andere Anfang vollzieht einen immer möglichen Bruch mit dem Herkommen und der Tradition, so durchgängig in seinem „Ereignis-Denken“, z.B. M. Heidegger: Grundfragen der Philosophie. Frankfurt a. M. 1984, p. 41f. (= Gesamtausg. II, Bd. XLI).

⁴⁸ Zu einer Immanenzphilosophie, die nicht die *causa efficiens*, sondern die *causa sui* zum Modell wählt, s. im Anschluß und in Interpretation von Spinoza G. Deleuze: Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie.

⁴⁹ Maurice de Gandillac, der Lehrer von Deleuze, was eine Immanenzphilosophie betrifft, hat eine französische Ausgabe von Novalis' „Allgemeinem Brouillon“ vorgelegt: Novalis: L'encyclopédie, trad. Maurice de Gandillac. Paris 1966; und auch Novalis war ein Skeptiker (gegen Fichte!) eines Denkens vom Ursprung her, s.: „(Wozu überhaupt ein *Anfang*? Dieser unphilosophische – oder halbphilosophische Zweck führt zu allen Irrthümern.) Theorie der *Berührung* – des *Übergangs* – Geheimniß der Transsubstantiation.“ Novalis: Schriften III. Darmstadt 1968, p. 383.

⁵⁰ Zum Begriff des „Auftauchens“ s. die Geschichtentheorie Wilhelm Schapps, die für diese Art der Bindung von Ereignissen an das Medium den Begriff des „Auftauchens“ verwendet wie ein Schiff am Horizont oder wie ein Hai mitten unter uns. W. Schapp: In Geschichten verstrickt. 2. Aufl. Wiesbaden 1976, z. B. p. 36f., 72 ff.

⁵¹ J.-L. Nancy: Le Sens du monde, p. 80.

Welt, das ist das Netz, in dem der Sinn zirkuliert und das das Gesetz der Herrschaft, das Eine Prinzip, das die Welt erschuf und mit Sinn ausstattete und die Arché als vorgängigen Gründungsakt ersetzt. In diese Netzstruktur sind auch Individualität und Alterität eingelassen. Das Netz der Welt alteriert erst die Alterität und singularisiert die Pluralität zu Individualitäten. Vielheit ist weltimmanent, bevor noch eine Arché hätte begründet werden können. Das Konzept der Sinn-Zirkulation ersetzt substantielle Einheiten durch Netz-Verknüpfungen.

Der alternative An-Archismus versucht also, den Gesichtspunkt des Sozialen zu stärken gegenüber der Großen Politik, auch einer rechtsstaatlichen Politik, erst recht einer globalisiert ausgreifenden Politik. Wenn Derrida von der „kommenden Demokratie“ spricht,⁵² dann scheint auch genau das in seinem Sinne eine Dekonstruktion des Begriffs der Politik zu beinhalten und damit das genaue Gegenteil eines Republikanismus der Bürgerrechte zu sein. Und wenn man jetzt noch von Menschenwürde spricht – und warum sollte man das nicht? –, dann ist sie der Sphäre der Politik entzogen und geht ein in die Sphäre der Flexionen des Politischen, die sich als eine Manifestation sozialer Prozesse darstellt. Sie untergräbt damit die Rechts- und damit (nach Benjamin⁵³) Gewaltförmigkeit der Politik und ihrer Rhetorik.⁵⁴ Menschenwürde⁵⁵ wäre dann nicht das Maß der Menschenrechte,⁵⁶ sondern ihre Subversion.⁵⁷

Eine Philosophie, die die Mitte und d.h. die Vermittlung meiden möchte, die also eine Philosophie der Unmittelbarkeit sein möchte, muß scheitern. Ein Beispiel einer solchen

⁵² Cf. dazu J. Derrida: Politik der Freundschaft. Frankfurt a. M. 2000, p. 146-149, seine „démocratie à venir“ kommt nicht morgen (Advents-Demokratie), sondern bleibt auf immer aus, und ist doch in der Art des Benjaminschen Messianismus in jedem jetzigen Moment möglich.

⁵³ W. Benjamin: Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze. Frankfurt a. M. 1965, s.o.

⁵⁴ K. Röttgers: Rhetorik der Gewalt.- In: Medien – Ethik – Gewalt, hrsg. v. P. Grimm u. H. Badura. Stuttgart 2011, p. 175-184; ich gehe hier nicht weiter ein auf die weinerlichen Lamentos, die sich in der Philosophie inzwischen breit machen, daß auch Worte verletzen können. Das ist so, und das ist bedauerlich, aber daraus ergibt sich kein besonderes philosophisches Problem. Anders: St. Herrmann: Symbolische Verletzbarkeit. Bielefeld 2013.

⁵⁵ Würde ist ein so sehr modisch-inflationär aufgeblasener Begriff, daß es inzwischen sogar ein „Wörterbuch der Würde“ gibt, hrsg. v. R. Gröschner, A. Kapust, O. W. Lembcke. München 2013.

⁵⁶ V. Schürmann: Würde als Maß der Menschenrechte.- In: Dt. Zs. f. Philosophie 59 (2011), p. 33-52.

⁵⁷ Würde kommt dem Einzelnen als Einzelnen in seiner Singularität zu, (Menschen-)Rechte aber kommen ihm insofern zu, als er als eine Instanz des Allgemeinen verstanden werden kann.

wegen ihres Unmittelbarkeitsanspruchs radikal gescheiterten Philosophie ist die Philosophie Rousseaus, was im folgenden Exkurs gezeigt werden soll.

2.3 DER „ECHTE“ ROUSSEAU (EXKURS)

Das Wörtchen „echt“ kann man nicht ohne Beschädigung seiner Semantik in Anführungszeichen setzen. Ich tat es, um auf eine Beschädigung der Authentizitätssemantik, bzw. deren Paradoxien in den Schriften von Rousseau aufmerksam zu machen.

Wer vom „echten“ Rousseau in Anführungszeichen redet, der hat nicht nur eine Distanzierung in sein Reden eingebaut, sondern er insinuiert auch, daß das Leben einer Person mit Authentizitätsemphase auch nicht anders in Erscheinung treten kann denn als ein Leben in Anführungszeichen, nämlich als ein einst gelebtes und nun beschriebenes Leben, nicht ein sich lebendes Leben. Wie Sie vielleicht erwarten werden, werde ich mit einer kurzen Passage über die „Confessions“ beginnen, was aber nicht sonderlich interessant sein wird, weil unter der generellen Vermutung, daß „Bekenntnisse“ eine Untergattung der Gattung „Lügenmärchen“ sind, es auf eine schale Trivialität hinauslief, auch den „Confessions“ Rousseaus nachweisen zu wollen, daß sie uns nicht den „echten“ Rousseau liefern. Darum, um eine Demaskierung des Kritikers der Maskierungen, wird es also nicht gehen können. „Das Herz von Jean-Jacques ist es nicht zufrieden, sich wegen nichts zu erregen, also erfindet es umständehalber Vorwände, fordert eine romanhafte Inszenierung. Das Gefühl muß sich mit einer Geschichte versehen, die es rechtfertigt“, sagt Starobinski,⁵⁸ und wir fügen hier hinzu, daß es sich darum handelt, wie Gefühle in Rousseauschen Texten erscheinen können, nicht darum, was ein damaliger Mensch gefühlt hat. Es wird also in einer ebenfalls kurzen Zwischenbemerkung zu klären sein, was Authentizität in Textimmanenz heißen kann. Und das soll dann in drei Beispielen an der Frage diskutiert werden, wie sich das Authentizitätspostulat in Texten auswirkt; dazu werden also gerade nicht vorrangig sogenannte autobiographische Texte heranzuziehen sein. Das Leben eines Herrn Rousseau kann dabei keine Rolle spielen, und insbesondere auch nicht die Frage, ob dieser am Ende seines Lebens „verrückt“ geworden sei, wie schon Zeitgenossen sagten. Aufgabe eines Psychiaters mag es sein, Texte als Ausdruck einer kranken Seele zu lesen, und auch die Texte Rousseaus fordern ja beharrlich dazu auf, sie als Ausdruck einer Seele zu lesen. Aber eine philosophische Lektüre ist etwas anderes, sie bezieht sich auf die im Text entfaltenen

⁵⁸ J. Starobinski: Das Leben der Augen. Frankfurt a. M., Berlin, Wien 1984, p. 95.

Argumente, und selbst die Authentifizierungsgeste ist nichts anderes als ein Zeichenkomplex im Text. Wenn man will, kann man, wie es Georg Simmel in seinen Kant-Vorlesungen getan hat, die Einheit des Textkorpus eine „Seele“ nennen, aber das ist etwas anderes als die Seele eines schreibenden Menschen, die und deren Macken einen Philosophen nicht zu interessieren brauchen. Es ist ja nicht so, daß ein „ich dachte“ all unser Reden und Schreiben müssig verursacht haben, sondern im kommunikativen Text ist diese Geste des „ich dachte“ eher eine Rechtfertigungsfigur im Fall eines aktuellen und artikulierten Miß- oder Nichtverstehens, d.h. das „ich denke“ kann nur im Präteritum im Text erscheinen und erzeugt dann die Fiktion einer Vorgängigkeit. Selbst im Dialog „Rousseau juge de Jean-Jacques“ ist nicht der eine im Textäußeren, der andere im Textinneren, sondern beide sind im Text. Es geht um die Besetzung eines fiktiven Raumes, und das geschieht immer nur im kommunikativen Text. Und das erzeugt das Paradox, daß das textuelle Selbst (der Autor) sich spalten muß in den, der redet, und den, den der Redende reden läßt. „Seele“ verstreut sich, was das Problem der Authentizität verschärft hervortreten läßt. Der „echte“ Rousseau begegnet seinen Idealen, die noch echter zu sein versprochen werden. Die Beweislast, die der Text damit auf sich nimmt, ist zu zeigen, daß das auf dasselbe hinausläuft. Das Selbst und sein anderes, d.h. sein Ideal müssen füreinander so transparent werden, daß ihre Differenz keine Rolle mehr spielen kann. Das kann dann aber nichts anderes heißen, als daß der Autor immer auf der Seite des Guten steht, und zwar gerade auch da, wo er eingesteht, nicht der Gute gewesen zu sein. Daher werde ich das Echtheitsproblem in drei theoretischen Schriften zu explizieren versuchen: dem Brief an d’Alembert, den *Rêveries* und dem *Contrat social*.

Gehen wir also zunächst aus von den „Bekanntnissen“, bzw. dem zu Eingang des achten Buches erwähnten Briefes an Malesherbes vom 12. 1. 1762. Dort heißt es, über das berühmte Erweckungserlebnis von 1749: „Auf einmal fühle ich, daß mein Geist von tausend Lichtern geblendet wird, ganze Massen lebhafter Gedanken stellen sich ihm mit einer Gewalt und in einer Unordnung dar, die mich in eine unaussprechliche Verwirrung versetzt; meinen Kopf ergreift ein Schwindel, welcher der Trunkenheit gleicht. Ein heftiges Herzklopfen beklemmt mich, hebt meine Brust empor; da ich gehend nicht mehr atmen kann, lasse ich mich am Fuß eines Baumes am Wege hinsinken und bringe eine halbe Stunde dort in einer Bewegung zu, daß ich beim Aufstehen den ganzen Vorderteil meiner Weste mit Tränen benetzt finde, ohne gefühlt zu haben, daß ich welche vergoß. Ach, mein Herr, wenn ich jemals den vierten Teil alles dessen, was ich unter diesem Baume gesehen und empfunden habe, hätte niederschreiben können, mit welcher Deutlichkeit hätte ich alle Widersprüche des gesellschaftlichen Systems gezeigt, mit welcher Kraft hätte ich alle Mißbräuche unserer

Einrichtungen dargestellt, mit welcher Einfachheit hätte ich gezeigt, daß der Mensch von Natur aus gut ist, und daß es lediglich von ihren Einrichtungen herrührt, wenn die Menschen böse werden. Alles, was ich von dieser Menge großer Wahrheiten behalten habe, die mich eine Viertelstunde unter diesem Baum erleuchteten, ist sehr schwach in meinen Hauptschriften verstreut erschienen ... So ward ich, als ich am wenigsten daran dachte, beinahe ohne es zu wollen, zum Schriftsteller.“⁵⁹ Wer ist nicht gerührt oder wenigstens berührt von dem tiefen Ausdruck tiefster Empfindungen eines Mitmenschen, der sich in diesen Text entäußert hat? Hier kommen doch wohl die echten Gefühle einer empfindsamen Seele zum Ausdruck und werden zum Quell, zum Ursprung eines Textes. Diese Echtheit im Text dieser prätendierten Echtheit des Ausdrucks eines Gefühls mitsamt dem unbemerkten Tränenfluß ist die Gestalt, wie echte Texte entstehen: Schreiben ist wie jener Tränenfluß, nicht nur ungewollt, sondern sogar unbemerkt. Von dieser Szene war noch Cassirer so beeindruckt, daß er schrieb: „Die innere Wahrhaftigkeit dieser Schilderung drängt sich unmittelbar auf – und ihr gegenüber verliert Diderots Bericht, daß er es gewesen sei, der im Gespräch Rousseau den Grundgedanken seiner Abhandlung über die Preisfrage der Akademie von Dijon eingegeben habe, jedes Gewicht. Es kann sich hier nur um ein Mißverständnis Diderots oder um eine Gedächtnistäuschung handeln.“⁶⁰ Stutzig sollte einen vielleicht schon machen, daß der Protagonist jener Textpassage, jener sich bekennende Rousseau, zwar den Tränenfluß nicht bemerkt, aber die genaue Dauer in halben oder Viertelstunden angeben kann. Noch viel später, nämlich in den „Dialogues Rousseau juge de Jean-Jacques“ authentifiziert Rousseau diese Urszene als die Erweckung des Schriftstellers Rousseau.

Diese von ihm so als echt authentifizierte Urszene ist der Urquell Rousseauscher Textualität. Rousseau datiert sie in den 13 Jahre später niedergeschriebenen „Confessions“ auf den Sommer 1749, anlässlich eines Besuchs bei Diderot im Gefängnis in Vincennes, wo er von Diderot auf den „Mercure de France“ und die dort ausgeschriebene Preisfrage der Akademie von Dijon aufmerksam gemacht worden sein soll, so der Bericht von Diderot. Tatsächlich erschien der „Mercure“ erst im Oktober. Und Rousseau bestreitet jeden Einfluß von Diderot.

⁵⁹ J.-J. Rousseau: Œuvres complètes. Paris 1959, I, 1135f.; Übers. nach R. Konersmann: Der Schleier des Timanthes. 2. Aufl. Berlin 2006, p. 197 u. 203.

⁶⁰ E. Cassirer: Das Problem Jean Jacques Rousseau.- In: E. Cassirer / J. Starobinski / R. Darnton: Drei Vorschläge, Rousseau zu lesen. Frankfurt a. M. 1989, p. 7-78, hier p. 16, Anm. 8. Diese Deutung Cassirers hängt damit zusammen, daß er die „Genesis des *Werkes*“ beziehen will auf den „Ausgangspunkt in Rousseaus Leben“, d.h. biographisch verfahren will in der Deutung eines Textes, p. 10. Auch für andere Schriften befindet Cassirer die „Wahrhaftigkeit der inneren Erfahrung“, sie „drängt sich auf“, p. 17.

Und im Sinne dieser Urszene als Urquelle der Textualität hat man Rousseau lange gelesen. Oder anders gesagt: der Text präpariert eine Leserposition, die dem Text als Gefühlsausdruck folgt. Und wenn man glaubt, der Mensch Rousseau sei qua Gefühlsausdruck irgendwie im Text anwesend, dann darf sich der Leser nicht entziehen, er muß versucht sein und versuchen, in dem Menschen, der dies liest, diese Empfindungen eines tief empfindenden Menschen in seinem eigenen Inneren empathisch zu reproduzieren, auch wenn der Bericht ca. 13 Jahre nach dem angeblichen Ereignis verfaßt wurde. So viel einbekannte Echtheit muß wenigstens für kurze Zeit die Verlogenheit einer oberflächlichen, an Effekten orientierten sozialen Welt vergessen können und inspiriert werden von den Träumen einer authentischen Welt. Nur leider ist es gar nicht so. Wie zuletzt noch Ralf Konersmann ausgeführt hat,⁶¹ ist die Szene bis in die Einzelheiten eine Kopie einer entsprechenden Szene in den „Confessiones“ von Augustin.⁶²

Der Echtheit der Augustinschen Erweckungs-Urszene sollten wir mißtrauen, sagt die Augustin-Forschung; sollten wir etwa der Rousseauschen Kopie nicht mißtrauen? Diese desillusionierende Feststellung einer Kopie legt wenigstens zwei mögliche Interpretationen nahe. Die erste läuft darauf hinaus, daß Rousseau in Ermangelung des „echten“ Gefühls schlicht abschreiben mußte, was ein anderer beschrieben hatte, ohne daß man diesem freilich zwangsläufig den Ursprung echter Gefühle zuschreiben müßte, aber der Mensch Augustin, den auch der Mensch Rousseau nicht kannte, interessiert hier ebenso wenig, sondern nur das Verhältnis zweier Texte. Diese Interpretation begibt sich also in eine sich fortschreibende Text-Welt von Gefühls-Fiktionen. Moralisiere könnten an dieser Stelle versucht sein, Rousseau die Maske der Authentizität vom Gesicht zu reißen, um den nicht nur Noten-Kopisten zu entlarven. Abgesehen von der generellen Unglaubwürdigkeit der Maske des Demaskierers, ist Rousseau durch ein Moralisieren nicht zu entlarven, hat er doch diesen Gestus moralisierender Selbstentlarvung in seine „Bekanntnisse“ immer schon eingebaut. Moralisierende Demaskierer laufen bei ihm offene Türen ein.

Die zweite Interpretation ist gnädiger, sie unterstellt, daß ein gewisser Rousseau die angelesenen Gefühle in der von ihm so beschriebenen Szene wirklich gehabt habe, also in sich reproduziert hat, was er zuvor gelesen hatte. Ist also Rousseau, der Mensch, ein Text-Plagiator oder ein Gefühls-Plagiator?

⁶¹ Siehe A. Hartle: *The Modern Self in Rousseau's Confessions*. Notre Dame/Ind. 1983.

⁶² R. Konersmann: *Der Schleier des Timanthes*, p. 201.

Aber diese beiden Interpretationsalternativen sind nicht exklusiv. Nicht exklusiv sind sie genau dann, wenn man nicht von dem Menschen Rousseau ausgeht mit seinen selbst exhibitionistisch zur Schau gestellten Fehlern, der entweder abgeschrieben hat oder Gefühle, die er nicht hatte, nach literarischen Vorbildern kopiert hat, sondern wenn man von dem Text ausgeht, von der Einheit eines Werks, das wir mit dem Namen Rousseau belegen. Dann ist nicht die Frage, ob er abgeschrieben hat oder abgefühlt, sondern was genau dieser Text sagt. In diesem Sinne hat Martin Rang darauf hingewiesen, daß Rousseau den „Emile“ nicht deswegen schrieb, weil er so kinderlieb war, auch wenn er später in der 9. *Rêveries* zwar zugesteht, die eigenen Kinder ausgesetzt zu haben, aber dennoch der kinderliebste Mensch der Welt zu sein; vielmehr schrieb er den *Émile*, weil er Locke und Condillac gelesen und daraufhin also in intertextueller Relation sein Erziehungsprinzip aufgestellt hat. Und er hat nicht den „*Contrat social*“ geschrieben, weil er ein politisch engagierter und involvierter Mensch gewesen wäre, sondern der Text verdankt seine Entstehung der intertextuellen Beziehung zu Montesquieus „*Esprit des lois*“ und anderen Texten der Zeit. Seine sentimentalischen Texte sind nicht Ausfluß eines reinen Herzens eines Menschen namens Jean Jacques Rousseau, sondern sie sind wohl kalkulierte, auf Belesenheit beruhende geistige Konstrukte. Zwischen dem Menschen und dem geschriebenen oder zu schreibenden Text stehen immer die gelesenen Texte, nirgendwo spricht das reine, das echte Herz, wie es die Texte aber suggerieren.

Auch die „echtesten“ Texte Rousseaus, die seine Gefühle und Betroffenheiten anscheinend unmittelbar, authentisch ausdrücken, sind zum großen Teil bezogen auf seine eigenen anderen Texte und versuchen, sie zu rechtfertigen. Viel stärker als die Texte selbst deklarieren, sind sie nicht unvermittelter Ausdruck einer empfindsamen Seele, sondern Texte unter Texten und können genau auf dieser Ebene verstanden und auf ihren philosophischen Wert, z.B. auf den Wert eines Authentizitätsanspruchs, hin geprüft werden: Wären alle diese Texte nicht Reflexionsresultate, sondern reines Herzensdiktat, wären sie nicht von philosophischem Interesse, sondern allenfalls von einem psychopathologischen oder von einem geistesgeschichtlichen. Und deshalb sollen sie im folgenden in den Blick genommen als Texte unter Texten unter dem Aspekt der Einheit des Werks und dessen philosophischen Implikationen und nicht als Symptome für so etwas wie ein mißlungenes Leben. Oder wie Burgelin gesagt hat: „Il faut que la vérité de la pensée ne soit pas ruinée par l’auteur lui-même

... L'œuvre est plus solide que son Auteur."⁶³ Und als Leit-Problem dient dabei die allein philosophische Frage der Relevanz eines Echtheits-Postulats, das die Texte aufstellen und für sich selbst als erfüllt deklarieren.

Ich greife dazu drei Text-Beispiele heraus, ein frühes, nämlich den Brief an d'Alembert über das Theater, den ganz späten Text der „Rêveries“ und den, der am wenigsten im Verdacht der Echtheits-Emphase zu stehen scheint und der es mir am schwierigsten machen wird, nämlich den „Contrat social“.

2.3.1 Der Brief an d'Alembert

Der Brief an d'Alembert ist veranlaßt durch den Artikel „Genf“, den d'Alembert in der Encyclopédie placiert hatte. Er hatte darin der Stadt Genf empfohlen, ein Theater einzurichten. Der ganze Brief, der nun dem Umfang nach alles andere als ein Brief ist, spricht gegen diese Empfehlung. D'Alembert wußte sehr wohl, welche Vorbehalte die Genfer gegen ein Theater hatten: die Schauspieler würden unter der Jugend die Liebe zu Schmuck und Tand, zu Verschwendung und zur Zerstreung, ja zur Libertinage verbreiten. D'Alembert nennt diese die Schauspieler erniedrigenden Vorurteile barbarisch. Gerade wenn besonders auf die Sitten der Schauspieler geachtet würde, könnten sie vorbildhaft wirken. Ins Theater zu gehen sei eine ehrenhafte Beschäftigung, ebenso wie die Philosophie und die bürgerliche Freiheit.

Rousseau hält diese Empfehlung für so verführerisch gefährlich, wie er sagt, daß er sich – der ganze Brief redet fortwährend von einem Ich aus – aus einer durch wahre Moral abgesicherten Redeposition aus dazu verpflichtet fühlt, die Wahrheit über ein Theater in Genf zu sagen; denn es ist kein „vain babillage de Philosophie“ – kein leeres philosophisches Geplauder -, sondern „une vérité pratique important à tout un peuple“, so versichert das Vorwort. Geschrieben sei der Brief, so sagen die Confessions später, in der Kälte des Dezember 1757 ohne Schutz vor Kälte, Schnee und Eis, „sans autre feu que celui de mon cœur“; obwohl aus dem Feuer seines Herzens entsprungen, beteuert er: „J'ai dit froidement la vérité.“ Diese Kälte resultiere daraus, sagt die antirhetorische Rhetorik des Textes, weil sein Autor („ma plume“) die Fähigkeit zur Gefälligkeit verloren habe. Und obwohl der Brief rhetorisch ein Brief an eine einzige Person, nämlich d'Alembert, ist, läßt er zugleich keinen Zweifel, daß er an die Öffentlichkeit gerichtet ist. Gleichwohl leugnet er, daß er andere überzeugen wolle, sondern nur seine eigenen Gedanken erläutern. So betont er etwa: „Je dis naïvement mes sentiments, mes opinions, quelque bizarre, quelque paradoxes qu'elles

⁶³ P. Burgelin: L'Unité de œuvre de Rousseau.- In: Revue de Métaphysique et de Morale 1960, p. 199-209, hier p. 208f.

puissent être; je n'argumente ni ne prouve parce que je ne cherche à persuader personne et que je n'écris que pour moi.“⁶⁴ Jede Rücksicht auf einen Leser wäre ein Authentizitätsverlust, schreibt er, füge ich hinzu, für seine Leser. Die starke rhetorische Komponente der Rousseauschen Schriften zielt denn auch eher darauf, den Leser zu verstricken als ihn zu überzeugen. Heinrich Meier sagt sogar über die stark bekenntnishaft auftretenden *Rêveries*: „Die *Rêveries* haben mit allen anderen Büchern gemeinsam, daß der Weg zu ihrem Verständnis über das Verständnis ihrer Rhetorik führt.“⁶⁵

Wenn ein Mensch, vermutet Rousseau, sich für die Handlungen in erfundenen Geschichten begeistert oder über imaginäres Leid in Tränen ausbricht, dann wird er sich um so weniger für seine wirklichen Mitmenschen interessieren; was sollte er wohl daraus lernen, da er selbst doch gar keine Rolle zu spielen hat, denn er ist kein Schauspieler. Theatralität ist definiert durch die Nicht-Identität von Repräsentationsakt und repräsentiertem Akt; das echte Leben dagegen lebt diese Identität, so sagt Rousseaus Text, der doch nicht anders kann als genau diese Nicht-Identität zu performieren. Diese unvermeidliche binäre Struktur spiegelt die Spaltung von französischem Theater und dem (echten) Leben in Genf wieder. Das steigert sich noch, wenn er nicht nur die Genfer, sondern die Bergbauern des Neuenburger Jura zum Maßstab eines Lebens in Echtheit wählt, Leute deren Leben er nie in Unmittelbarkeit miterlebt hat. Das Theater ist die Welt des Scheins und der unechten, bloß gespielten Gefühle, das einfache Leben ist die Welt der Wahrheit und der Moral. Aber kann der Text diese Botschaft entfalten, ohne selbst Fiktionen zu entwickeln, die Fiktionen des einfachen und moralischen Lebens? Zwar erklärt der Text ganz zu Beginn „dire froidement la vérité“, aber er tut es nicht, denn nicht die Kälte der Wahrheit, sondern die Wärme der Moral sind sein Fluidum. In ihm verschmelzen Gefühlsausdruck und Vernunftargument, Tatsachenfeststellungen und mythische Traumgestaltungen, eine brillante Rhetorik mit einer expliziten Ablehnung des Rhetorischen zu einer eigenartigen Mischung. Er besiedelt seine Fiktionen mit erfundenen „echten“ Menschen, so wie er sie sich wünscht, weil es in der Wirklichkeit keine „echten“ Menschen mehr gibt; er besiedelte sie, wie er in dem Brief an Malesherbes bekennt, mit „êtres selon mon cœur“.⁶⁶ Er spielt mit diesen Kindern seiner Phantasie, „comme si ces êtres existaient réellement. Ils existent pour moi qui les ai créés.“⁶⁷

Schon im Vorwort des Briefes über das Theater benennt Rousseau den zentralen Grund seiner Ablehnung: das Theater ist ein Amusement, und jedes nicht zugleich nützliche Amusement ist ein Übel; denn das Leben ist zu kurz und daher die Zeit zu kostbar, als daß man es mit Amusements vergeuden sollte. Die Freude des Menschen entspringt aus seiner eigenen Natur, aus seiner Arbeit und aus seinen Beziehungen zu seinen Mitmenschen. Das Tätigsein macht

⁶⁴ Carte 23, J.-J. Rousseau: *Les Rêveries du promeneur solitaire*, ed. H. Roddier, p. LIX.

⁶⁵ H. Meier: „*Les rêveries du Promeneur solitaire*“. Rousseau über das philosophische Leben. München 2005, p. 12, ebenso ders.: *Über das Glück des philosophischen Lebens*. München 2011.

⁶⁶ J.-J. Rousseau: *Œuvres complètes* I, p. 1140.

⁶⁷ J.-J. Rousseau: *Les Rêveries du promeneur solitaire*, p. 114.

den Menschen aus, und der „echte“ Mensch findet Inaktivität unerträglich; nur wenn der Mensch mit sich selbst unzufrieden ist, dann vergißt er diese Freuden und verspürt das Bedürfnis nach einem für seine echte Natur unnatürlichen, fremdem Amusement.

Das Theater bietet ein Abbild menschlicher Leidenschaften, deren Original in den Herzen der Menschen beheimatet ist. Rousseau bestreitet, was d'Alembert unterstellt hatte, nämlich daß das Theater zur Tugendbildung und Versittlichung beitragen könne; es sei vielmehr so, daß die jeweiligen Neigungen des Zuschauers verstärkt würden, d.h. die Guten werden besser, aber die Bösen werden noch übler, summa summarum also kein Versittlichungseffekt. Entgegen der aristotelischen Katharsis-These fragt Rousseau rhetorisch: muß man wirklich, um maßvoll und weise zu werden, vorher „furieux et fou“ geworden sein? Seine Antwort ist entschieden und eindeutig: das einzige Mittel der Versittlichung der Menschen ist die Vernunft, nicht die Erweckung theatralischer Leidenschaften. Die Tugenden der Helden auf der Bühne nachahmen zu wollen, ist so lächerlich, wie wenn man im Alltagsleben in Versen spräche.

Wenn man ins Theater geht, ist man scheinbar in Gesellschaft, in Wirklichkeit ist dort jeder von den anderen Zuschauern isoliert und zur Inaktivität verdammt. Dort vergißt man seine Freunde, seine Nachbarn und richtet sich auf erdachte Figuren aus, um deren Schicksale zu beweinen. Im Theater sitzt eine kleine Schar von Menschen bei einer Aufführung im Dunklen, furchtsam und schweigsam; dieses Arrangement des Theaters befördert die Ungleichheit und den knechtischen Geist: oben agieren die Schauspieler in dubioser Weise unten sitzt das zur Inaktivität verurteilte Publikum – das ist eines freien Volkes unwürdig. An Stelle dieser Inszenierungen propagiert Rousseau nun die öffentlichen Feste. Wie laufen die ab? In der Mitte eines Platzes versammelt sich um eine mit Blumen umkränzte Säule das Volk, und schon hat man ein Fest. In einem solchen Fest gibt es keinen Unterschied zwischen Schauspielern und Zuschauern: alles ist echt: Spiel und Realität fallen in eine Einheit zusammen. Es herrscht reine Freude, echte Gefühle gemäß der Natur beherrschen diese Szene. Ein beständiges Glück ist ihr Merkmal statt der leeren Vergnügungen, die ein solches Leben nur zerstören könnten. In dieser notabene literarischen Fiktion eines Festes der Unmittelbarkeit unter Ausschluß jeglicher Repräsentation zeigt sich die zum Scheitern verurteilte Illusion einer Repräsentation der Freiheit von Repräsentation.⁶⁸

Aber die Schauspieler und das Theater allgemein würden nicht nur die Sitten Genfs gefährden, sondern direkt auch die Verfassung der Stadt, weil sie das Gleichgewicht der Stände und damit die politische Stabilität einer Republik wie Genf zerbrechen würden. Das Bild, das die modernen Schauspiele entwerfen, fördert die Ungleichheit und schwächen damit

⁶⁸ Cf. P.-M. Vernes: *La ville, la fête, la démocratie*. Paris 1978, p. 132. Vernes Buch, dessen zentrales Anliegen die Warnung vor den Illusionen der Gemeinschaft à la Rousseau ist, ist, obwohl vor 35 Jahren erschienen, angesichts der neuerdings grassierenden Gemeinschafts-Elogen aktueller denn je.

den Zusammenhalt einer Republik. Jede Innovation ist eine Bedrohung für die Republik; nur durch Gefahrendrohung erforderliche Innovationen sind daher zu dulden. Es gibt keine Gefahr, die Genf zwänge, ein Theater einzuführen.

Die für unser Thema entscheidende Passage des Briefs schließt sich an, als Rousseau die moralische Verdächtigung der Schauspieler, in der er auch Schauspielerinnen den Prostituierten gleichstellt, verläßt und nach dem Wesen der Schauspielertums fragt. Deren Kunst ist die Verstellung, einen anderen als den eigenen Charakter anzunehmen, etwas anderes zu scheinen, als man ist, z.B. kalten Blutes die Leidenschaft zu spielen. Und das ganze tut er für Geld; ein Schauspieler ist eine käufliche Person.⁶⁹ Sich so zu verkaufen, ist servil und erniedrigend. Also ist der Charakter eines Schauspielers eine Mischung aus Niedrigkeit, Falschheit, Lächerlichkeit und Unwürdigkeit.⁷⁰ Und ganz wichtig ist dann die Unterscheidung eines Redners und eines Predigers von einem Schauspieler. Der Redner produziert sich in seiner Rede, er reiht sich nicht in ein Schauspiel ein, er steht nur für sich selbst, er spielt nur seine eigene Rolle, spricht nur in seinem eigenen Namen, er sagt nur oder sollte nur sagen, was er denkt; der Mensch und die Person sind identisch. Dagegen zeigt ein Schauspieler auf der Bühne andere Gefühle als seine eigenen, er sagt nur, was man ihn sagen läßt, oft verkörpert er ein schimärisches Wesen, er läßt den Menschen in sich verschwinden.

Dann zeichnet er das Bild derjenigen Menschen, die in Echtheit leben. Es sind einfache und arbeitsame Menschen, die ihre Freiheit nicht mißbrauchen, weil zwischen den Menschen absolute Transparenz besteht. Die Gesellschaft der großen Städte, gemeint ist natürlich Paris, besteht aus Menschen, die intrigant sind, ohne wirkliche Beschäftigung, ohne Religion und ohne Prinzipien, sie sind begierig nach Zerstreung und Vergnügungen. Die einfachen Menschen sind sinnreiche und erfinderische Menschen. Ein Theater würde diese einfache, sittliche Liebe zur Arbeit gefährden und die Menschen dazu bringen, zu ersinnen, wie man ohne viel Anstrengung zu Geld kommen kann. Das Theater verwandelt diese einfache Sittlichkeit in eine metaphysische Chimäre, indem es einen Theater-Jargon an die Stelle einer Tugend-Praxis setzt. Sie macht dergestalt aus Hausmütterchen kleine Mätressen und aus den

⁶⁹ L. c., p. 163.

⁷⁰ Die Verdächtigung des Schauspielertums wird dann im 20. Jh. von einem anderen Totalitaristen wiederholt. Für ihn ist die Schauspielkunst diejenige, die „am wenigsten auf eigene Erfindung“ aufbaut und in der daher als einziger die Juden reüssieren als „Nachäffer“ und „jammervolle Komödianten“, denen „nichts Ursprüngliches“ [d.h. „Echtes“] eignet. A. Hitler: Mein Kampf. München 1936, p. 332.

jungen Mädchen Gestalten wie die Liebenden der Komödie. Die Natur hat es so gewollt, daß Männer mutig, Frauen zurückhaltend seien. Die Länder sind die tugendhaftesten, wo man wenig von den Frauen spricht, und die Frau ist die ehrenhafteste, über die man am wenigsten spricht. Die Unscheinbarkeit – in allen möglichen Bedeutungen des Wortes – zeichnet die Frauen aus. Frauen guter Sitten leben daher zurückgezogen im Heim, ihre Würde ist die Bescheidenheit: „...toute femme qui se montre se déshonore.“⁷¹ Die Frauen im Jura aber sind schüchtern und bescheiden, ein einziges Wort läßt sie erröten, vor Männern schlagen sie ihre Augen nieder und schweigen – ganz anders als in den Städten. Zitieren wir zum Abschluß noch den Höhepunkt der Hinsicht auf die Frau: „Si elle a un mari, que cherche-t-elle parmi les hommes?“ – Wenn sie verheiratet ist, was sucht sie dann unter Männern? Daß dieses Bild ein Traum von Rousseau ist, und nicht den Tatsachen, selbst nicht im Schweizer Jura, entsprach, wird wenig später deutlich, wenn er nämlich selbst davon spricht, daß man die Frauen dazu erziehen solle, so zu sein. Denn – und jetzt kommt er zu seinem eigentlichen Thema zurück – es gibt kein schöneres Schauspiel, als das einer Familienmutter, umgeben von den Kindern, die Hauswirtschaft regelnd, den Mann umsorgend und ihm ein glückliches Leben bietend. Hier sehen wir, was ein Schauspiel sein sollte: echt und ohne Prätention von etwas anderem als dem echten und einfachen Leben. Und so sei auch das Leben in der theaterfreien Stadt Genf: ein wunderbares Schauspiel allseitiger Geschäftigkeit und Bewegtheit ohne Scheinhaftigkeit. Das Schauspiel und das Leben fallen zusammen und sind authentischer Lebensvollzug, behauptet dieser Text über Echtheit.

Nun besteht aber kein Zweifel, daß das Bild dieser Echtheit ein erträumtes, ein Phantasiebild ist, also selbst quasi theatralischer Schein ist, auch wenn Rousseau immer wieder die Natur als die Gesetzgeberin dieser Verfassung beschwört. Der Text gegen das Theater ist durch und durch theatralisch, wie alle seine vorgetragene Antirhetorik von grandioser und bestechender Rhetorik getragen ist. So ist es klar, daß Authentizität des Textes auf diese Weise nicht herstellbar und darstellbar ist. Wenn die Echtheit öffentlicher Feste das propagierte Ziel des Textes ist, muß man diesen Text als performativ gescheitert ansehen.

2.3.2 Die „Rêveries“

Kommen wir also nun zu dem zweiten Beispiel, den „Rêveries du promeneur solitaire“. Ein wesentliches Element der Echtheit bei Rousseau, sowohl der Bauern im Jura als auch des

⁷¹ L. c., p. 168.

anphantasierten und ideell angestrebten Zustands ist so etwas wie Autarkie, Selbstgenügsamkeit. Nun gehört zu Texten, die das proklamieren, die Paradoxie, daß kein Text sich selbst genügt; jeder Text verweist auf etwas anderes als er selbst ist; seine Performanz ist ihm selbst unthematisch. Genau dieses Problem möchte Rousseau zum Verschwinden bringen, wenn er die Schrift als Herzensdiktat ausgibt. Damit aber der Leser sich überhaupt für einen solchen fingierten Erguß eines Menschen soll interessieren können, muß er sich immer auch, und er tut es unübersehbar exzessiv einer ausgefeilten Rhetorik bedienen. Dazu reicht der rhetorisch-gestische Verweis auf das Gespenst „Herz“ nicht aus. Textuelle Selbstgenügsamkeit wird dadurch angestrebt, daß impliziter Autor und impliziter Leser des Textes zur Deckung gebracht werden sollen; daher die mehrfach begegnende Beteuerung, etwas sei nur für ihn selbst geschrieben. Diese Deckung wird dann – auch nur näherungsweise – in den „Rêveries“ erreicht. „Me voici donc seul sur la terre, n’ayant plus de frère, de prochain, d’ami, de société que moi-même“⁷² lautet deren erster Satz. Diese Isolation soll vom Leser, wenn er denn versteht, wirklich versteht in einem emphatischen Sinne, nachvollzogen werden können; Isolation („seul sur la terre“) kann das aber nur sein, wenn Autor und Leser identisch geworden sind und beide keines anderen mehr bedürfen: der Autor keines Lesers mehr und der Leser keines Autors mehr: perfekte Selbstgenügsamkeit des Textes. Perfekte Selbstgenügsamkeit ist eigentlich eine Eigenschaft Gottes. Und in der Tat benennt Rousseau in den „Rêveries“ als Gottgleichheit die Eigenschaft des selbstgenügsam Glücklichen. Wörtlich heißt es dort: „De quoi jouit-on dans une pareille situation? De rien d’extérieur à soi, de rien sinon de soi-même et de sa propre existence, tant que cet état dure on se suffoit à soi-même comme Dieu.“⁷³

Heinrich Meier kommentiert die Rêveries: „Er wählt die Rhetorik einer unbedingten Aufrichtigkeit, die adressatenunabhängig auftritt, und einer unmittelbaren Transparenz, die absichtslos gegen andere erscheint. Der Grund-Satz der Rhetorik, deren sich Rousseau in den Rêveries bedient, lautet: Der Autor und sein Leser sind eins.“⁷⁴ Genau auf dieser rein

⁷² J.- J. Rousseau: Les Rêveries du promeneur solitaire, p. 3. Und in der 7. Rêverie ist die Rede vom „plus triste sort qu’ait subi jamais un mortel.“ (p. 104) Und die Formel des „seul sur la terre“ wird in der 8. Rêverie wiederholt, p. 110.

⁷³ L. c., p. 71.

⁷⁴ H. Meier: „Les Rêveries...“, p. 24. Man darf diesen Gestus nicht mit dem verwechseln, daß etwa Novalis gesagt hatte: „Der wahre Leser muß der erweiterte Autor seyn.“ (Novalis: Schriften II. Darmstadt 1965, p. 470) und auch nicht mit der Konvergenz von Lesen und Schreiben bei Derrida: Sowohl in der Selbstthematization als auch in der Thematization durch den Anderen verdoppelt sich der Text, und zwar unweigerlich. „... il y’a

textuellen Referenzebene kann und muß man die *Rêveries* lesen, will man sie philosophisch ernst nehmen, und nicht als Symptom eines psychopathologischen Syndroms eines vom Verfolgungswahn geplagten Menschen verstehen. Nimmt man sie aber philosophisch ernst, dann muß man zugleich feststellen, daß es sich um ein philosophisches Projekt handelt, das zum Scheitern verurteilt ist: absolute Transparenz des Textes durch Zusammenfalls von implizitem Autor und implizitem Leser.

Selbst die Beschreibung des vollkommensten Glücks des Menschen namens Jean-Jacques Rousseau, das dieser auf der Petersinsel im Bieler See genossen habe mit dem Kern eines *dolce farniente* und unausgepacktem Schreibzeug und unausgepackten Büchern, ist nur eine zu Herzen gehen sollende Rhetorik. Tatsache ist, daß wenigstens zwei seiner Schriften, u.a. seine Arbeit über die Verfassung von Korsika in den knapp zwei Monaten dort entstanden sind, und er 31 Briefe von dort geschrieben hat, angeblich nur die unaufschiebbaren, zu deren Beantwortung er sich das Schreibzeug ausleihen mußte. Mitnichten hat der Mensch Rousseau seine „traurigen Schreibereien“ und den „Bücherkram“ in seinem Zimmer ersetzt, wie er schreibt, durch „Blumen und Heu“. Was wie der Ausdruck des echten Glücks des echten Menschen Rousseau wirken soll, ist doch nur ein Texteffekt eines *Œuvres* mit dem Namen Rousseau.

Der Zusammenfall der Autors mit dem Leser im Text wird auch von Rousseau direkt angesprochen, nämlich wenn es in den *Dialogues* heißt, daß im anphantasierten Zauberreich die eingeweihten Seelen sich unmittelbar verständigen; der kommunikative Text möchte sich

plus d'une voix dans une voix ...“ J. Derrida: *Le parjure, peut-être* („brusques sautes de syntaxe“). Paris 2005, p. 20. Wenn er überhaupt Text ist, dann ist er verdoppelt im Zwischen. Es gibt nicht den einfachen Text. Zum Beispiel sind der Autor-im-Text und der Leser-im-Text immer schon da, und sie sind nicht einfach dem Text äußerlich wie Shannon-Weaversche Sender und Empfänger, sondern der Leser schreibt den Autor und umgekehrt. Cf. J. Derrida: *Signatur Ereignis Kontext.* - In: ders.: *Randgänge der Philosophie*. 2. Aufl. Wien 1999, p. 325-351, hier p. 334. Der Leser rückt somit in die Rolle des Doppelgängers auf, allerdings eines von Anfang in die Schrift eingeschriebenen Doppelgängers, da der Leser dem Text nicht äußerlich ist, sondern seine Position dem Text immanent ist. Die Dekonstruktion, von der Derrida selbst nicht anzugeben weiß, was sie sei, besteht nun hier darin, den Schreibenden als Lesenden und den Lesenden als Schreibenden zu konfigurieren. Viele der Texte Derridas haben diese Iterationsstruktur. Sie lesen, wie der Autor XY den Autor YZ liest und schreibt usw. Das macht den Doppelgänger Derridas aus: sein Schreiben ist ein Lesen, und er kann nicht lesen, ohne zu schreiben, oder anders gesagt ohne zu übersetzen. Denn jedes Lesen ist ein Lesen-als, das sich in das Schreiben einschreibt als ein Doppel des Textes. K. Röttgers: *Derridas Doppelgänger*.

aus sich heraus selbst erübrigen und abschaffen. Authentizität heißt dann Vermittlungslosigkeit, m.a.W. Atextualität. Gottgewordensein wäre dann also Verstummen. So nähert sich Rousseau der Mystik an; auch deren Problem ist ja, einen Text zu erzeugen, der aufzeigt, daß textuelle Vermittlung überwunden werden muß. Aber wenn man hier von Mystik sprechen dürfte, wäre es zuerst eine Mystik der Selbstanbetung. Anders als religiöse Mystik ist die Mystik der Selbstanbetung unaufhebbar paradox, weil sie die Figur der Reflexion nicht los wird, Anbetender und Angebeteter bleiben in Differenz ebenso wie der implizite Autor und der implizite Leser in jedem wirklichen Text gespalten bleiben, und so nichts anderes übrigbleibt als ein unerfüllbares Wünschen, dessen Inhalt die Selbstempfindlichkeit einer empfindsamen Seele wäre. Rousseaus Text aber beteuert, daß die Reflexion von Übel sei, gewissermaßen ein Unfall des Bewußtseins, der echte Rousseau sei der, dessen Text die unreflektierte Spontaneität darstelle oder die Selbstvergessenheit.⁷⁵ Der echte Rousseau bleibt eine Illusion, übrigbleibt der „echte“ Rousseau in Anführungszeichen. Echtheit in Anführungszeichen ist die Erzeugung des Doppelgängers. Der Doppelgänger Rousseaus im Text ist sein Echtheitspostulat. Als Erzeugung des Doppelgängers mag man gerade auch die Dialogues lesen.⁷⁶ Und in diesem Sinne wird auch der Plagiatsverdacht gegen das Erweckungserlebnis entkräftet; Texte sind immer intertextuell situiert, und die Herzensspontaneität ist immer eine Fiktion. Die ausgelobte Transparenz des Textes mit ihrer Autor/Leser-Konvergenz ist auch das Medium, durch das so manch ein Widerspruch der Selbstdarstellung zulässig erscheint. Er ist einerseits der Autor, der nicht gerne schreibt, andererseits der, der stolz erwähnt, wie viele tausend Seiten er in den letzten Jahren geschrieben habe, er ist einerseits derjenige, der sagt, daß er sich zum Denken zwingen müsse, weil es seiner Natur widerspricht, andererseits derjenige, der so tief nachgedacht habe, wie keiner seiner Zeitgenossen, einerseits, der unter der von seinen Feinden auferlegten Einsamkeit leidet, weil er ein solcher Menschenfreund ist, andererseits derjenige, der nur in dieser Einsamkeit das wahre, echte Glück gefunden hat. Dieses echte Glück kann von den Menschen und ihren Nachstellungen nicht getrübt werden, sie können den nicht elend

⁷⁵ „... je ne rêve jamais plus délicieusement que quand je m’oublie moi-même.“ Dann fühlt er sich allem Seienden verbunden, und alle Menschen werden seine Brüder und er schmiedet Projekte allseitigen und öffentlichen Glücks; denn er selbst kann nur dann wirklich glücklich sein, wenn alle Menschen es auch sind, jedenfalls alle von ihm erträumten.

⁷⁶ J.-J. Rousseau: Rousseau juge de Jean Jacques. Dialogues.- In: ders.: Œuvres complètes I, p. 657-992; s. auch mit bezug auf die „Confessions“ M. Schmitz-Emans: Überleben im Text?- In: Colloquia Germanica 26 (1993), p. 135-161, bes. p. 136.

machen, der „glücklich zu sein zu wollen weiß“.⁷⁷ Er ist einsam, oder wie die Menschen sagen: asozial und misanthropisch, aber ihm erscheint „la plus sauvage solitude“ erstrebenswerter als eine Gesellschaft der Bösen.⁷⁸ Demgemäß möchte er, wenn er könnte, sich aus dem Gedächtnis dieser Menschen tilgen, und er stellt sich vor, daß wenn er nicht mehr an sie denkt, sie auch ihn vergessen. Prima facie klingt das nach den kleinen Kindern, die sich dadurch unsichtbar machen möchten, daß sie die Augen verschließen. Tatsächlich aber ist es nur konsequent, wenn das Ziel diejenige authentische Echtheit ist, die nur als Konvergenz von Autor und Leser zu haben ist.

Der Autor fingiert den „echten“ Menschen, den zu zeigen, er zugleich prätendiert. Aber er weiß, daß alle anderen „echten“ Menschen „enfants de mes fantaisies“ sind.⁷⁹ Er weiß nicht oder leugnet, daß das auch für ihn selbst gilt, oder wie Max Frisch es ausgedrückt hat: „Man kann alles erzählen, nur nicht sein wirkliches Leben ... jedes Ich, das erzählt, ist eine Rolle ... Jede Geschichte, die sich erzählen läßt, ist eine Fiktion...“⁸⁰

Der Autor dieses Textes des echten Glücks der authentischen Menschen denkt sich nicht nur die Art Menschen aus, die diese Glücklichen wären, wie die Bauern des Schweizer Jura, sondern auch die Art des Glücks, die sie beglückt. Er schmiedet „projets de félicité terrestre“.⁸¹ Aber das ist das Problem, das uns auf die „volonté générale“ vorausweist, glücklich kann er nur sein, wenn restlos alle Menschen glücklich sind, diese können aber offensichtlich nur glücklich sein, wenn er selbst im absoluten Elend verkommt: „[le] plus triste sort qu’ait subi jamais un mortel.“⁸² Also kann auch er nur glücklich sein, wenn er unglücklich ist: wir alle sind gegen mich, werde ich das als Formel der volonté générale benennen. Aber der Autor muß nicht nur die Menschen, die glücklich sein könnten mitsamt der Art ihres Glücks erfinden, er muß auch den Leser erfinden, der dergleichen lesen mag. Der Text erfindet nicht nur seinen Leser, er erfindet auch seinen Autor, den Mythos

⁷⁷ J.-J. Rousseau: *Rêveries*, p. 14 : „... ma propre expérience, que la source du vrai bonheur est en nous, et qu’il ne dépend pas des hommes de rendre vraiment misérable celui qui sait vouloir être heureux.“

⁷⁸ L. c., p. 94.

⁷⁹ L. c., p. 114.

⁸⁰ Zit. aus M. Frisch: *Gesammelte Werke in zeitlicher Folge*. Frankfurt a. M. 1986, III, p. 416.

⁸¹ J.-J. Rousseau: *Rêveries*, p. 94.

⁸² L. c., p. 104.

„Rousseau“.⁸³ Und weil der Leser auch nur ein „enfant de mes fantaisies“ ist, kann dieser Leser a limine nur der Autor selbst sein. Nur in der Identität von Autor und Leser hört der Text auf, reflektieren zu müssen und wirken zu wollen. Überflüssig zu betonen, daß dieser Text und jeder Text diese Aufgabe nicht leisten kann. Also ergeht er sich in Beschwörungen und Anrufungen einer Art von Text, die er nicht sein kann. Statt über die Menschen zu reden, die ihn hassen, oder die, die er sich erträumt, redet der Autor nun über Steine und Blumen, aber er redet und redet. Er möchte nicht mehr das Objekt eines Redens sein, und redet doch fortwährend von sich. Der Text wird seine Reflexion nicht los; er kann nicht das sein oder werden, was zu sein allein die Echtheit ergäbe: die Unmittelbarkeit echten Seins. Das Scheitern Rousseaus liegt darin begründet, daß er das Unvermittelte im Menschen suchte und Texte darüber schrieb. Erst dort, wo die Unvermitteltheit in den Text selbst verlegt wird, also im Ausgang vom Medium als Mitte, wäre dieses Ziel erreichbar, bei Lautréamont und bei den Surrealisten in ihrer *écriture automatique*. Aber das wäre natürlich alles andere als Philosophie, die nichts anderes kann, als auf den „Jargon der Eigentlichkeit“, wie Adorno es, Heidegger verkennend, genannt hat, zu verzichten und ihre Medialität und Vermitteltheit bewußt auf sich zu nehmen statt sich, wie Rousseaus Texte es vergeblich versuchen, von ihr befreien zu wollen.

Einerseits beklagt Rousseau, daß seine philosophischen Zeitgenossen sich nicht um die Wirklichkeit bekümmerten, sondern das Wesen der Dinge mit dem Schein gleichsetzten; andererseits geht er selbst (z.B. im *Discours*) nicht von Tatsachen aus, sondern seine Erkenntnisquelle ist „Selbsterkenntnis“ und „echte Selbstbesinnung“⁸⁴, so behauptet er jedenfalls. In der 5. Promenade heißt es: „je ne pouvais marquer le point de séparation des fictions aux réalités.“⁸⁵ Zudem gesteht er in der vierten der „*Rêveries*“, die das Thema Lüge behandelt, daß er möglicherweise manchmal die Tatsachen verdreht habe, beteuert aber, daß dahinter immer die echte und unverfälschte „moralische Wahrheit“ seines reinen Herzens gestanden habe.

Wir haben drei Entwicklungsstufen des Verhältnisses des Autors zum Leser. Der Brief an d’Alembert ist explizit an eine Einzelperson gerichtet, implizit aber an alle Leser, die denken

⁸³ „Rousseau ist gezwungen zu tun, was er tun will. Das Gesetz, das ihm sein Schicksal auferlegt hat, nötigt ihn, seiner Neigung zu folgen.“ H. Meier: *Über das Glück des philosophischen Lebens*, p. 139.

⁸⁴ E. Cassirer : *Das Problem Jean Jacques Rousseau*, p. 19 mit Bezug auf: Jean-Jacques Rousseau: *Rousseau juge de Jean Jacques*.

⁸⁵ J.-J. Rousseau: *Rêveries*, p. XCIV.

wie d'Alembert oder in der Gefahr stehen, so zu denken wie er; propagiert aber werden die fiktiven Nicht-Leser, jene Bergbauern des Schweizer Jura, jene echten Menschen, die weder d'Alembert noch Rousseau lesen. Die „Bekenntnisse“ sagen gleich zu Beginn: „Ich weiß wohl, daß dem Leser nicht viel daran liegt, das alles zu wissen, aber mir liegt daran, es ihm zu sagen“. Hier also wird der Leser modelliert als Opfer eines Mitteilungs-Mutwillens eines Autors. An dieser Stelle des Textes könnte der konsequente Leser sich noch entschließen, nicht weiter zu lesen und wie ein Bergbauer darauf verzichten das zu lesen, was selbst nach Ansicht des Autors für ihn gar nicht von Interesse wäre. Aber der Autor, der das schrieb, schreibt ungeachtet dieser eröffneten Alternative weiter und weiter, weil er nämlich zugleich annehmen darf, daß er den Leser sogar auch mit dieser Geste des Hinweises auf dessen Desinteresse bereits in den Text eingefangen hat. Und schließlich und drittens fallen in den *Rêveries* Autor und Leser in der Weise zusammen, daß der Autor sagen kann, er schreibe nur für sich selber. Sind also in dem Brief und in den Bekenntnissen Autor und Leser noch in einer Opposition, sei es als ein zu überzeugender oder zu verstrickender Leser, sei er ein Opfer eines Mitteilungswillens, so scheint diese Opposition in den *Rêveries* aufgehoben. Leser ist nur der Autor, bzw. wer immer so ist wie der Autor, Teil eines allgemeinen Unwillens.

Auch der erfundene mit dem Autor identische Leser ist eine Illusion; denn der Leser will ja gar nicht lesen, was ihm selbst so bekannt ist, wie wenn er selbst geschrieben hat. So wie es den Autor nicht gibt, der nur für sich selbst schreibt, so gibt es auch den Leser nicht, der nur liest, was er selbst geschrieben hat oder geschrieben haben könnte. Der Zusammenfall von Leser und Autor ist in jedem Fall eine schlechte Illusion.

Wenn denn sowohl der Brief über das Theater mit seiner Fiktion des echten, d.h. fiktionsfreien Lebens, als auch die *Rêveries* mit ihrem Projekt des Zusammenfalls von Autor und Leser im Text als damit gescheitert sind, den Autor als Authentizitätssignal herauszustellen, dann ist die Frage, ob der Text, der die politische Theorie nach Rousseau maßgeblich beeinflußt und bis heute geprägt hat, nicht ein Muster „echter“ Demokratie abgibt. Ich komme damit zum dritten, schwierigsten und vielleicht dann auch strittigsten Teil meiner Ausführungen. Da ich aber von der Einheit der Werks und damit auch der Einheit seiner Grundproblematik ausgehe, darf ich mich davor nicht drücken.

2.3.3 Der „Contrat social“

Zum Contrat social: Auch der „Contrat social“ hat seine Echtheitsemphase. Er betont, daß dessen Grundsätze auch aus der Unmittelbarkeit und nicht aus der Reflexion stammten, zwar nicht der Unmittelbarkeit des Gefühls, sondern der praktischen Vernunft, d.h. der Unmittelbarkeit der sittlichen Einsicht. Insofern ist die *volonté générale* in jedem echten Subjekt qua seiner Subjektivität bereits enthalten und bedarf nur der Freilegung; erst wenn diese innere *volonté générale* äußerlich geworden ist und damit alle Scheinhaftigkeit der real existierenden Gesellschaft durchbrochen haben wird, wäre sie dann auch real allgemein. Die Pluralität müßte in der Einheit von Rousseau zusammenfallen, jedenfalls was die Grundlagen des politischen Gemeinwesens betrifft. Konsequenz kann nur sein, daß nur eine direkte totalitaristische Demokratie infrage kommt, durchherrscht von einer alle verbindenden Moral und absoluter Transparenz.

Es ist sehr die Frage, als was die Konstruktionen des Contrat social gesehen werden sollen: als das sozusagen utopische Erträumen einer besseren Welt in der Nachfolge des Diskurses über die Ungleichheit oder als kalkulierte Konstruktion einer Parallelwelt im Vorgriff auf die Dialogues und die *Rêveries*. Sein Traum der möglichen Wirklichkeit des Contrat social wird zusammengehalten durch das, was er die Zivilreligion nennt: ein an einem idealisierten Sparta-Bild abgelesener hochmoralischer Patriotismus, der alle von selbst tun läßt, was der allgemeine Wille sei.

Rousseaus „*volonté générale*“, die die Identität von Herrschern und Beherrschten anphantasiert, ist von der „*volonté des tous*“ oder bloßer Mehrheitsherrschaft nur in ihrer Negativformel zu unterscheiden; d.h. wenn ich im Sinne der „*volonté de tous*“ feststelle „alle sind gegen mich“, wie es Rousseau selbst in den ersten Sätzen der „*Rêveries du Promeneur Solitaire*“ herzerreißend dramatisiert vorstellt, dann ist das eine empirisch überprüfbare und vermutlich zu falsifizierende Aussage. Erst wenn der generalisierte Aussagende sich in die Aussage selbst einschließt „wir alle sind gegen mich“, kann daraus so etwas wie die „*volonté générale*“ werden, nämlich wenn alle das sagten. Das heißt, wenn man sich auf Herrschaft in einem Herrschaftsverband einläßt, dann kann die Identität von Herrschern und Beherrschten nur als ein spezifischer Wahn gegeben sein. Im Gedanken der Volkssouveränität wird die Souveränität, d.h. die Superioritas, das Oben-und-Unten so gedacht, daß das Volk paradoxerweise sowohl oben wie auch unten ist. Daß das eine Täuschung oder Selbsttäuschung ist, ist klar; und im „*Émile*“ hatte der Erzieher den Zögling glauben lassen, er

sei der Herr, während er es nicht ist, sondern der Erzieher die Fäden in der Hand hat. Ebenso soll in der Volkssouveränität das Volk glauben gemacht werden, es sei „oben“ und nicht nur, wie immer, unten. Eine angemessene, d.h. postmoderne politische Philosophie hätte mit der Oben/Unten-Differenzierung auch den Gedanken der Volkssouveränität aufzugeben zugunsten einer Orientierung an der Netzstruktur postmoderner Gesellschaften.

Das Einheits-Denken kann die Pluralität nicht ertragen, es ist von der Obsession heimgesucht, alle Pluralität auf Einheit hin reduzieren zu müssen oder zu sollen. Abseits von solchem Einheits-Wahn kann man selbstverständlich Herrschaft begreifen als Markierung der Beherrschten durch die Herrschenden. Subjekt einer Markierung zu sein, heißt, sich als Objekt einer universalen beobachtenden Zuwendung eines unbekanntes Anderen zu fühlen, d.h. letztlich verfolgt von aller Welt, das Selbst eingeschlossen. *Volonté générale* ist entweder der allgemeine Unwille, durch den wir alle uns durch uns alle verfolgt wissen dürfen oder es ist idealerweise das Gegenteil, nämlich die Markierung, die keinen mehr markiert, also ins Leere läuft. Vor dieser Alternative ist die Echtheitsemphase unentschieden, beides wäre authentisch, aber nichts außer dieser Alternative. Will man eine Synthese beider Auslegungen der *volonté générale*, so kommt man bei einer Konzeption an, die dem Foucaultschen Panoptikum ähnelt: Jeder ist verdächtig, und jeder ist durch sich selbst zum Angeklagten geworden. Starobinski interpretiert: „Meist steht Rousseau einem allgemeinen Willen zur Sittenstrenge gegenüber ... Warum mit der Schreckensherrschaft nicht gemeinsame Sache machen?“⁸⁶ Mit dieser Geste versucht Rousseau die Figur des Dritten auszulöschen, die alle Sozialität konstitutiv ausmacht, er wird zum radikalen Intersubjektivitätstheoretiker. Er wird zum Theoretiker der Vermittlungslosigkeit; denn jede Vermittlung ist ein Verrat der Echtheit. Die Echtheit braucht die absolute Transparenz aller für alle nicht mehr zu scheuen, oder wie man heute zu sagen pflegt: Ich habe nichts gegen die totale Überwachung; denn ich habe nichts zu verbergen; die aber etwas verbergen möchten, sind schon genau dadurch als die Verdächtigen erkannt und werden ganz zu recht intensivst überwacht zu unser aller Sicherheit vor dem Verborgenen. Hier rundet sich die Einheit des Werks: die Schauspieler verbergen uns ihr wahres Selbst, aber die Bürgerfeste der Sittlichkeit lassen jeden das sein, was er in Wahrheit ist.

⁸⁶ J. Starobinski: Jean-Jacques Rousseau und die List der Begierde.- In: E. Cassirer / J. Starobinski / R. Darnton: Drei Vorschläge Rousseau zu lesen, p. 79-103, hier p. 87f.

Das wahrhaft Totalitäre, ja Terroristische dieses Echtheits- und Transparenz-Zwangs spricht Rousseau in seiner Antwort an Bordes aus: In Rousseaus Idealstaat stehen an der Grenze eines Landes Galgen, die jeden hängen sollen, der versucht, das Land zu verlassen „und es ist immer noch besser für ihn, er sei gehenkt als ein schlechter Mensch.“⁸⁷

Auch für die oben schon angesprochenen Feste würde gelten, daß jeder jeden permanent beobachten kann, jeder sich also permanent beobachtet fühlen muß bzw. darf; auf diese Weise ist die Durchmoralisierung der Gesellschaft gewährleistet, Garant der Einheit der Macht. Auch hier gilt die Fundierung des Politischen im Herzen der Bürger, weil nur so die Authentizität der Lebensumstände gegeben ist. Nur durch solche Echtheit kann das echte Glück der Bürger erreicht werden.

Die Struktur der Paradoxie, die den Kern der *volonté générale* ausmacht, nämlich wir alle sind gegen mich, begegnet auch in einem anderen Zusammenhang im Werk von Rousseau. Als er auf der Petersinsel im Bieler See ist, so sagt er rückschauend in der 5. der *Rêveries*, da wünscht er sich, daß man ihm dieses Asyl vor seinen Verfolgern zum „fortwährenden Gefängnis“ bereitet hätte, in dem er lebenslanglich hätte verbringen sollen und nicht hätte entweichen dürfen: das Gefängnis als Freiheit, bzw. die Freiheit als Gefängnis. Wenn alle Welt im Sinne einer *volonté générale* sich darin einig gewesen wäre, daß er von dort nicht hätte weggehen dürfen, dann wäre auch sein Wille Teil dieses allgemeinen Willens gewesen.

Das Wichtigste am *Contrat social* ist, daß es nicht ein Vertrag ist, den jeder mit allen anderen abschließt, was dann auch eine Vielzahl von – vielleicht inhaltlich identischen – Verträgen hinausliefe. Vielmehr ist es nur ein einziger Vertrag von allen mit allen. Jegliche Individualität ist auf dem Altar der Einzigkeit und Allgemeinheit geopfert worden, und genau dadurch kommt ein gemeinsames Ich mit einem eigenen Leben und einem eigenen Willen zustande. Deswegen kann Rousseau auch sagen, daß der *contrat social* eigentlich ein Vertrag sei, den ein jeder mit sich selbst schließt, genau weil es nicht nur keinen sozialen Dritten mehr gibt, sondern nicht einmal mehr den Anderen der Intersubjektivität.

So ist die Konstitution des kollektiven Ich identisch mit der Unterwerfung unter das Gesetz der Freiheit; denn das Gesetz ist die Form, die sich der allgemeine Wille, dessen bloßer Teil der Bürger ist, gegeben hat. So wie im literarischen Projekt Autor und Leser zusammenfallen,

⁸⁷ „... il vaut encore mieux qu’il soit pendu que méchant.“ J.-J. Rousseau: *Œuvres complètes* III, p. 91 Anm.

so fallen im politischen Projekt Herren und Beherrschte in der Einheit des totalen Willens zusammen. Wer herrscht, muß es nun heißen, ist nicht frei, frei ist nur, wer beherrscht wird, nämlich vom totalen Ich und seinem Willen.⁸⁸ So wird aus der physischen Freiheit zu herrschen die moralische Freiheit, beherrscht zu werden. Jedes vormalige Individuum stellt seine Person und seine Macht gemeinsam mit allen anderen unter die Herrschaft des allgemeinen Willens. Als Derivat des göttlichen Willens im Monotheismus ist dieser allgemeine Wille etwas anderes als die Willenssumme aller, was ein Abbild eines Polytheismus wäre. Dieser allgemeine Wille erschafft die politischen Körper als unteilbare und unveräußerbare Teile eines universellen Ganzen. Durch diese Integration in einen einzigen Willen, werden alle vollständig gleich. Diese Entäußerung des Einzelwillens muß vollständig sein, ohne jede Reserve. Nur so wird absolute Gleichheit als Bedingung einer Freiheit unter dem Gesetz möglich. Die so herbeigeführte Freiheit ist also zunächst Freiheit von anderen und ihren natürlichen Rechten: „l’union est aussi parfaite qu’elle peut l’être.“⁸⁹ Alle sind gegen mich; aber da auch mein Wille in dem allgemeinen Willen aufgegangen ist, lautet die vollständige Formel: Wir alle sind gegen mich.

Maurice Blanchot, der zunächst festgestellt hatte, daß er nicht wisse, „ob Rousseau, wie er glaubte, in seinem Leben verfolgt worden ist“,⁹⁰ leitet aus der Tatsache, daß Rousseau bis heute kritisiert und angefeindet wird, ab, daß es eine solche Verfolgung gibt und gegeben haben muß. Diese Schlußfolgerung wäre eine nahezu absurde verschwörungstheoretische Behauptung, nähme man sie auf der Ebene der Faktizität: nämlich eine bis heute andauernde Verschwörung gegen einen längst verstorbenen Menschen. Man muß sie auf der texttheoretischen Ebene verstehen, dann nämlich besagt sie: ein Text, der die Exklusivität von Authentizität in Anspruch nimmt, läßt dem impliziten Leser nur die Alternative, sich als ein Moment in diese authentische *volonté générale* einzureihen, oder als einer, der sich dieser Universalisierung verweigert, automatisch zur Gruppe der Verfolger zu gehören. Der Text stellt eine Projektionsfläche bereit, auf der Anschlußtexte sich nur als verfolgender oder – auf der Unterseite der Fläche – als ebenfalls verfolgter Text einschreiben kann. Und das gilt genau in dieser Weise auch für die *volonté générale*. Sie versucht, eine allumfassende

⁸⁸ 8. Lettre de la montagne: „Quiconque est maître, ne peut être libre...“ J.-J. Rousseau: *Œuvres complètes* III, p. 841f.

⁸⁹ J.- J. Rousseau: *Contrat social*, ed. M. Halbwachs. Aubier 1943, p. 91.

⁹⁰ M. Blanchot: *Der Gesang der Sirenen*. Frankfurt a. M. 1988, p. 61.

Gemeinschaft der vom allgemeinen Willen Verfolgten zu etablieren. Dieser Wille ist kein positiv bestimmter Wille und er befähigt zu nichts.

Das logische Problem des *contrat social* und seiner *volonté générale* ist immer, daß der Aussagende sich, d.h. sein Aussagen, in den Gegenstand der Aussage einschließen muß. In den Begriffen der Sozialphilosophie des kommunikativen Textes gesprochen: Das Selbst muß die Differenz von Selbst und Anderem aufzuheben streben.⁹¹ M.a.W. der kommunikative Text, für den diese Differenz konstitutiv ist, muß versiegen, und die Funktionspositionen des Textes müssen in unterschiedsloser Identität zusammenfallen: sprachlose *unio mystica*, *unio erotica* und *unio pathica*. Aber diese sprachlosen Einigkeiten, zu denen letztlich auch der erreichte universelle Konsens aller gehört, die sich für vernünftig erklärt haben, sind immer nur temporär, sozial begrenzt und normativ nach außen abgeschlossen zu erbringen. Schon für die problematischste aller Parolen der Französischen Revolution, nämlich die *Fraternité*, war ja strittig, ob die Verbrüderung alle „echten“ Franzosen einschließt oder aber alle Menschen. Und diese Unentschiedenheit führte dann zu der geläufigen, tendenziell terroristischen semantischen Kombination „*Fraternité ou la mort*“, oder zu deutsch: Willst du nicht mein Bruder sein, dann schlag ich dir den Schädel ein. Nur in der Form des allgemeinen Horrors ist daher die *volonté générale* denkbar: Wir alle sind gegen mich.

Den Autor-im-Text in die Position des universal Verfolgten zu bringen, ist der gleiche Versuch mit anderen Mitteln. Dem impliziten Leser der „*Rêveries*“ wird es moralisch nicht erlaubt, sich in die Phalanx der Verfolger einzureihen. Nur der implizite Nicht-Leser wäre ein Verfolger. Da es sich aber nicht um reale Leser und Nicht-Leser handelt, sondern um den durch die Text-Gestik erzeugten, ist der Nicht-Leser nur die immer mitlaufende Möglichkeit der Negation des Lesers.

Starobinski, der noch vielfach der Versuchung erliegt, den Rousseauschen Text mit dem Menschen Jean-Jacques Rousseau zu identifizieren, sagt daher, daß man entweder Rousseau lesen könne als „Symptom einer hypertrophen Beschäftigung des Ich mit sich selbst, oder aber als Indiz der ‚kopernikanischen Wende‘ der Philosophie in der Aufklärung“, in der „das menschliche Bewußtsein Besitz [ergreift] von seiner schöpferischen Autonomie...“ Texttheoretisch gesehen, ist das keine wirkliche Alternative, sondern zwei Perspektiven auf

⁹¹ Lévi-Strauss hat diese Rousseausche Paradoxie folgendermaßen ausgedrückt. „Ich bin ich Wahrheit nicht ‚Ich‘, sondern der schwächste und niedrigste der ‚Anderen‘.“ Zit. J. Derrida: *Grammatologie*. Frankfurt a. M. 1974, p. 201.

denselben Textgestus der Authentizitätsempfase. Eine Echtheitsphilosophie in ihrem Anspruch als Philosophie ist nicht nur eine Philosophie der Leugnung der Vermittlung jeder Unmittelbarkeit, sie ist auch eine Philosophie ohne Humor. Nach einer Bemerkung von Simon Critchley betrachtet in der Einstellung des Humors das Überich das Ich, welches dadurch sehr klein aussieht; es bietet nicht mehr den Anblick der heroischen Authentizität, sondern den der lächerlichen Inauthentizität.⁹²

Rousseaus Philosophie ist gescheitert, weil sie logisch unhaltbar ist. Die Authentizitätsempfase eines Autors, der immer nur für sich, d.h. für den mit dem Autor identischen Leser geschrieben hat, ist nur in der Paradoxie ihres Scheiterns glaubhaft.

Benjamin Constant, der große Liberale im Zeitalter der Revolution, Feind sowohl des Jakobinischen Terrors als auch dessen Terminators Napoleon, erwähnt Rousseau selten, so daß man sagen darf, wo alle von Rousseau reden, verschweigt er ihn beharrlich. Aber gleichwohl ist Rousseaus politische Theorie als Kontrastfolie permanent präsent. An einer Stelle, wo er ihn nennt, sagt er, daß Rousseau von den kleinen Mädchen geliebt werde, ich vermute, weil diese die textuell prätendierte Gefühlsechtheit für bare Münze des Ausdrucks eines vom Textautor denotierten gefühlvollen Menschen halten und ihn daher für liebenswert halten. Aber an anderen Stellen spricht Constant sehr wohl von einer politischen Theorie à la Rousseau. Dort nennt er ihn den eloquentesten Feind des Sozialen („de l'état social“). Das ist insofern erstaunlich, als Rousseau es war, der den Begriff des Sozialen so umgeprägt hatte, daß er zum Stichwortgeber für eine ganze Riege des Redens vom Sozialen hat werden können. Aber Constants Vorbehalte gehen in die Richtung eines „Terrors der Bestimmung“. Rousseau will Einheit und Einzigkeit⁹³; aber die Zukunft ist offen, und die zukünftigen Geschehnisse lassen sich nicht politisch determinieren. Liberal wäre es, entgegen den Verfassungs- und Menschenrechtsmachern dieser Offenheit Rechnung zu tragen. Wer die Pluralität möglicher Zukünfte auf eine einzige festlegen will, ist in Constants Augen ein Terrorist. Der Contrat social ist in den Augen von Constant „le plus terrible auxiliaire de tous les genres de despotisme.“⁹⁴ Wegen dieser Bestimmtheit lieben ihn die kleinen Mädchen, sagt

⁹² S. Critchley: Ethics. London, New York 1999, p. 223.

⁹³ Karlfriedrich Herb spricht von der „verhängnisvollen Gewalt der Abstraktion“. K. Herb: Die Gewalt der Abstraktion.- In: Rousseaus Zauber, hrsg. v. K. Herb u. M. Scherl. Würzburg 2012, p. 33-43, hier p. 37. „Dass Rousseau begründungstheoretisch alles auf eine Karte setzt, auf die authentische Verwirklichung der *volonté générale*, wertet Constant als schwaches Denken und politische Katastrophe.“ (p. 42)

⁹⁴ B. Constant: Œuvres. Paris 1957, p. 1105.

Constant bissig;⁹⁵ er ist so echt und so ehrlich bis in die Abgründe seiner geoffenbarten Seele hinein. Seine authentische Moralität, die noch seine eingestandene Immoralität bekennt, ist ihnen bewundernswert. In Verwechslung seines Herrgotts am Jüngsten Tag mit der bürgerlichen Öffentlichkeit seiner Zeit gesteht dieser Rousseau, was diese vielleicht gar nicht wissen will und schafft damit eine Intimität, die der Nähe des Ohres eines Beichtvaters oder einer befreundeten Seele nahekommt: la communauté.

Ich habe hier noch nicht über Anarchie gesprochen. Darüber zu sprechen wäre ein anderes und kaum en passant zu behandelndes Thema. Zur Vermeidung von Verwechslungen würde Anarchie dann am besten mit Bindestrich geschrieben und gesprochen, sie wäre zu charakterisieren als die praktische, d.h. im Vollzug wirkliche Bestreitung vonarchie, d.h. einer Einheit und Herrschaft garantierenden Ursprungs. Demgegenüber hatte z.B. Jean-Luc Nancy gesagt, daß es den, d.h. den Einen Ursprung der (sozialen) Welt nicht gibt, sondern daß mit jedem von uns ein Ursprung einer Welt entspringt, so daß es stets eine Pluralität von Welten und Ursprüngen von Welt gibt. Aber genau das Gegenteil will Rousseau: Absolute Einheit, und die ist, was die menschliche Existenz betrifft, nur unter der Form absoluter Echtheit und schonungsloser Aufrichtigkeit und Transparenz zu haben. Dann zeigt sich, daß es jenseits aller Rollen, ja aller Gesellschaftlichkeit eine Einheit gibt, deren Modell der Promeneur solitaire abgibt, gegen den sich alle einig sind.

Fazit dieses Exkurses zur Unmittelbarkeit: Ich glaube, daß die Philosophie Rousseaus gescheitert ist, oder besser gesagt: sie sich als eine Philosophie in ihrem Scheitern zeigt. Das heißt aber überhaupt nicht, daß wir uns nicht mehr mit ihr befassen sollten, sondern im Gegenteil: In ihrem Scheitern zeigt sie uns nachdrücklicher, was Philosophie sein und was sie nicht sein kann, nachdrücklicher als diejenige Mediokrität, die immer schon alles richtig gemacht hat. Ob der Mensch Jean-Jacques Rousseau, auf den doch der Text unablässig zeigen möchte, letzten Endes glücklich oder unglücklich oder glücklich weil unglücklich gewesen ist, wissen wir nicht, und diese Frage liegt jedenfalls außerhalb des philosophischen Interesses. Kehren wir also zurück zu einer Philosophie des Zwischen und der Mitte, d.h. einer Philosophie der Vermittlungen.

⁹⁵ L. c., p. 449: „Toutes les filles aiment Rousseau.“ Er ist der „plus éloquent ennemi de l'état social.“ (ibd.)

2.4 DIE MITTE

So attraktiv Nancys oben geschilderter Ansatz für eine relationistische Sozialontologie sein mag, bleibt bei ihm doch ein entscheidendes Defizit, insofern er zwar jede Substantialisierung des präpositionalen Zwischen/Mit vermeidet, aber eben deswegen auch wenig in positiver Hinsicht über diese Mitte zu sagen weiß, so daß man analog zu einer Negativen Theologie hier von einer Negativen Ontologie sprechen könnte.⁹⁶

Ein in der Phänomenologie vielfach vorgetragener und in Teilen der Phänomenologie favorisierter Vorschlag der Konkretisierung ist Maurice Merleau-Pontys Begriff der Intercorporité, bzw. Zwischenleiblichkeit.⁹⁷ Ich bin mir jedoch in der Hinsicht mit Gerhard Gamm einig, der den „Nostalgismus der Leibphänomenologie“ kritisiert als ungeeignetes Verfahren, „aus der Mitte zu denken“⁹⁸. „Dagegen kommt alles darauf an, die Mitte offen zu halten, sie nicht zu besetzen; erst über ihre Exzentrizität können alle Leibresonanzen zum Sprechen und alle Aktanten zum Handeln verleitet werden, die Mitte sollte als ‚sich zersetzende Mitte‘ (Hegel) gelesen werden.“⁹⁹ Wie schon vor ihm Husserl zögert auch Merleau-Ponty, den entscheidenden Schritt zur Verabschiedung der Subjektzentrierung zu tun, indem in seiner Philosophie die „Intercorporité“ klarerweise die einzelnen individuellen Leiber voraussetzt; eine der „Corporité“ vorgängige „Intercorporité“ ist im Rahmen seiner Philosophie noch nicht denkbar. „Intercorporité“ kann aber zweitens auch deswegen kein Modell für eine Sozialphilosophie sein, weil sie Nähe voraussetzt, das ist aber für Kommunikation als dem Grundlagenprozeß des Sozialen ein Sonderfall, wie schon die Briefkultur des 18. Jahrhunderts, aber vor allem die heute durch Internet und soziale

⁹⁶ Zum Sprechen unter Bedingungen der Negativität s. J. Derrida: Comment ne pas parler.- In: ders: Psyché. Invention de l'autre II. Nouv. éd. Paris 2003, p. 145-200, z.B. p. 169 : „Ainsi, au moment où surgit la question ‚comment ne pas parler?‘ (how to avoid speaking?), il est déjà trop tard. Il n'était plus question de ne pas parler. Le langage a commencé sans nous, en nous, avant nous. C'est ce que la théologie appelle Dieu et il faut, il aura fallu parler.“ Vor dieser Konsequenz, daß der unausweichliche kommunikative Text (der soziale Prozeß) das sei, was die Theologen Gott nennen, werden wir allerdings zurückschrecken.

⁹⁷ M. Merleau-Ponty: Das Sichtbare und das Unsichtbare. München 1986, p. 185ff. Zu den neu aufblühenden und sogar von der DFG geförderten „Kulturen der Leiblichkeit“ s. <http://www.leiblichkeit.net/page1.html> und den Bd.: Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts, hrsg. v. E. Alloa, Th. Bedorf, Chr. Grüny u. T. N. Klass. Tübingen 2012.

⁹⁸ G. Gamm: Der unbestimmte Mensch. Zur medialen Konstruktion von Subjektivität. Berlin, Wien 2004, p. 23.

⁹⁹ G. Gamm: ibd.

Netzwerke eröffneten Kommunikationsmöglichkeiten deutlich zeigen.¹⁰⁰ Kommunikation und kommunikativer Text sind das, was sich zwischen den Körpern und anderem ereignet, diese berührt und dadurch sowohl in Nähe als auch in Distanz hält,¹⁰¹ d.h. als bloße Funktionspositionen der Medialität bestimmt.

Mittlerweile hat auch Nancy die Bühne als ein Modell der Konkretion des Zwischenraums entdeckt. So bezeichnet er die Bühne als „un mode privilégié sinon comme le mode par excellence – de la présentation de la présence.“¹⁰² Er greift damit die Begriffe der Inszenierung und des Archie-Theaters von Lacoue-Labarthe auf, allerdings mit entscheidender Uminterpretation und mit gebührender Reserve gegenüber dem „Archie-“. Nach Nancy läßt die konzeptuelle Entscheidung für die Bühne als Modell die Personen zurücktreten, ja schließt sie eigentlich aus. Unserer Konzeption des kommunikativen Textes steht er damit sehr nahe, z. B. wenn er sagt: „Le dialogue opère cette mise en scène: le nom du personnage indique une position, voire une posture d'énonciation.“¹⁰³ So ist die Person nichts anderes als ein Ort, an den der Text (an)gebunden ist, „...et le ‚sujet‘ s'y pose d'emblée en point d'énonciation, analogue au point vide du ‚je pense‘ kantien ... le personnage de théâtre n'existe pas.“¹⁰⁴

Diese Desiderate erfüllt eine Sozialphilosophie des kommunikativen Textes. Schon Kant hatte in § 88 seiner Anthropologie¹⁰⁵ mit der Idee der Mahlzeit als höchstem moralisch-physischem

¹⁰⁰ Engagement and Exposure. Mobile Communication and the Ethics of Social Networking, ed. K. Nyíri. Wien 2009; zum magistralen Diskurs der Philosophie s. auch M. Blanchot: La pensée et l'exigence de discontinuité.- In: ders.: Entretien infini, p. 1-11; damit ist nicht in Abrede gestellt, daß Nähe-Kommunikation das genetisch Primäre ist und auch nicht, daß sie vielleicht als emotionales Substrat, insofern die Kommunizierenden Menschen sind, unverzichtbar bleibt. Aber das ist kein ausreichender Grund, in der Analyse des Sozialen als eines Zwischen von diesem „Menschlichen“ auszugehen, so wie wir ja in einer anthropologischen Bestimmung des Menschen nicht als Ausgangspunkt zu wählen brauchen, daß der Mensch zunächst eine befruchtete Eizelle war und daß er auch weiterhin aus Eiweißmolekülen besteht.

¹⁰¹ Cf. M.-E. Morin: Jenseits der brüderlichen Gemeinschaft, p. 209. Selbstverständlich meint auch die Zwischenleiblichkeit eine gewisse Distanz, aber eben doch nicht zuviel.

¹⁰² J.-L. Nancy in seinem Beitrag zu dem (mit Ph. Lacoue-Labarthe) geführten „Dialogue sur le dialogue“- In: Ph. Lacoue-Labarthe / J.-L. Nancy: Scène, suivi de Dialogue sur le dialogue. O.O. 2013, p. 65-106, hier p. 69.

¹⁰³ L. c., p. 70f.

¹⁰⁴ L. c., p. 72; cf. K. Röttgers: "Ich bin eine Illusion". Die Bühne als Modell postmoderner Sozialphilosophie.- In: Zeitschrift für Kulturphilosophie 2013/1, p. 147-170.

¹⁰⁵ I. Kant: Gesammelte Schriften, hrsg. v. d. Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1910ff., VII, p. 277ff.; cf. dazu K. Röttgers: Kritik der kulinarischen Vernunft. Bielefeld 2009.

Gut die „Intercorporité“ des bloßen Miteinander-Essens auf die Textualität des angesichts der gelungenen Mahlzeit gelingendem Gesprächs hin überschritten. Wie gesagt, eine zeitangemessene, d.h. postmoderne Sozialphilosophie hat eine postanthropologische Sozialphilosophie des Zwischen, d.h. der Medialität zu sein.¹⁰⁶ Zwar sterben erfahrungsgemäß die Menschen weiter, aber erstens immer die anderen und zweitens stirbt das Soziale dadurch nicht mit.¹⁰⁷ Die Funktionspositionen des Sozialen als eines Prozesses bestehen weiter, auch

¹⁰⁶ Jeremy Rifkin nimmt an, daß die Postmoderne ganz neue Menschen erzeugt: „Ihre Lebenswelten sind unbegrenzter und flüssiger. Mit Hypertexten, Web-Verbindungen und Feedback-Schleifen aufgewachsen, ist ihre Realitätswahrnehmung eher systemisch und von der Idee der Teilnahme geprägt als linear und objektiv. ... Ihnen gilt die Welt als Bühne und ihr eigenes Leben als eine Folge von Auftritten. Indem sie in jeder Lebensphase neue Lebensstile ausprobieren, erfinden sie sich fortwährend neu. ... Sie verhalten sich experimentierend und rennen jeder Innovation hinterher. So etwas wie Sitten, Gebräuche, Konventionen und Traditionen existiert in ihrer schnellen, sich permanent ändernden Welt praktisch nicht.“ J. Rifkin: Access: Das Verschwinden des Eigentums. 2. Aufl. Frankfurt a. M., New York 2000, p. 251. Rifkins Denkfehler besteht darin, Merkmale stattfindender Prozesse auf ein Menschenbild zu projizieren. Ein solcher von Rifkin konstruierter „Mensch“ handelt natürlich überhaupt nicht, sondern er läßt sich durch Erlebniswelten treiben. Man muß nicht einen „alten“ oder einen „neuen“ Menschen erfinden, um zu verstehen, was vorgeht. Heideggers „Gelassenheit“, in der es auch nicht mehr um das aus einem „Menschen“ ableitbare „Handeln“ geht, ist jedenfalls etwas ganz anderes als dieser Rifkinsche „neue menschliche Archetyp“ (p. 250) und seine Situation.

¹⁰⁷ Von geradezu grotesker Absurdität ist daher die Darstellung dieser Theorie durch Johannes Heinrichs: „Man weiß also, woran man ist oder sein sollte: eine Sozialphilosophie ohne Menschen! ...“ Das ist Unsinn: Natürlich ist das Buch keine „Sozialphilosophie ohne Menschen“, sondern es ist eine, die die Theorie des Sozialen methodisch nicht in einem (meist auf Exklusion hinauslaufenden) Bild von *dem* Menschen fundiert. Weiter Heinrichs: „... lugt der handelnde Mensch bei Röttgers bei aller Abstraktheit trotzdem auf jeder Seite hervor“ ... auf jeder??? Und was meint eigentlich innerhalb einer Theorie „der Mensch lugt“? ... „Denn der grundlegende Denkfehler liegt darin, dass die Existenz eines Zwischen, gar eines dynamischen sozialen Systems (das Röttgers jedoch nur als „kommunikativen Text“ – Text für wen eigentlich?“(Diese komische Zwischenfrage zeigt schlagartig, daß Heinrichs gar nichts verstanden hat: Der Text ist das Medium, das Zwischen – und ist nicht „für“ jemanden –)“... thematisiert) in keiner Weise die Individuen als selbstbezügliche Instanzen (Instanzen gelebter Reflexion) ablöst und auf diese Motoren des Systems verzichten kann.“ Darum geht es doch gar nicht, Herr Heinrichs! „Aber vor allem, immer wieder vor allem andern: Wie handelt man, wenn man euch glaubt, was ihr sagt?“ Eine solche Frage ist eine Frage derjenigen, die noch an die Linearität der Kette glaubt: Denken (des Individuums) – das das Denken ausdrückende Sprechen des Individuums – das diesem Denken und Sprechen ent-sprechende Handeln von Individuen –. Die Sozialphilosophie des kommunikativen Textes ist der Vorschlag, solche Naivitäten nicht mehr zum Ausgangspunkt einer Theoriebildung über das Soziale zu nehmen. Die „Sozialphilosophie des kommunikativen Textes“ ist keine das Handeln des „man“ anleitende Theorie, sondern ein Theorievorschlag, die Medialität des Sozialen genauer zu sehen, als man das kann, wenn man noch einer „Reflexions- und Handlungs-Systemtheorie“ anhängt. http://www.amazon.de/Soziale-kommunikativer-Text-postanthropologische-Sozialphilosophie/dp/3837621995/ref=cm_cr_pr_product_top. Herr Heinrich: Manchmal

wenn ein Mensch stirbt. Die Vergänglichkeit dieser Positionen im kommunikativen Prozeß des Sozialen ist von anderer Art, es ist kein Sterben, sei dieses nun als menschliches Sterben ein Aufhören in Nichts oder ein Übergang in eine ganz andere Welt; die Vergänglichkeit der Funktionspositionen ist eine immanente Transformation des Gesamtprozesses, manchmal auch eine Revolution, aber nie eine Nichtung oder Transzendenz. Kurzum das Soziale ist ein medialer Prozeß.

2.5 VON DER MITTE HER DENKEN: DER AUSGANG VON BLANCHOT

Anders als Nancy wird die Mitte bei Blanchot in dreierlei Weise konfiguriert. Erstens erscheint die Mitte als eine Atmosphäre, die das Schreiben in der Weise inspiriert, daß die Position des Schreibenden (im Gegensatz zum klassischen autonomen und wollenden und wirkenden Subjekt) eine Position extremer Schwäche ist. Schreiben ist keine Ausübung von Stärke mehr – in den literarischen Arbeiten steht dafür die Nacht. In vielen zeitgenössischen (und auch deutschen) Philosophien gestaltet sich dieses schwache Denken und Schreiben aus als Responsivität. Ein solches Denken konstituiert nicht mehr, wie Husserl es vorgesehen hatte, sondern es antwortet auf eine möglicherweise anonyme Kraft. Als Vorbilder für eine solche Struktur des Denkens dienen seit Heidegger die Literatur und die Kunst. Dieses Vorbild generiert ein das Subjekt und seine Mächtigkeit hinter sich lassendes Denken, für das Blanchot prototypisch zeichnet. Blanchot bezeichnet diese oben schon erwähnte Nicht-Praxis auch als Passivität. Aber das muß man recht verstehen: es ist keine Passivität, zu der man sich entschließen könnte, also eine, in der sich jemand, wie in LORIOTS Sketch „Der Feierabend“, entgegen permanenter Aufforderung, doch etwas zu tun, entschließt, „nichts“ zu tun. Es ist vielmehr eine ontologische Grundmodalität, die der Entscheidung für oder gegen Aktivität vorausliegt. Es ist die Mitte, aus der die Alternativen erst hervorgehen werden.

Zweitens aber erscheint die Mitte als eine Leere, die das Denken ausschließt: die Leere oder die Nacht ist nicht der Ort des Denkens; sie ist eine Ereignishaftigkeit, eine Ansprache. Diese Leere inspiriert nicht, anders als die Mitte als Atmosphäre, sie ist weder eine Position der autonomen Kraft, noch eine Position der responsiven Schwäche; weder konstituiert sie, noch

hilft gründlicheres Lesen zum Verständnis einer Theorie, und manchmal ist das Verstehen einer Theorie nützlich, wenn man eine Rezension schreiben will. Hinter solchen Invektiven wie derjenigen von Herrn Heinrichs steht wahrscheinlich der ganz unbegründete Verdacht, daß eine postanthropologische Sozialphilosophie zugleich eine sein müsse, die zynisch jeglicher Humanität abgesagt hätte, transhumanistisch wäre oder gar einer antihumanistischen Praxis huldigte.

antwortet sie. Die Frage ist jedoch, ob diese Deutung der Mitte als Leere ein anschlussfähiges Modell zur Interpretation des Sozialen oder gar eines subjektfreien Denkens dienen kann.

Drittens aber ist die Mitte bei Blanchot jenseits von zu Antworten inspirierender Medialität und von abgründiger Leere, obwohl ebenfalls das Subjekt überschreitend (bzw. unterschreitend), jenseits von Anordnung und Folgeleistung, etwas, das weder vom befehlenden noch gehorchenden Subjekt ausgeht, sondern gar nicht vom Subjekt. In seinem philosophischen Hauptwerk nennt Blanchot diese Art von Ereignissen der Mitte „Entretien“, was auch gelesen werden darf als „Entre-tien“. Und es ist nun die Frage, was ein Denken aus oder in der Mitte heißen darf. Nach der Interpretation von Hugues Choplin, der hier weitgehend gefolgt wurde,¹⁰⁸ ist es die Figur des Einschlusses, die das Verhältnis des Denkens zur Mitte charakterisiert, d.h. weder Inspiration noch Untersagung ist. Ein solches Denken präsentiert sich zuallererst als Frage, so wie Blanchot das Fragen in seinem Text „La question la plus profonde“ thematisiert hat.¹⁰⁹ Die grundlegendste Frage („la plus profonde“) ist eine Frage, die nichts befragt und keine Antwort erwartet, die also allem konkreten Fragen, allem Antworten und aller Verantwortung zugrunde liegt, die also auch un-ver-antwortlich ist.¹¹⁰ Es ist auch nicht die Frage nach dem Ganzen, bzw. nach der Totalität, vielmehr ist sie eine ab-gründige Frage. Sie stellt sich nicht, und niemand stellt sie, sie findet keine Antwort, sondern ist die Frage, die alles Fragen begleitet und die offen bleibt, wenn alle Fragen und alle Fragen an die Antworten aller Fragen beantwortet sind. Die Tradition hatte diese Frage immer substantialisiert als Frage nach Gott, nach dem Sein oder nach dem Menschen, d.h. als Frage nach einer letzten Einheit. Tatsächlich aber ist sie die Frage, die jenseits aller Einheit die Pluralität freilegt. Ein solches fragendes Denken nach der Grundfrage behauptet nicht, antwortet nicht und ist nicht von irgendwoher, und sei es aus dem Medium selbst, inspiriert. Die Grundfrage vom Typ Blanchot verweigert die Letzt-Begründung und das Denken von einem Ursprung aus, wo immer er zu liegen kommen mag. Ist ein solches, Be- und

¹⁰⁸ H. Choplin: *La nuit forme-t-elle la pensée? À partir de Blanchot.* - In: Maurice Blanchot et la philosophie, ed. É. Hoppenet et A. Milon. Paris 2010, p. 201-216.

¹⁰⁹ M. Blanchot: *L'entretien infini*, p. 12-34; die deutsche Übersetzung benennt „Die tiefste Frage“. - In: ders.: *Das Neutrale*. Zürich, Berlin 2010, p. 123-145, die deutsche Übersetzung ist wegen mancher verständnishinderlicher Eigenwilligkeiten des Übersetzers nicht empfehlenswert. Insofern das bei Blanchot ein impliziter Bezug auf Heidegger ist, müßte es die „Grundfrage“ heißen, s. Anm. 110.

¹¹⁰ Auch hier wieder zeigt sich eine große Nähe zum „Ereignis-Denken“ Heideggers. Heidegger spricht von der „Grundfrage“, was die Seinsfrage ist, die allem Fragen nach Seiendem zugrunde liegt. M. Heidegger: *Beiträge zu Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt a. M. 1989, p. 6f.

Verantwortung verweigerndes Denken noch Philosophie, mag man sich fragen. Die Antwort, die Choplin auf diese Frage findet, lautet: Ein solches Denken ist nicht ein Denken im Rahmen des philosophischen Diskurses, sondern es ist ein Denken, das das Denken der Philosophie stets begleitet hat wie ein Schatten, es ist das Unaufgelöste allen philosophischen Fragens und Antwortens. „La philosophie serait notre compagne à jamais, de jour, de nuit.“¹¹¹ So attraktiv ein solches Denken von einer Mitte her ist, auch weil es eine Normativität in den Grundlagen einer Philosophie des Sozialen erübrigt, bleibt doch ganz und gar offen, wo ein Begriff von Praxis hier einen Ort finden könnte. Und das liegt u.a. daran, daß das Modell der Nacht zwar die Dominanz der Mitte, aber eben nicht mehr das zu denken vermag, was von dieser Mitte her organisiert wird, die Subjekte, die Objekte und dgl. Wir werden im folgenden nicht von der Nacht, in der bekanntlich alle Katzen grau sind, ausgehen, sondern von einer (asymmetrischen) Struktur, dem kommunikativen Text. Auch bei Blanchot ist die Struktur der Mitte asymmetrisch; anders aber als bei Levinas, mit dem ihn sonst vieles verbindet, bleibt es nicht bei einer Grundasymmetrie, sondern es ist eine Reziprozität von aufeinander aufbauenden Asymmetrien. Bei Levinas erhebt des Antlitz des Anderen einen unhintergehbaren Anspruch, der lediglich durch den Gerechtigkeitsanspruch eines anderen Anderen relativiert werden kann. Bei Blanchot aber, der nicht vom Antlitz, sondern vom Sprechen (und Schreiben) ausgeht, wechselt mit jeder Unterbrechung der Kommunikation die Position von Selbst und Anderem. Dem pflichtet eine Sozialphilosophie des kommunikativen Textes bei. Blanchot vermeidet eine solche Festlegung auf eine konkrete Gestalt des Zwischen, weil er zwischen dem Gesagten und seiner Negation eine Dialektik mit ihrer Aufhebung vermeiden will. Für ihn ist das Erklärungsbedürftige das Zwischen zwischen Position und Negation, nicht aber wie man die Negation (in der Aufhebung) wieder los wird. Und zwischen Position und Negation ist nicht Nichts, so daß das eine unmittelbar in das andere überginge, wie Hegel sich ausdrückt, sondern in diesem Zwischen erstreckt sich der Abgrund des Neutralen oder der Nacht. Unser Ziel wird es sein, die Struktur des Abgrunds zu ergründen; denn es ist zwar richtig, daß die Vermittlung zwischen zweien nicht unbedingt die Dialektik ist, aber ebensowenig das Neutrale der Nacht, sondern, was ja bei Blanchot ebenfalls aufscheint, eine Pluralität von Möglichkeiten, die es zu erkunden lohnt.

¹¹¹ M. Blanchot: *Notre compagne clandestine*. - In: *Textes pour Emmanuel Lévinas*, ed. F. Laruelle. Paris 1980, p. 80.

2.6 VON DER MITTE HER DENKEN: DIE SOZIALPHILOSOPHIE DES KOMMUNIKATIVEN TEXTES¹¹²

Der kommunikative Text, der die Funktionspositionen von Selbst, Anderem und Drittem systematisch vorsieht, ist die konkrete Gestalt, von der her eine Ontologie des Sozialen entwickelt werden kann, die sowohl den Individualismus als auch den Kollektivismus der Moderne vermeidet und gleichwohl das Netz des Sozialen einer aussichtsreichen Analyseperspektive zuführt. Jede Kommunikation ist medial, sie findet in der Mitte, im Zwischen statt¹¹³ – und es gibt keinen vernünftigen Grund, das zu bedauern oder hinter dieser Tatsache die kritische Folie einer direkten Kommunikation aufzubauen und jede reale Kommunikation am Maß dieser vermeintlich idealen Kommunikation zu messen.¹¹⁴

2.7 PRAXIS?

So ergäbe sich ein von jeder Form von Handlungstheorie befreiter Begriff von Praxis. Der Rechtsgrund für eine solche Begrifflichkeit liegt im Praxisbegriff selber. Denn Praxis hat ja dieses zum Charakteristikum – im Unterschied zu Poiesis und Produktion –, daß der Sinn im Vollzug und nicht im Resultat liegt. Praxis verweigert sich dem Ökonomieprinzip, mit möglichst wenig Aufwand in kürzester Zeit ein optimales Resultat hervorzubringen. Der Sinn des Schusterns liegt darin, auf effiziente Weise am Ende einen Schuh vorweisen zu können; denn wer immer eifrig schusterte, ohne je einen Schuh hervorzubringen, hätte entweder nicht begriffen, worum es beim Schustern geht oder sein Schustern wäre ein komplettes Versagertum. In der Warenproduktion, die in der kapitalistischen Produktionsweise vorherrschende Form der Produktion, ist das um eine Stufe komplizierter, aber nicht wesentlich anders, indem nun nicht Fußbekleidung, sondern eine in Geld eintauschbare Ware produziert wird, aber auch dieses möglichst effizient, und für irgendjemanden wird diese Ware vielleicht auch einen Gebrauchswert haben, sonst wird der Tausch unwahrscheinlich,

¹¹² Diese Sozialphilosophie ist näher ausgeführt in K. Röttgers: Das Soziale als kommunikativer Text., p. 15-45, weswegen es hier bei dieser bloßen Erwähnung bleiben kann.

¹¹³ „Der Anfang ist in der Mitte!“ G. Teubner: Des Königs viele Leiber. Die Selbstdonstruktion der Hierarchie des Rechts. - <http://www.uni-bielefeld.de/sozsys/teubner.htm>, p. 11.

¹¹⁴ Zur Kritik s. S. Krämer: Medium, Bote, Übertragung; zuvor jedoch auch schon: K. Röttgers: Der Wandel der Inhalte im Einflußfeld der Multimedialisierung universitärer Lehre.- In: LernOrt Universität, hrsg. v. G. Simonis u. Th. Walter. Wiesbaden 2006, p. 281-295, u. ders.: In der Mitte: Das Medium. Mittel – Mitte – Mit.- In: Mitte. Philosophische, medientheoretische und ästhetische Konzepte, hrsg. v. K. Röttgers u. M. Schmitz-Emans. Essen 2006, p. 16-33; zu verschiedenen Interpretationsmöglichkeiten des medialitätstheoretischen Ansatzes s. K. Röttgers: Das Soziale als kommunikativer Text, p. 31-37.

aber nicht unmöglich, wie sich an den Transaktionen unter Dominanz des Finanzkapitals zeigen läßt: der Käufer muß nur glauben, daß er einen anderen Käufer glauben machen kann, daß dieser weitere Interessenten glauben machen kann ... usw., daß es irgendwo und irgendwann jemanden geben wird, der dem Produkt einen Gebrauchswert beimessen wird, bzw. auch keinen (bei den Optionen und den anderen Finanz-Derivaten). Anders als in diesen Produktionen realer oder fiktiver Dinge ist es beispielsweise beim Klavierspielen. Der Sinn liegt hier im Prozeß, nicht im aufwandärmsten Erreichen des Schlußakkords der Sonate. Ebenso verhält es sich auch mit dem Sinn des Lebens, er liegt im Vollzug des Lebens und nicht im schnellstmöglichen Erreichen des Endes. Nur die Jammertal-Elegien bemühten sich, das anders zu sehen, d.h. auch das Leben selbst in der Produktionslogik der Effizienz zu deuten.

2.8 MODALE MACHT IN EINER PRAXIS DES ZWISCHEN

2.8.1. Das Zwischen

2.8.1.1 Sozialphilosophie hat eine Philosophie des Sozialen zu sein, und das heißt sie hat vom Zwischen oder vom Medium auszugehen, nicht wie viele bisher so genannte Sozialphilosophien vom Individuum/Subjekt/Person/Einzeln/„Menschen“. Die Theorien, die vom Individuum ausgehen, klassisch die Gesellschaftsvertragstheorien von Hobbes bis Rawls sind keine Theorien des Sozialen, sondern des Politischen, das Politische aber ist nur ein spezieller Sonderfall des Sozialen, nämlich ein solcher, der die sozialkonstitutive Figur des Dritten entweder nicht kennt (C. Schmitt) oder als eine besondere Instanz, z.B. als Gerechtigkeit, oder Institution fixiert statt die Funktionsposition des Dritten dem Spiel der sozialen Kräfte zu überlassen.

2.8.1.2 Auch die subjektzentrierten Intersubjektivitätstheorie sind ebenfalls keine Theorien des Sozialen, auch diejenigen der Anerkennung nicht; denn auch sie kennen die fundamentale Figur des Dritten nicht, sondern behandeln ihn wie einen weiteren Anderen, d.h. sie können Intersubjektivitätsverkettungen erläutern, aber nicht das Netz des Sozialen.

2.8.1.3 Am allerwenigsten können Philosophien des Sozialen von „dem“ Menschen ausgehen, weil zwischen Genetik, Humanmedizin, Anthropologie, Humanismus und Menschenrechtstheorien völlig unklar ist, was „der“ Mensch ist.

2.8.1.4 Sozialphilosophie hat demnach postanthropozentrisch-medialitätstheoretisch anzusetzen. Dadurch scheiden methodisch so absurde Problemstellungen von vornherein aus wie „der Mensch und die Gesellschaft“ oder schlimmer noch „der Mensch und die Gemeinschaft“.

2.8.2. Theorie sozialer Prozesse vs. Handlungstheorie

2.8.2.1 Ein medialitätstheoretischer Ansatz der Sozialphilosophie hat Konsequenzen für den Machtbegriff der Sozialphilosophie. Der Macht-Begriff kann in diesem Rahmen nicht länger handlungstheoretisch aufgerollt werden, wie auch ich das früher nicht immer vermieden habe. Die Handlungstheorie unterstellt ein Subjekt, das Pläne macht und sich Ziele setzt. Um die Ziele als Handlungszwecke zu erreichen, setzt das so konfigurierte Handlungssubjekt Mittel ein, die ihm zur Verfügung stehen. Ein Subjekt, dem viele bzw. hochwertige Mittel zur Verfügung stehen, gilt in einer solchen Handlungstheorie dann als ein mächtiges Subjekt. Sofern seine Mittel ihm nicht als Qualitäten des Subjekts gegeben sind, also z.B. als Körperkräfte, ist die Macht als Mittel etwas, das gehabt, besessen, aber auch verloren oder übertragen werden kann. Solche Macht-Theorien sind im Kern methodisch individualistisch.

2.8.2.2 Auch Mittel sind in der Mitte, im Zwischen – das muß man recht sehen, deswegen ist die Handlungstheorie der Macht nicht falsch, sondern nur reduzierend. Es geht um Zielerreichung von Individuen, bzw. auch um die Koordination individueller Zielerreichungsbemühungen. Mittel aber sind Einschränkungen der Sicht auf die sozialen Prozesse in der Mitte, im Medium, Mittel sind Instrumentalisierungen der Mitte.

2.8.2.3 Der volle, nicht auf handlungstheoretische Zielerreichung ausgerichtete Begriff sozialer Praxis in der Mitte des Sozialen erfordert einen Macht-Begriff, der nicht in der Handlungstheorie fundiert ist, d.h. auch: nicht-individualistisch ist.

2.8.3. Der Begriff der modalen Macht

2.8.3.1 Die Modalität der Macht, d.h. Macht als Möglichkeit, kann selbstverständlich auch von der Handlungstheorie her, reduzierend natürlich, rekonstruiert werden; dann erhält man einen subjektzentrierten Begriff von Macht. Möglichkeit hat dann nicht den vollen Sinn von potentia, sondern den eingeschränkten von facultas. In diesem Sinne läuft die Modalität dann

darauf hinaus, daß ein Handlungssubjekt nicht selber aktuell handeln muß, sondern die Aktualität des Handelns in die Möglichkeit zu handeln verschiebt. Die Verschiebung kann temporal sein: dann verschiebt man das mögliche Handeln auf später und läßt so möglicherweise in der Gegenwart die Drohung des Handelns, z.B. durch Sanktionen bestehen. Die Verschiebung kann aber auch sozial sein, d.h. man läßt andere handeln mit dem Hintergrundzenario der Möglichkeit, auch selber zu handeln. So entscheidet sich die Frage der Allmacht Gottes nicht an der Frage, ob er sich im Zweifelsfall selbst einen Dom bauen könnte, sondern daran, daß es ihm gelingt, andere für ihn einen Dom bauen zu lassen. Und schließlich kann die Verschiebung auch diskursiv sein, z.B. epistemisch durch den sogenannten Sachzwang oder ethisch durch unabwendbare Vergeltung, z.B. im Jüngsten Gericht. Und in der Regel sind natürlich alle drei Verschiebungsmodi in modaler Macht wirksam. Eine Grenze der Macht ist jeweils dort erreicht, wo eine Verschiebung nicht mehr möglich ist, wenn also die Aktualität des Handelns unabweisbar geworden ist. Dieser Zwang zu handeln birgt die Gefahr, daß die jeweilige Machtstruktur kollabiert. Handlungstheoretisch gesehen heißt es aber zunächst nur, daß der zuvor machtvoll Nichthandelnde zu beschaulicher Untätigkeit oder schlimmer noch zu einem Gewalthandeln gezwungen sein wird.

2.8.3.2 Aber wie gesagt, die handlungstheoretische Perspektive auf Macht ist eine reduzierte Sichtweise. Die medialitätstheoretische sozialphilosophische Perspektive erweitert den Blick auf Macht als ein Medium. Macht als Ermöglichungsmedium hat das für Empiriker Unerfreuliche, daß sie nicht als solche beobachtet werden kann. Deswegen sind die Insignien der Macht so wichtig, weil sie in die Sichtbarkeit rücken, was doch nicht sichtbar ist, aber als Zeichen sind sie selbst machtlos. Das Hakenkreuz, einst ein Zeichen der Macht, ist nach Zusammenbruch der Machtstruktur, die sich in diesem Zeichen symbolisierte, kein Zeichen irgendeiner Macht mehr, sondern sein Zeigen hat allenfalls Provokationswert und vielleicht für marginale Gruppen auch Zeichen einer Identität. Ebenso sind Krone, Zepter und Reichsapfel zu bloßen ornamentalen Schmuckstücken im Museum sinnentleert worden. Auch kann Macht in bestimmten Ritualen ihre Sichtbarkeit simulieren. Soviel für die Empiriker.

2.8.3.3 Philosophen aber sind daran gewöhnt, sich mit prinzipiell Unsichtbarem zu befassen, z.B. die Transzendentalien. Und in diesem Sinne wollen wir sagen, daß modale Macht ein mediales Transzendente ist. In welcher Weise wirkt dieses Transzendente? Wenn wir den medialen sozialen Prozeß als einen kommunikativen Text begreifen, dann ist eine der Wirkungen von Macht die Verkürzung von Kommunikationsprozessen. Ist jede Kommunikation eine asymmetrische Verteilung von Funktionspositionen, also einer spricht,

ein anderer hört zu, Selbst und Anderer wollen wir diese Funktionspositionen nennen, dann stabilisiert Macht diese Asymmetrie, jedenfalls für eine gewisse Zeit, für gewisse Andere und beschränkt auf einen gewissen Diskurstyp. Wenn allerdings ein bestimmter Mensch, als Besetzung der Funktionsposition von Selbst, unentwegt reden möchte, und zwar zu allen über alles, dann ist genau das die wörtliche Bedeutung eines Diktators. Diktator zu sein ist heute durch die enorme Netzdichte im Medium enorm erschwert. Aber wir sollten uns hüten, wie gewisse Liberale des 19. Jh. deswegen zu argwöhnen, daß die Macht als solche böse ist und der sogenannte Mißbrauch ihrer Natur eingeschrieben ist. Im Gegenteil ist Macht, weil sie unnötige Diskussionen erspart, als produktiv zu verstehen, mag man diese Produktivität unter moralischem Aspekt nun als gut oder als schlecht bewerten. Wenn auf einem Segelboot jede fällige Entscheidung von der Crew ausdiskutiert werden soll, wird das Schiff wohl scheitern. Einer hat das Sagen, die anderen gehorchen. Die Besetzung der Funktionsposition des Sagens kann abgeändert werden, aber die Asymmetrie wird damit nicht beseitigt. Dieser differenztheoretische Aspekt der Macht-Theorien ist vor allem von Nietzsche und in seiner Nachfolge betont worden.

2.8.3.4 Die Asymmetrie und ihre modale Stabilisierung ist eine Zumutung; daher muß es im Hintergrund eine stillschweigende Zustimmung zu genau dieser jeweiligen Machtstruktur geben. Diesen Gedanken machen die Konsensentheoretiker der Macht (Arendt, Habermas) stark. Die Akzeptanz der Asymmetrie hängt einerseits von der Ersichtlichkeit des beiderseitigen Vorteils ab, andererseits von der temporalen Befristung, der sozialen Begrenzung und der diskursiven Eingrenzung. Jetzt rede ich als das Selbst, und du hörst zu als der Andere, aber bald schon wird sich das gewendet haben. Soziale Begrenzung heißt, wir, d.h. Selbst, Anderer und Dritter, lassen nicht jeden zu, wir diskriminieren, und die Nichtzugelassenen nennen wir Fremde. Schon die Revolutionäre der Französischen Revolution hatten das Problem mit der Verbrüderung: sollen alle Menschen zu Brüdern werden, und auch die Schwestern zu Brüdern, oder soll sich die Verbrüderung auf die französische Nation beschränken. Daher galt als permanentes Begleit-Epitheton der Tod: *Fraternité ou la mort*. Und schließlich sorgt die diskursive Eingrenzung für eine thematische und Sinn-Kontinuität des kommunikativen Textes.

2.8.3.5 Macht ist eine Erhaltungsbedingung von sozialen Prozessen und Praktiken der Mitte. Ohne Macht im Medium geschieht entweder nichts mehr oder es geschieht etwas, was alle zu vermeiden trachten. Auf den kommunikativen Text abgebildet, heißt das: im ersteren Fall: einer oder alle reden und keiner hört mehr zu, oder alle hören zu und keiner hat etwas zu

sagen; im zweiten Fall: Kommunikation endet und Gewalt (oder mystische Versenkung) beginnt. Gewalt ist gerade nicht, wie manche glauben, die ultima ratio der Macht, sondern eine der Formen ihres Scheiterns. Denn während Macht die Kontinuität der Praxis der Mitte sichert, läßt sich auf Gewalt keine Kontinuität aufbauen; Gewaltprozesse sind extrem situationsabhängig und bedingt, sie sind formlos, während Macht eine modalisierende Formierung der Praxis darstellt. Zur Formierungsfunktion der Macht gehört auch, daß sie auf die Funktionspositionen des kommunikativen Textes, d.h. Selbst und Anderen, durchgreift, d.h. daß sie, wie J. Butler es in Nachfolge der Macht-Theorie Foucaults dargestellt hat, Subjekte formiert; Formieren heißt aber nicht Determinieren. Durch Machtstrukturen werden Subjekte nicht unfrei, sondern ihre Freiheit ist gestaltet, sie wird konkret, hätte Hegel vielleicht gesagt; u.U. wird durch die Formierung die Freiheit sogar gefördert oder gesteigert.

2.8.3.6. Die Formierung hat in der Geschichte verschiedene Gestalten angenommen. Eine der klassischen Formen ist die Hierarchie. Die Hierarchie unterstellt, daß die Differenz von Sagen und Hören eine von Oben und Unten ist, konkret von Befehlen und Gehorchen. Hierarchieorientierte Macht-Theorien neigen dazu, das Oben als ordnungstiftende Substanz zu interpretieren, Gott oder seine diversen Stellvertreter auf dieser Welt. Es sind Theorien der Superioritas, der Souveränität. In diesem Denken wird die Spätform, nämlich die Idee der Volkssouveränität, paradox: das Volk ist oben und unten zugleich. Das läßt sich nur in einer Art Rousseauschen Totalitarismus noch zusammenhalten. Zugleich fingieren diese Arten der Formierungen der Macht als hierarchische Herrschaft einen Ursprung, der die Stabilität dieser Oben/Unten-Orientierung legitimieren und absichern soll. Arché ist Ursprung und Herrschaft zugleich.

2.8.3.7 In der Postmoderne jedoch verschafft sich ein an-archisches Denken der Macht als modaler Relation Gehör. Ihr Schema ist nicht mehr die Hierarchie von Oben und Unten als Grunddifferenz, sondern das Netz mit seiner Vervielfältigung sinnhafter Verknüpfungen. Das Netz favorisiert jedoch auch keinen amorphen Egalitarismus, sondern ein permanentes Oszillieren asymmetrischer Differenzen. In Netzen ist das Feld der Praxis stärker und effektiver strukturiert als es in den klassischen Modellen der Macht gedacht werden konnte. Da die sozialen Netze der Postmoderne grundsätzlich multidimensional sind, sind mehr Möglichkeiten der Modalisierung, z.B. durch interative Steigerung gegeben, etwa in der Form der Modalisierung zukünftiger Modalisierungen. Die liberalen Kritiker der Macht hatten das die Unersättlichkeit der Macht genannt, ich möchte es das unendliche Sich-Entziehen der Macht in Verfeinerungen nennen.

2.8.3.8 Die Ersetzung des Archie-Denkens durch ein An-Archie-Denken konfiguriert eine Unterscheidung der Politik von dem Politischen, bzw. dem, was andere die Mikro-Politik genannt haben, was ja nicht eine kleinere sondern eine andere Konfigurierung des politischen Raumes darstellt. Während die Große Politik sich nach wie vor handlungstheoretisch versteht und für ein veränderndes Handeln meint veränderte Institutionen schaffen zu müssen, ist das an-archische Politische durch den Begriff der Intervention zu charakterisieren. Dieser Unterscheidung entsprechen auch verschiedene Machtbegriffe. Wegen des handlungstheoretischen, tendenziell individualistischen Verständnisses der Großen Politik finden dort weiter handlungstheoretische, personenbezogene Begriffe von Macht Verwendung. Es käme aber darauf an, einen Machtbegriff zu haben, der dem Netzcharakter des Politischen gerecht werden könnte. Dieser Netzcharakter wird ersichtlich an der Inkompatibilität des ökonomischen und des politischen Diskurses. Die Politik meint zu handeln und d.h. Ziele und Mittel der Zielerreichung im Griff zu haben; im Netz aber kommen solche Irritationen seitens der Politik nur als Störungen an; und Netze reagieren auf Störungen durch Störungsumgehungen und folglich durch Komplexitätssteigerungen des Netzes. Ein politisches Verfahren, das sich dem Netzcharakter z.B. des Ökonomischen gewachsen erweisen wollte, müßte mit einem Machtbegriff operieren, der von der Mitte des Sozialen her begriffen wird und der ein anderes Konzept des Politischen verlangt.

3. Die Neuerfindung des Politischen

3.1 DAS PROBLEM DES POLITISCHEN UND DER POLITIK

In der Situation inkompatibler Diskurse in der Steuerung sozialer Prozesse, d.h. des kommunikativen Textes, käme es darauf an, das Politische neu zu erfinden. Ein erster Schritt einer solchen Erfindung wäre es, wie gesagt, das Politische von der etablierten oder Großen Politik zu unterscheiden zu lernen.¹¹⁵ Wenn wir aber in der Bestimmung des Politischen

¹¹⁵ Das scheint Michel Foucault noch nicht verstanden zu haben, als er schrieb, nichts „erscheint mir gefährlicher als jener berüchtigte Übergang von der Politik zum Politischen ... , der mir in vielen zeitgenössischen Analysen dazu zu dienen scheint, das Problem und die Gesamtheit der besonderen Probleme zu verdecken, nämlich die Probleme der Politik.“ M. Foucault: Die Regierung des Selbst und der Anderen. Frankfurt a. M. 2009, p. 207.

Man kann mit Deleuze, und ich habe das anderwärts getan, für dieses andere Verständnis des Politischen den Namen „Mikropolitik“ einführen, wenn nicht das Mißverständnis naheläge, daß damit eine demokratische Politik en miniature verstanden würde. Cf. Ph. Mengue: Faire l’idiot. La politique de Deleuze, p. 93, Anm.:

sowohl einen anthropologischen als auch eine handlungstheoretischen Ausgangspunkt vermeiden wollen sollten, dann wäre auszugehen von der Sozio-Ontologie des Zwischen, was aber auch heißt, das Politische als einen noch näher zu bestimmenden Sonderfall des Sozialen zu behandeln.¹¹⁶ Kurz und vorausgreifend gesagt, ist das Politische ein Funktionsmodus im Zwischen, die Politik aber eine Sphäre oder ein Subsystem der Gesellschaft. Begriffliche Konsequenz ist es, daß das Politische nicht nur in der Politik stattfindet und daß es in der Politik nicht nur politisch zugeht. Soviel als Vorbemerkung, die sich zur Vergewisserung auf Carl Schmitts Untersuchung zum Begriff des Politischen von 1932 beziehen kann. Diese Vergewisserung wird einiges bei Schmitt schärfer herausarbeiten wollen und anderes in einen zeitgeschichtlich bedingten Hintergrund treten lassen. Auch bei Carl Schmitt geht es primär um das Politische und nicht primär um die Politik, oder anders ausgedrückt: der Begriff des Politischen wird dem der Politik vorgeordnet. Die Frage, die sich uns allerdings stellen muß, ist, ob Carl Schmitt diese Trennung und diese Fundierung konsequent genug durchhält oder ob wir ihn nicht heute in der Postmoderne etwas abweichend aufnehmen und fortsetzen müssen. Immerhin wollen wir zunächst in diesem Sinne festhalten, daß durch diese Vorordnung des Politischen etwas gedanklich ermöglicht, aber bei Schmitt nicht diskutiert ist, das man benennen könnte als ein Politisches ohne Staat. Diese Ausblendung hat bei Schmitt seinen Grund darin, daß er den Fremden, den, der nicht zu „uns“ gehört, nur als Feind denken kann, der dann den „Freunden“ im gleichen staatlichen, oder sogar völkisch grundierten Herrschaftsverband entgegensteht. Nun ist aber ein staatlicher Herrschaftsverband wirklich etwas ganz anderes als ein Bündnis von Freunden, gar als eine Fraternité.¹¹⁷

Blicken wir also kurz auf die Bestimmung des Politischen bei Carl Schmitt; er nennt es einen „Intensitätsgrad einer Assoziation oder Dissoziation von Menschen“.¹¹⁸ Diese formale Definition macht noch keinen Gebrauch von der Unterscheidung Freund/Feind; vor allem,

„L’important est de comprendre que *la micropolitique n’est pas une politique démocratique en petit*. Elle est une *autre* politique“.

¹¹⁶ Zu einer konsequenten Durchführung dieser Unterscheidung an einem empirischen Beispiel s. F. Fischbach: *La critique sociale au cinéma*. Paris 2012, an Beispielen von Filmen mit politischer Kritik und Filmen mit Sozialkritik.

¹¹⁷ Zur Kritik an diesem Begriff s. K. Röttgers: *Fraternité und Solidarität in politischer Theorie und Praxis*, p. 19-53; cf. auch J. Derrida: *Politik der Freundschaft*; und ders.: *Schurken*, p. 76: „... wo die Brüderlichkeit *zum Gesetz wird*, wo eine *politische Diktatur* der Fraternokratie herrscht.“ Zur Interpretation M.-E. Morin, l. c., p. 48-51.

¹¹⁸ C. Schmitt: *Der Begriff des Politischen*, p. 38.

darauf weist er auch selbst deutlich hin, wird das Politische nicht durch Feindschaft definiert, wie seine Gegner ihm manchmal unterstellt haben, aber selbstverständlich auch nicht durch Freundschaft oder gar Konsens. Gerade letzteres wäre bedenklich, weil der angestrebte oder advokatorisch beanspruchte Konsens aller, die sich für vernünftig erklären, eine Moralisierung des Politischen bewirkt, z.T. ja auch ausdrücklich erstrebt, die wir zur Zeit, Stichwort „Schurken“, allenthalben beobachten können. Solche Moralisierung ist eine Entdifferenzierung der modernen Gesellschaften, d.h. eine Primitivierung.¹¹⁹ Für den Moralischen kann es keinen Frieden mit dem Unmoralischen geben, dessen Unmoral muß mit Stumpf und Stiel ausgerottet werden. Die Moralisierung des Politischen muß daher jeden Krieg und jede kriegerische Intervention bis zur Vernichtung des Gegners vorantreiben. Das Politische aber von der Moralisierung freizuhalten, ermöglicht es, mit den Kategorien „Freund“ und „Feind“ funktional als Assoziation und Dissoziation umzugehen. Durch die Formalität der Grunddifferenz im Politischen ist die Substantialisierung ausgeschlossen, weswegen der, der gestern noch in der Rolle des Feindes begegnete, heute zu den Freunden gehören kann. Wer aber zum moralischen Feind der ganzen Menschheit erklärt wurde, d.h. zum Unmenschen, der kann nicht morgen unser Freund sein. Moralischer Feind der ganzen Menschheit wird man aber nicht durch offenbare Taten, sondern durch Einstellungen (wie jenes „Meinen“ vor dem Sagen), die sich in Taten äußern können, aber auch vorläufig im Verborgenen bleiben können, d.h. viele der Feinde der Menschheit sind heute noch gar nicht als solche ersichtlich, m.a.W. jeder von uns steht nun im Verdacht, ein Feind der Menschheit zu sein, weswegen ja die Unzahl der Überwachungssysteme installiert worden sind. Wenn das aber so ist, dann hat der Moralisierer, in paradoxem Widerspruch zu seinem Anspruch, überhaupt keine wirklichen, unverdächtigen Freunde, sondern jeder von uns ist verdächtig,

¹¹⁹ Andere Beispiele der Entdifferenzierung: Wenn ein Angestellter oder eine Angestellte der Universitätsverwaltung in Ausübung seines oder ihres Amtes einen Brief verfasst und auch „im Auftrag“ selbst unterschreibt, dann verwendet er oder sie einen Briefkopf, der mit den Worten „Der Kanzler“ die Funktionsposition markiert, in dessen Namen der Brief verfasst wurde. Nun wird diese Funktionsposition mancherorts, z.B. an der FernUniversität, von einem weiblichen Menschen, einer Frau also, innegehabt; seither lautet der Briefkopf, den die Angestellten verwenden sollen „Die Kanzlerin“, so als hätte mit der Amtsinhaberin auch das Amt selbst sein Geschlecht geändert. „Die“ Führungskraft heißt „die“ Führungskraft, auch wenn ein männlicher Mensch diese Position innehat. Welche Naivitäten ein solcher grammatikpolitischer Feminismus treiben kann, zeigte unlängst der Vorschlag der bundesdeutschen Ministerin Schröder statt „der“ Gott künftig „das“ Gott zuzusagen; man hat darüber gespottet und sie dann „das Schröder“ genannt. Das ist unfair. Tatsächlich bietet ja die deutsche Sprache längst die Möglichkeit, das Genus zu transformieren (und damit das Geschlecht zu verbergen??), nämlich durch Anhängen der Verkleinerungssilbe, je nach Dialekt als –chen, -ke, -lein, -le (oder aussterbend: –la), also „das Ministerlein Schröder“ oder „das allmächtige Göttle“.

insgeheim zu den Feinden der Menschheit zu gehören. Ebenso wenig ist aber das Politische dem Ökonomischen unterworfen, wie es Liberalismus und Neoliberalismus so gerne hätten; die Liberalen glaubten, daß die Macht an sich böse sei und daß sie der Gewalt, der kriegerischen Gewalt ganz nahe verwandt sei, daß aber das Ökonomische von Macht und Gewalt befreie, weil es im wesentlichen auf einvernehmlich geschlossenen Verträgen zum beiderseitigen Vorteil beruhe.¹²⁰ Das ist aber nicht nur, was die Begriffe von Macht und Gewalt betrifft, eine Weisheit von Stammtisch-Niveau, sondern die neueren Kriege ums Erdöl (will sagen: vermeintlich um Menschenrechte), belegen die Indienstnahme der offiziellen Politik durch die Ökonomie. Weil heute die Ökonomie die Große Politik durchherrscht, brauchen wir nicht schon wieder eine politische Revolution, die neue Institutionen (vermeintlich der Kontrolle der Ökonomie) schafft, sondern was wir brauchen, ist eine Revolution des Politischen.¹²¹ Es käme also darauf an, den Begriff des Politischen formal und neu zu bestimmen, so daß er als Begriff sowohl von Moralisierung als auch von Ökonomisierung frei wäre.

In dieser formalen Weise greifen wir den Begriff des Politischen von Carl Schmitt auf und betten ihn nun ein in die Sozialphilosophie des Zwischen, des medialen Prozesses, den ich kommunikativen Text genannt habe. Für eine Philosophie des Sozialen im vollen Wortsinne ist es erforderlich, über Intersubjektivitätstheorien hinausgehend, die Figur des Dritten einzuführen. Aber genau darin erweist sich das Politische als eine Reduktion des Sozialen, weil in ihm der Dritte fehlt.

Aber der Feind bei Carl Schmitt fügt sich nicht in die Funktionsposition des Anderen im kommunikativen Text, sondern er gehört zur Kategorie des Fremden jenseits des Textes: „Der Feind ist unsere eigene Frage als Gestalt.“¹²² Was dem Eigenen im Unverstehen begegnet, das ist der Fremde. Nun ist gerade das die Verkürzung der sozialen Dimension zur politischen, daß der Fremde nur als Feind entgegentritt, nicht z.B. als Rätsel oder als Verführer.

¹²⁰ Das glaubte schon Kant, das glaubte auch noch F. von Wieser: Das Gesetz der Macht. Wien 1926, und auf diesem Glauben beruhte nach dem II. Weltkrieg die Einrichtung von Montanunion und EWG.

¹²¹ Cf. auch J.-L. Nancy: *Politique et au-delà*. Paris 2011, p. 36 : „Il nous faut une révolution non pas politique mais *de* la politique ou bien par rapport à elle. Il faut tout simplement (!) une autre ‘civilisation’, ce qui dire avant tout, bien sûr, un autre mode de reconnaissance du sens.“ Auf die Rolle der Kultur werden wir weiter unten zurückkommen.

¹²² C. Schmitt: *Ex Captivitate Salus*. Köln 1950, p. 89f.

Was wir also bräuchten, wäre ein Konzept des Politischen, das nicht, wie bei Carl Schmitt, in die Große Politik der Staaten mündet, sondern ein Konzept des Politischen, das das Politische selbst netzförmig denkt, also in gewissem nicht-klassischen Sinne ein an-archisches Modell des Politischen.

Wir werden daher im folgenden das Politische als eine Manifestation des Sozialen, mithin des kommunikativen Textes zu begreifen haben, und zwar eine, die den Dritten nicht kennen möchte. Das Politische ist mithin in zwei Richtungen auslegbar, als Große Politik der Staatlichkeit und Herrschaft einerseits, als Subversion im Rahmen komplexerer Sozialität andererseits, die den Dritten als Grundgestalt des Sozialen kennt und dem Fremden auch eine befreiende Faszination zutraut. Dieser Doppelheit entsprechen auch zwei Weisen „anarchistischer“ Ausrichtung: Der klassische Anarchismus will den Staat abschaffen und etwas anderes an seine Stelle setzen, z.B. die freie Assoziation, eine neue Institution, die dann auch in Programmatiken ausformuliert werden kann. Die an-archische Subversion dagegen ist kein neues institutionelles Programm, sondern eine erweiterte Praxis des Politischen. In der Tat findet, wie gesagt, eine Subversion der Großen Politik längst statt, anders freilich als hier anvisiert: als Depotenzenierung jeglicher Politik durch die neoliberalistische Logik der Kapitalmärkte.

3.1 PHILOSOPHIE DES SOZIALEN ANSTELLE GROßER POLITIK

Der Sozialphilosophie muß es darauf ankommen, den Gesichtspunkt des Sozialen zu stärken gegenüber der Großen Politik, auch einer rechtsstaatlichen, erst recht aber einer, die sich globalisierend gegenüber der Wirtschaft selbst depotenziert hat. Einer Sozialphilosophie, die darauf abzielt, die Große Politik in einer Orientierung an sozialen Prozessen zu unterlaufen, wird es auch darauf ankommen müssen, durch keinerlei hierarchische Strukturen zu einer solchen Politik einzuladen. Wir werden sehen, daß dieses auch eine Verabschiedung der Orientierung an Einheit impliziert, genauer an einer Einheit des Prozesses, die durch eine Einheit des Ursprungs (Arché) und/oder eine Einheit des Ziels (Telos) gewährleistet wäre. Die Einheit des Prozesses gedanklich zu vermeiden, heißt aber auch, den Dritten, die Gewähr jeglicher Sozialität, nicht zu fixieren, etwa als den Hort der Gerechtigkeit, sondern diese Position zu flexibilisieren und für divergierende Besetzungen offen zu halten.

3.2 DAS „PRINZIP DER ANARCHIE“

Reiner Schürmann hat in einer gründlichen Untersuchung zum Handeln bei Heidegger ein „Prinzip der Anarchie“ aufstellen wollen, sich dessen wohl bewußt, daß es sich um einen in sich widersprüchlichen Begriff, um ein Paradoxon handelt.¹²³ Arché ist zugleich „commencement“ und „commandement“, d.h. sowohl das Erkennen als auch das Handeln folgen einem Prinzip, und im Politischen ist das principium zugleich der Prinzeps. Erst die postmoderne Dekonstruktion (Heidegger: „Abbau“) der Metaphysik gibt den Blick darauf frei: „... la métaphysique‘ désigne donc ce dispositif où l’agir requiert un principe auquel on puisse rapporter les mots, les choses et les actions.“¹²⁴ Die Metaphysik hat immer ein Erstes gesucht, das das Erkennen und Handeln organisieren kann, ein Prinzip; und Anarchie (anarchie) bedeutet „le dépérissement d’une telle règle.“¹²⁵ Und die These ist dann, daß nur eine Philosophie des Übergangs diesen Widerspruch denken kann. Auf die Arché zu verzichten, heißt aber auch, das Telos aufzugeben; denn das Ziel ist zugleich der Ursprung, die Arché eines (zielgerichteten) Handelns. Mit der Anarchie wird also auch ein teleokratisches Handeln fraglich, d.h. der Begriff des Handelns, der für die Moderne bestimmend war. Nach Schürmanns Heidegger-Interpretation ist das aber bei Heidegger keine Forderung, sondern der diagnostische Blick auf das, was im epochalen Übergang von einem Diskurs zum anderen sichtbar wird. Die Dekonstruktion der Metaphysik, die den Unterschied des Theoretischen und des Praktischen, der theoretischen Philosophie und der praktischen Philosophie zusammenbrechen läßt, läßt mit dem Begriff der „Gelassenheit“ eine Form in Erscheinung treten, die als „Auftauchen“ („venue à la présence“), und zwar als Auftauchen von Vielheiten bezeichnet werden muß. Die Vielheiten des Geschehenlassen und Auftauchens ersetzen in den späten, den dekonstruktiv-postmodernen Texten Heideggers, gemäß der Interpretation von Schürmann, die Einheit eines Führerprinzips. „Heidegger, de toute évidence, élimine la structure téléologique de l’existence authentique. Au-dessus d’Arché et telos il y a l’anarchie et l’a-téléocratie, parce que ‘au-dessus de la réalité, il y a la possibilité’.“¹²⁶

Für das Politische ergibt sich daraus als Konsequenz, daß die Frage „Was sollen wir tun?“ und „Wie sollen wir denken?“ insofern zusammenfallen, als auch alles Denken ein Handeln

¹²³ R. Schürmann: *Le principe d’anarchie*. Bienne, Paris 2013 (Neuausg. d. Ausg. Paris 1982)

¹²⁴ L. c., p. 15.

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ L. c., p. 30, Zitat aus M. Heidegger: *Sein und Zeit*. 8. Aufl. Tübingen 1957, p. 38.

ist, und zwar in dem emphatisch aufgeladenen Sinn von Denken, das den Unterschied von Theorie und Praxis hinter sich gelassen hat. Dieses Denken ereignet sich nur im epochalen Übergang, es steht weder unter den Prinzipien des alten Diskurses noch kennt es die des neuen Diskurses.¹²⁷ „Après le déperissement des principes générateurs de *tele*, l’agir se métamorphose avec les économies. C’est l’heure du délaissement.– Toute efficacité politique repose dans l’agencement soit principiel, soit anarchique des mots, des actions et des choses.“¹²⁸

Der Verzicht auf die Handlungstheorie heißt eo ipso Verzicht auf eine als Arché, als Prinzip gedachte Subjektivität; denn eine solche als Prinzip gedachte Subjektivität muß zugleich gedacht werden als eine, die das Werden beherrscht („commencement“ und „commandement“). Aber die epochalen Übergänge, die Zäsuren des Werdens zeigen, daß im Ursprung nichts „beginnt“. „De telles césures montrent aussi que l’origine ne fonde rien, qu’elle n’est pas un ‘pourquoi’ inébranlable et indubitable dont la raison puisse dériver des maximes.“¹²⁹ Es ist das, was Heidegger den „anderen Anfang“ nennt. Im ersten Anfang beginnt alles und rennt auf ein Ziel zu, im anderen Anfang vollzieht sich eine Zäsur (ein „Ereignis“), deren Zukunft einen offenen Möglichkeitsraum abgibt.¹³⁰

4. Dem Politischen eine Netzstruktur geben

Wenn wir das Politische, vor aller Politik, neu denken lernen wollen, dann wird es so zu konzipieren sein, daß es sich der ökonomischen Herausforderung gewachsen zeigen wird, d.h. wir müssen dem Politischen selbst eine Netzstruktur geben, was natürlich etwas ganz anderes wäre, als die gegebenen Handlungsformen der Großen Politik dann auch noch zu „vernetzen“. Der Neueinsatz einer Sozialphilosophie, die sowohl den Prozeßcharakter der Sozialen als auch seine Relationalität im Zwischen betont, verdankt sich Einsichten, daß sowohl eine intentional-teleologische als auch eine kausal-deterministische Sicht sozialer Phänomene nicht länger überzeugt. Für den Übergangssinn des Prozesses heißt das, daß dieser Prozeß im

¹²⁷ Ich spreche gemäß der Sozialphilosophie des kommunikativen Textes von Diskursübergängen, wo Schürmann von „économie“ spricht: „En elle, certaines variables se groupent et fonctionnent, pour un temps, selon un *nomos*“, l. c., p. 112.

¹²⁸ L. c. p. 114.

¹²⁹ L. c. p. 125.

¹³⁰ M. Heidegger: Grundfragen der Philosophie, p. 124ff.

Zwischen weder aus den Prinzipien des vorhergehenden „Zustands“ noch aus denen des folgenden abgeleitet werden kann. Mit anderen Worten: Prozessualität ist immanent und nicht von voraussetzenden Substanzen her bestimmt. Günter Abel, in seiner Interpretation der Philosophie der Wiederkehr bei Nietzsche, drückte das folgendermaßen aus: „Die Welt ‚besteht‘ überhaupt nicht aus irgend etwas. Sie ist die sich in ihren strukturellen Konfigurationen fortwährend verschiebende Totalität, nicht die Einheit, sondern das Gesamt der mit- und gegeneinander wirkenden Kräfte-Zentrierungen ... Deren Vollzüge sind die einzige Realität.“¹³¹

4.1 ITERATION

Die Dialektik des Einspruchs, der Intervention und des Widerspruchs im kommunikativen Text ist von Anfang an iteriert und gespalten. Selbst ist nicht nur auf den Widerspruch gefaßt, erwartet ihn, sondern erwartet auch, daß der Andere erwartet, daß Selbst erwartet usw. Ob diese Dialektik eine versöhnende oder eine negative sein wird, ist ebenfalls unentschieden. Eine versöhnende schließt den Text (in gewisser Hinsicht), eine Negative Dialektik¹³² läßt ihn offen. Auch für diese Alternative gilt (Hegel und Adorno sehe ich beide protestieren) vermutlich: manchmal Versöhnung, manchmal Unversöhnlichkeit.

Die Iterationsstruktur des kommunikativen Textes kann verstanden werden als Moment einer Reflexion. Wie oben schon kurz angedeutet, kann die Reflexion in den drei Dimensionen des kommunikativen Textes verstanden werden als temporale, als soziale und als diskursive Reflexion. Die temporale Reflexion bewirkt die aktive Vergegenwärtigung einer Vergangenheit, die soziale Reflexion bewirkt die Wahrnehmung des Anderen als ein Selbst, und die diskursive Reflexion bewirkt die Begründung von intuitiven Gewißheiten und von moralischen Geltungen. Es ist – gegen die Tradition – wichtig zu betonen, daß Reflexion in diesem Sinne keine Aktsorte einer zu unterstellenden Subjektivität ist, sondern eine strukturelle Eigenschaft des kommunikativen Textes als Prozeß. Der Prozeß macht sich in

¹³¹ G. Abel: Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr. Berlin, New York 1984, p. 4. Abel nimmt aus der Philosophie Nietzsches den Interpretationsbegriff als zentralen Begriff auf, so daß er sagen kann, alles Geschehen sei Interpretationsgeschehen. „Die Grenzen der Interpretation *sind* die Grenzen der Welt ... Welt, Wirklichkeit und Sinn *sind* nur *in und als* Interpretation.“ (p. 169; die enge Bindung von Welt- und Sinnbegriff begegnet dann auch bei Nancy, s. o.) Wir halten, in einer prinzipiell vergleichbaren Stellung den Textbegriff für geeigneter, weil er sich nicht an die Willen-zur-Macht-Metaphysik bindet; cf. auch J.-L. Nancy: Le Sens du monde.

¹³² Th. W. Adorno: Negative Dialektik. Frankfurt a. M. 1968.

dieser Struktur selbst zum Gegenstand, ist in sich reflektiert. Diese Iterationstruktur des kommunikativen Textes mag man – wenn man mag – eine Praxis, vielleicht besser: eine Praxisform, nennen.

Zusammenfassend: Die Grundfigur eines solchermaßen konzipierten An-Archismus wird dann nicht mehr im Glauben an den Fortschritt der politischen Theorie die Erfindung neuer, angeblich besserer Institutionen etwa auch des Rechts sein können, sondern die Grundfigur wäre nun die Intervention und Unterbrechung, d.h. auch der jederzeit mögliche Ausstieg aus der Kontinuität der Katastrophe. Gerade deswegen ereignet sich ein solches Politisches außerhalb, ja ungeachtet der bestehenden Institutionen, selbst noch jener, die als „Menschenrechte“ die höchste allseitige Verehrung genießen.

Aber wie konkret könnte eine solche netzförmige Praxis des Politischen außerhalb der Politik aussehen?

5. Ökonomieprinzip und Kulturprinzip: Zwei Formen des Umgangs mit Endlichkeit

Wie wir alle wissen, aber nicht wissen wollen, ist das menschliche Leben begrenzt und die Phänomene der menschlichen Existenz sind vergänglich. Und das ist schlimm und in dieser Brutalität auch schwer erträglich. Um darüber hinwegzukommen, haben sich die Menschen zweierlei Strategien einfallen lassen, die teilweise einander entgegengesetzt sind, sich aber auch teilweise ergänzen.¹³³

5.1 DAS ÖKONOMIEPRINZIP

Die erste Strategie besteht darin, mit den zur Verfügung stehenden Ressourcen sparsam umzugehen, sowohl mit den Kräften des individuellen Körpers als auch – ökologisch – mit

¹³³ In dieser Sicht weiche ich dezidiert von Batailles „Allgemeiner Ökonomie“ ab. Diese unterstellt, daß die „Allgemeine Ökonomie“ eine Ökonomie der Verschwendung impliziert. Diese äußert sich beispielsweise im Opfer und im Fest. Beide unterbrechen die Logik des Mangels, der ein Immer-mehr verlangt. Die Logik der Produktion aber basiere letztendlich auf einer Politik der Verbote, die Logik der Verschwendung auf einer Logik der Überschreitung. Indem Bataille nicht mit funktionalen Unterscheidungen arbeitet wie wir, sondern mit ontologischen, gibt es dann bei ihm ein „wahrhaften Zweck“ jenseits von Zweck-Mittel-Orientierungen der Produktionslogik und eine wahrhafte Kommunikation und Intimität. Solche Ontologisierung basiert auf einer letztlich sentimental Neoromantik, deren Grundmodus das Wünschen ist.

den Ressourcen dieses Planeten. Ressourcenersparnis ist nur einer der Aspekte, deren Insgesamt die teleokratische Optimierung der Zielerreichung ist. Je schneller und aufwandärmer wir ein gestecktes Ziel erreichen, desto schneller können wir uns weitere und weiterreichende setzen und erreichen und so weiter. Wozu das, fragte bereits Aristoteles, und er nahm an, daß es in all dem Zielerreichungsgetriebe ein letztes Ziel geben müsse, für das die Frage nach dem „Wozu“ keinen Sinn mehr macht. Und an dieser Stelle setzte er den Begriff der Glückseligkeit ein.¹³⁴ Wozu willst du glücklich sein, ist daher keine sinnvolle Frage mehr. Allerdings funktioniert der Begriff der Glückseligkeit als ein solches Stoppsignal des Weiterfragens nur unter der Bedingung, daß er inhaltlich leer bleibt und sich – jedenfalls dann später unter den Individualisierungszumutungen der Moderne – dieser jenes und jene dieses denken kann und darf. Schließlich hat Georg Simmel in seiner Philosophie, u.a. in seiner „Philosophie des Geldes“¹³⁵ – gezeigt, wie Zwecke zu Mitteln und Mittel zu Zwecken werden. Veranschaulichen könnte man das an dem Übergang von der Geldwirtschaft, für die Sparen einen elementaren Sinn macht, zur Kreditwirtschaft, in der nicht mehr das als Schatz angesparte Geld ausschlaggebend ist, sondern die Kreditwürdigkeit, also Geld, das man nicht hat, und d.h. ob man zur Befriedigung der Forderungen aus dem jetzigen Kredit in Zukunft einen anderen Kredit erhalten wird oder nicht usw., um die ersteren Forderungen abzulösen; zur Absicherung der damit einzugehenden Risiken dienen dann die Derivate wie Hedge-Fonds usw. ad infinitum.¹³⁶ Die ratlose Anthropomorphisierung durch die Großen Politiker und die ihr angeschlossene Journaille nimmt an, daß die Banken sich gegenseitig kein Geld mehr leihen, weil sie sich angeblich nicht mehr vertrauen. Tatsächlich haben sich lediglich lukrativere Quellen der Refinanzierung erschlossen: die Erfindung eines neuen Umwegs um ein Problem – das Netz wirkt, z.B. der sogenannte Schuldenschnitt Griechenlands: was wie ein Verzicht oder Verlust aussah und so präsentiert wurde, war für diejenigen Investitionsakte, die kurz zuvor griechische Staatsanleihen gekauft hatten, ein viel größerer Gewinn als durch ein Geldverleihen zwischen Banken hätte erzielt werden können, und man erzähle also nicht, der Schuldenschnitt sei eine regulierende Maßnahme der Großen Politik gewesen.

¹³⁴ Aristoteles: Nikomachische Ethik 1095a.

¹³⁵ G. Simmel: Philosophie des Geldes. Frankfurt a. M. 1989 (= GSG VI).

¹³⁶ Es war einmal eine protestantische Pfarrerstochter, die war der Meinung, man könne nur das Geld ausgeben, das man hat, und empfahl deswegen das Sparen – aber das ist nur eine der Facetten der Ratlosigkeit der Großen Politik angesichts netzförmiger ökonomischer Prozesse.

4.2 DAS KULTURPRINZIP

Mit der Frage nach dem „Wozu glücklich sein“ bin ich bereits an der Schwelle der Thematisierung der zweiten Strategie der Vergänglichkeitsbewältigung angekommen. Schon die Antike wußte, daß man, ob ein Leben gelungen sei, ob also der, der es geführt hat, glücklich zu preisen sei, erst im Moment des Todes abschließend beurteilen könne. Das aber ist kein Grund, diesen Bilanzierungsmoment im Sinne der optimierenden ersten Strategie möglichst rasch und aufwandarm anzustreben und zu erreichen. Im Gegenteil. Wir bemühen uns nach eigenen Kräften und denen der Mediziner und der anderen Lebenshilfswissenschaftler diesen Zielpunkt unserer irdischen Existenz möglichst weit hinauszuzögern, d.h. in den Lebensvollzug eines im Prinzip vergänglichen Lebens möglichst viele, in sich sinnvolle Umwege und Schleifen einzubauen.

Eine solche Unterscheidung eines Ökonomieprinzips und eines Kulturprinzips ist die Unterscheidung zweier Prinzipien, nicht etwa zweier Sektoren der modernen oder postmodernen Gesellschaften. Denn natürlich spielt das Kulturprinzip der Umwege auch in der Ökonomie eine erhebliche Rolle, man denke etwa nur an die Umwege, die der Übergang von der Naturalwirtschaft zur Geldwirtschaft und der von der Geldwirtschaft zur Kreditwirtschaft und von da zu den Derivaten bedeutet. Hegel hatte diese Umwegigkeit an den Formen des Bewußtseins festgemacht, die der Einsatz des Knechts zur Befriedigung der Bedürfnisse des Herrn ausmacht.¹³⁷ Und selbstverständlich wird im kulturellen Sektor auch zielorientiert gearbeitet, was Simmel dann als die „Tragödie der Kultur“¹³⁸ angesprochen hat. Politik lebt von einem Grundmißtrauen, daher einerseits das atavistische System einer flächendeckenden Überwachung durch Stasi und IMs, andererseits das netzdeckende Abgreifen von Kommunikationsakten durch PRISM – praktisch dasselbe, nur technisch besser und effektiver. Kultur dagegen lebt von einem Grundvertrauen, nämlich daß Selbst mit einer kommunikativen Intervention vor dem Anderen im kommunikativen Text des Sozialen Anschlußfähigkeit finden wird. Ökonomie bewegt sich zwischen diesen Polen: einerseits lebt die Transaktion von einem Vertrauen, andererseits ist man auf eine Enttäuschung des Vertrauens im Prinzip vorbereitet. Wenn jemand den gordischen Knoten gewaltförmig durchhaut statt ihn kulturell aufzulösen, dann ist für das Kulturprinzip das Ende des Textes erreicht; in der Ökonomie sieht das anders aus, sie wird fragen: wer kommt für den Schaden auf, war der Knoten vielleicht versichert. Versicherungen sind Formen eines pessimistischen

¹³⁷ G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes IV. A; in ders.: Werke. Frankfurt a. M. 1970, III, p. 145ff.

¹³⁸ G. Simmel: Der Begriff und die Tragödie der Kultur, in: GSG XIV, Frankfurt a. M. 1996, p. 385-416.

Grundmißtrauens. Sie treten erst ein, wenn der Schaden schon eingetreten ist; aber sie werden abgeschlossen, weil man dem Schüler des Aristoteles eine philosophische Lösung nicht unbedingt zutraut und befürchten muß, daß er statt zu tüfteln, zum Schwert greifen wird.

So wichtig Spiel (Huizinga) oder Fest (Gadamer) als Formen des Auslebens kultureller Zielerreichungsvermeidung sein mögen, ist ihre Propagierung als ein Ausweg immer noch ein Verhaftetseins im Substanz-Denken und deshalb nicht dagegen gefeit, von dem Ökonomieprinzip ausgebeutet zu werden: Die Spielwarenmesse und das Event-Management kennen ihre Opfer.

6. Politische Intervention gemäß dem Kulturprinzip: Zielerreichungsvermeidung

Das Politische neu zu erfinden, hieße demnach, das Politische gemäß dem Kulturprinzip zu entfalten. Das läuft hinaus auf eine Zielerreichungsvermeidung. Für den darin einzusetzenden Praxisbegriff hieße das, eine politische Praxis zu imaginieren, die ihren Sinn in sich selbst und nicht (handlungstheoretisch) in der Erreichung eines vorgesetzten Zieles fände. Sich entfaltende mediale Textualität würde eine handlungstheoretische Orientierung ersetzen dürfen. Manchmal ist eben Reden besser als Handeln, der umständliche Umweg im Text besser als das Handeln im kurzen Prozeß. Die Slow-food-Bewegung, die in Italien als Variante der KPI entstand, hat es vorgemacht: für sie ist der Genuß die Sinngebung des Essens, nicht die zu erreichende Sättigung durch das, was Kant eine „Abfütterung“ nannte.¹³⁹ Leitfigur einer solchen Umorientierung des Politischen zu einer medialen Praxis der Umwege und spezifischen Interventionen wäre dann eher Schehrazade, die in 1001 Nacht den kurzen Prozeß der Zielerreichung, in ihrem Falle Entjungferung und Ermordung, im kommunikativen Text zu vermeiden verstand, und gerade nicht mehr Alexander, der sogenannte Große, jener Held, der tatkräftig handelnd, den gordischen Knoten statt zu lösen, durchhieb, wie es eben die Art Großer handlungswilliger Politiker ist, die ein Ziel vor der Stirn haben, in seinem Fall die Eroberung Asiens, nicht nur nicht wissend, wie man einen Knoten löst, sondern auch nicht wissend, wie groß Asien ist und wie kurz sein Leben war.

¹³⁹ I. Kant: Gesammelte Schriften, VII, p., 276ff.; dazu K. Röttgers: Kritik der kulinarischen Vernunft, p. 227ff.

Der Text ist, wie Peter Bürger es treffend gesagt hat, „Revolte *in actu*, nicht Manifest, das stets noch auf Zukunft setzt.“¹⁴⁰ Und Heidegger sagte: „Das Denken wird nicht erst dadurch zur Aktion, daß von ihm eine Wirkung ausgeht oder daß es angewendet wird. Das Denken handelt, indem es denkt.“¹⁴¹ Und: „... das wesentliche Denken ist ein Handeln ...“¹⁴² Die politische Intervention „will“ nicht etwas, d.h. irgendein vorgesehtes Ziel, erreichen, sie schreibt sich als Text in einen Text ein, ihr Wirken ist eher ein sinnverschiebendes als ein Herrschaft über einen zukünftigen Prozeß anstrebendes, ein „engagiertes“ Wirken, mehr *causa sui* als *causa efficiens*. Vor dem Sichtbarwerden des Scheiterns der Großen Politik hätte ein solches an-archisches Plädoyer den Einwand einer bloß ästhetischen Haltung provoziert, die sich selbst zur Wirkungslosigkeit verurteilt. Da aber das Handeln der Großen Politik angesichts der Netze selbst wirkungslos ist oder sich selbst in ein bloß symbolisches Handeln transformiert hat, verliert dieser Einwand zunehmend an Kraft. Nur eine an-archische Praxis gemäß dem Kulturprinzip dürfte auf Dauer Aussicht haben, neben der an-archischen Praxis der Märkte Bestand zu haben. Ihre Delegation der Hegemonie des Ökonomieprinzips dürfte wohl aussichtsreicher, sinnstiftender sein als die ethische Transformation der politischen Rahmenordnung und Institutionen, wie sie etwa die Homannsche Wirtschaftsethik vorsieht.¹⁴³

Ein Einwand ist naheliegend und daher zu erwarten. Ist es nicht naiv oder doch von der hier vermiedenen normativen oder wünschenden Art, Kultur als Gegenhalt gegen Ökonomie zu imaginieren? Ist nicht der Zugang zu kulturellen Phänomenen und Gelegenheiten längst von der Ökonomie aufgesogen? Waren früher Theater oder Konzertsäle und deren Ensembles die Bereitstellung eines kulturellen Gemeingutes und der Eintrittspreis gewissermaßen eines Schutzgebühr für die Nutzung des kulturellen Gemeingutes, so wird heute nach der Abschaffung der Idee, daß es Gemeingüter überhaupt geben kann, erwartet, daß diese Einrichtungen sich über Eintrittspreise selbst finanzieren; und wenn sie dennoch öffentliche Gelder bekommen, dann sind es ökonomisch fragwürdige, weil wettbewerbsverzerrende Subventionen. Offen zutage tritt dieser Konflikt einer kontinentaleuropäischen Auffassung von Kultur als Gemeingut und einer amerikanischen oder amerikanisierten von Kultur als

¹⁴⁰ P. Bürger: Die Souveränität und der Tod. Batailles Einspruch gegen Hegel.- In: Georges Bataille. Vorreden zur Überschreitung, hrsg. v. A. Hetzel u. P. Wiechens. Würzburg 1999, p. 29-40, hier p. 32.

¹⁴¹ M. Heidegger: Brief über den Humanismus.- In: ders.: Gesamtausg. IX. Frankfurt a. M. 1976, p. 313-364, hier p. 313..

¹⁴² L. c., p. 311.

¹⁴³ K. Homann / F. Blome-Drees: Wirtschafts- und Unternehmensethik. Göttingen 1992.

Ware in der Musikindustrie, die es weitgehend geschafft hat, mittels Ausdehnung des Copyrights den Produzenten jeglichen Anspruch auf ihre Performances abzukaufen und den Weiterverkauf zu monopolisieren. Momentan ist ein weiterer Kampfplatz der Ökonomie gegen die Kultur die insbesondere französische Filmförderung als Förderung eines kulturellen Gemeinguts vs. der amerikanischen Auffassung, daß eine solche Förderung eine Wettbewerbsverzerrung im Kampf der Warenanbieter von Kulturprodukten sei. Vermutlich wird auch dieser Kampf Alteuropas gegen den ökonomischen Moloch verloren werden. Aber darum ging es im obigen ja auch gar nicht. Es geht nicht um Grenzsicherung von Sektoren oder Sphären der postmodernen oder nochmodernen Gesellschaften. Auf diese Art der aussichtslosen Grenzsicherung läßt sich der Spruch anwenden: ‚Von der Sowjetunion lernen, heißt siechen [sächsisch für: siegen] lernen.‘

Es geht um die Reflexion der Möglichkeit einer zielerreichungsfreien Netzstruktur. Es bietet die Chance einer Netzstruktur frei vom Fetisch Wachstum und daher im Einzelfall jeweils ruinösen Wettbewerbs-Netzstruktur. Und auch das braucht man nicht herbeizuwünschen, sondern in technischen Netzen qua ihrer Technizität (nicht in ihrer ökonomischen Ausbeutung) ist eine solche Netzstruktur bereits Realität. Und schließlich arbeitet unser Gehirn nicht nach dem Prinzip, daß eine Netzverknüpfung von Synapsen die anderen zu vernichten strebt. Angesichts der immer weiter sich ausdehnenden Netze der Sozialkontrolle mit dem Ziel der Ausschaltung der Terroristen, der zukünftigen Terroristen, der potentiellen Terroristen und aller Verdächtigen, zukünftig Verdächtigen und potentiell Verdächtigen ist der Versuch, sich der Kontrolle zu entziehen, völlig aussichtslos. Auch hier eiert die Große Politik nur herum, sie erweckt die Illusion, als „handele“ sie, um angeblich die Freiheit mit der Sicherheit in Balance zu bringen. Es kann aber nicht darum gehen, ein solches System abzuschaffen und ein anderes an seine Stelle zu setzen oder gar ein System der Kontrolle der Kontrolleure zu etablieren, sondern – mit Gilles Deleuze zu sprechen – in den Netzen „Fluchtlinien“ der Deterritorialisierung zu finden/zu erfinden. Wie jeder weiß, besteht ein Netz aus lauter Löchern, wenn man es nur recht betrachtet ...

Die Strategie einer kulturellen Subversion der Politik, ohne angesichts der Netze der Ökonomie zu resignieren, ähnelt dem, was im Tantrismus als „auf dem Tiger reiten“ bezeichnet wird: man stellt sich dem Tiger nicht entgegen, das tut versagend die Politik, man weicht aber auch nicht fliehend vor ihm zurück, sondern man versucht, indem man sich an ihm oder in ihm verklammert, seine Bewegung zu nutzen.

7. Pluralitäten und Einheit

Ein postmoderner An-Archismus redet nicht über eine Universalisierung des guten Menschen wie der klassische Anarchismus,¹⁴⁴ der, wenn die Machtstrukturen es nur zuließen und auch wenn es ihm selbst gar nicht bewußt wäre und er es nicht intendieren könnte, das allgemeine Wohl aller Menschen förderte, welches Argument in verräterischer Weise dem ökonomisch-liberalistischen Credo und der wohlmeinenden List der Vernunft ähnelte. Denn wie gesagt, ein Menschenbild ist keine solide Grundlage einer Sozialphilosophie und einer entsprechenden Philosophie des Politischen.¹⁴⁵

Der alternative An-Archismus hätte sich mit der Idee der Arché auseinanderzusetzen, der vermeintlichen Einheit am Ursprung, zu der wir zurückfinden oder wenigstens zur Einigkeit/Einheit des Ziels unseres Strebens voranfinden müssten. Ein solcher An-Archismus wäre folglich Subversion des Archismus, des Denkens und Handelns gemäß der Einheit und Einigkeit.¹⁴⁶ Eine solche Philosophie des Politischen betonte das Mediale bis hin zu der These, daß, selbst wenn man das Medium nicht als Mitte, sondern als Mittel verstünde, es gelegentlich Sinn des Mittels sein kann, die Zielerreichung hinauszuschieben oder den Zweck zu verfehlen.¹⁴⁷ Wenn zwei der politischen Einigkeit frönen, freut sich der soziale Dritte, der

¹⁴⁴ Zur Absetzung s. auch R. Schürmann: *Le principe d'anarchie*, p. 16.

¹⁴⁵ Altmarxisten und gewesenen Marxisten werden längst gewisse Parallelen zur Marxschen Theorie aufgefallen sein: Verzicht (seit der „Deutschen Ideologie“) auf eine anthropologische Grundlegung, Ersetzung des politischen durch den ökonomischen Faktor als bestimmend, Ausrichtung auf das Soziale (eine soziale Revolution) statt eines blinden ökonomischen Determinismus oder einer bürgerlichen, bloß politischen Revolution. Diese Reminiszenzen sollen weder überstrapaziert, noch geleugnet werden; wo Marx recht hatte, da hatte er eben recht. Daher gibt es auch keine guten Gründe, die Strenge der Marxschen Analysen nach der Eingemeindung der DDR zugunsten eines Menschenrechtlerturns aufzugeben.

¹⁴⁶ Cf. K. Röttgers: *Kosten der Einheit*. - http://www.phil-inst.hu/highlights/pecs_kant/Kosten_der_Einheit.pdf; Ebenso Wolfgang Welsch: „Die Vernunft aber ist erwachsen geworden, und Erwachsenwerden heißt ...: Vielheit akzeptieren zu können.“ W. Welsch: *Vernunft*. Frankfurt a. M. 1996, p. 656. Manfred Sommer hatte stattdessen das Erwachsenwerden als die Vergrößerung des Abstandes zwischen den Augen und Füßen verstanden, d.h. die Gewinnung eines gewissen Überblicks: *Suchen und Finden*. Frankfurt a. M. 2002, p. 212, Claire Lejeune: „Jede Leidenschaft zur ‚Einheit‘ ist ein symbolischer Inzest.“ C. Lejeune: *Das Schreiben und der Baum der Mitte*. - In: *LE GRIF*. - Essen vom Baum der Erkenntnis. Berlin 1977, p. 62-75, hier p. 68).

¹⁴⁷ Dazu dient (nach Simmel) das Geld; genau in dem Sinne sind die Finanzmärkte ein Beispiel für praktizierten Anarchismus; dazu dient ferner aber auch (bei Hegel) der Knecht (als Form des Bewußtseins), seine Arbeit verhindert/verzögert die Unmittelbarkeit der Triebbefriedigung, nämlich des Herrn (als Form des Bewußtseins).

intervenierend den Verdacht schöpft und nährt und Einspruch erhebt, z.B. historisch den Einspruch, daß Frauen nicht politisch partizipieren (wählen) dürfen, weil sie so schwach sind und folglich immer die starke Schulter wählen würden.¹⁴⁸ Die Einigkeit ist immer verdächtig. Wenn alle dem Vernünftigen folgen, wird es genau dadurch zur Realisierung der Unvernunft, z.B. wenn alle der Empfehlung einer Stauvermeidung folgen, oder wenn alle den Tips einer Anlageberatung mit größtmöglicher Rendite folgen oder wenn alle dem „Geheimtip“ des schönsten unberührtesten Strand als Urlaubsziel folgen. Daher muß neben das ethische Verallgemeinerungsprinzip das Prinzip der großen Ausnahme treten, neben das Gesetz die Überschreitung, neben die vernünftige *volonté générale* der kapriziöse Mutwille.

Das Arché-Denken kann die Pluralität nicht ertragen, es ist von der Obsession heimgesucht, alle Pluralität auf Einheit hin reduzieren zu müssen oder zu sollen. Wer aber die Position des Einen Ursprungs besetzt hat, der darf der Herrscher sein, lautet die Spielregel: Jahwe, *senatus populusque Romanus*, *la nation*/das Volk der Volkssouveränität. Die Archisten machen in der Politik geltend, daß es keine Alternative gäbe, weil der Eine Gott gesprochen hat oder weil die Vernunft in uns allen eine und dieselbe sei oder weil die Sache einen eindeutigen Zwang ausübe. Konsens und Einigkeit sind hier positiv besetzte Werte, sind herrschaftsstabilisierende Fiktionen des Politischen. Aber es sind Illusionen, da die archaischen/archéischen Einheitsdenker einer Hierarchie bedürfen. Nur das Denken der Arché gebietet Einheitsbildung, die in der Hierarchie des Mon-Archen (und sei dieser auch in der Gestalt des in der Volkssouveränität über die *volonté générale* vereinigt gedachten Volkskörpers) seine konkrete Gestalt findet. Denn nicht nur das Mittelalter dachte hierarchisch, auch die Spätmoderne lebt davon: über uns allen stehen die Menschenrechte, und das, weil „wir“ (d.h. unser aller Einigkeit) uns dazu entschlossen haben, uns von ihnen beherrschen zu lassen. Das ist der Gedanke der Autonomie: selbstgewählte Herrschaft eines absoluten Referenzpunktes, der berufen ist, uns zu befreien.

Arché-Vermeidung ist auch Subversion des Mythos der Gründung. In den frühen Mythen waren diese Positionen von Personen besetzt: Jahwe oder Moses, Romulus und Remus,

(Zum Anarchismus der Finanzmärkte s. jetzt auch höchst luzide J. Vogl: *Das Gespenst des Kapitals*. Zürich 2011).

¹⁴⁸ Dazu kritisch F. Schlegel: Versuch über den Begriff des Republikanismus, veranlaßt durch die Kantische Schrift zum ewigen Frieden.- In: ders.: *Kritische und theoretische Schriften*. Stuttgart 1978, p. 3-20, hier p. 10: „Armut und *vermutliche* Bestechbarkeit, Weiblichkeit und *vermutliche* Schwäche sind wohl keine rechtmäßigen Gründe, um vom Stimmrecht ganz auszuschließen.“ ... geschrieben 1796!

Zarathustra. Ihnen zur Seite stehen alsbald mythische Gründungsakten: die 10 Gebote und die zwölf Tafeln, das Avesta und schließlich die Deklaration der Menschenrechte. Da das aber allzu fragil und labil ist, erfindet man die Hinterwelt, in der das alles abgesichert ist; das älteste Modell ist das der jüdischen Mystik, die eine Thora Gottes von der Thora Moses‘ unterscheidet, und letztere nur für eine Abschrift des Originals hält. Und so steht hinter den real deklarierten Menschenrechten die Idee der Rechte, die allen Menschen qua Menschsein zukommen sollen. Aber solche Kontaminationen des Idealen und des Realen sind nur dann naheliegend, wenn man irgendeine Transzendenz zu dieser Welt zuläßt; denn schließlich will der Normativist nicht, daß das Ideal sich von der Verwirklichung fernhält. Das mediale, netzförmige Denken des Sozialen und des Politischen dagegen ist strukturell an-archisch. Statt der Ausrichtung an der Einen Zentrale (Burg, Metropole, ZK) folgt es prozessual den Verlockungen einer nomadischen Labyrinthik.¹⁴⁹

Ein an der Netzförmigkeit und an den kulturellen Umwegen orientiertes Politisches ist am Sozialen und seiner Singulär-Pluralität ausgerichtet und nicht mehr an einem auf Einheit (Konsens, *volonté générale* etc.) hin entworfenen Konzept einer Praxis der Mitte (der Medialität).

7.1 TECHNIK DER MITTE

Ein Sonderfall ist der dritte der aristotelischen Begriffe, derjenige der *Technè*. Gemäß der Darmstädter Schule der Technik-Philosophie (Gamm, Hubig) ist Technik ein Medium. Bekanntermaßen und wie erwähnt, kann Medium in doppelter Weise verstanden werden: als Mittel und als Mitte. Technik bloß als Mittel zu verstehen, fiel in die Handlungstheorie zurück. Für ein Praxiskonzept jedoch, das sich von der individualisierenden und subjektzentrierten Handlungstheorie befreit hat, entfaltet sich Praxis im Medium, d.h. in der Mitte-zwischen, im In-Zwischen. Diese Praxis der Mitte gestattet keine Subjekt-Zurechnung mehr, und zwar weder in den Relata der Relation, noch in der Mitte selbst. Die Nichtzurechnung auf initiierende Subjekte an den Enden der Relation, die die Mitte ist, folgt der kulturalistischen Sicht des Sozialen, die Ernst Cassirer angestoßen hat und die sich in einer Sozialphilosophie des kommunikativen Textes ausformuliert. Sie unterläuft die Fiktion, in der Teile des kommunikativen Textes sogenannten und so ernannten „Autoren“ zugerechnet werden sollen, sei es daß es Schwierigkeiten der Anschlußsicherung (Mißverständnisse, Unverständnisse) gibt, sei es daß Schuldige für moralisch problematische

¹⁴⁹ Cf. K. Röttgers: *Kopflös im Labyrinth*. Essen 2013.

Passagen des kommunikativen Textes gesucht und gefunden werden sollen, anders gesagt, wenn die implizite Praxis des Textes einer ethischen Reflexion unterzogen werden sollen. Dann werden aus Verantwortungszurechnungsgründen Schuld oder Verdienst den Subjekten-in-Funktionspositionen zugesprochen. Georg Simmel schreibt die Erfindung des Ich dem Wunsch zu, Verantwortung zuschreiben zu können und letztlich strafen zu können. Also nicht: Weil es ein Ich gibt, das frei ist, ist es verantwortlich und ist im Falle von Verfehlungen zu strafen; sondern: weil wir strafen wollen, rechnen wir Verantwortung zu, für diese ist die Freiheit eines Ich ein Stoppsignal, hinter das nicht weiter zurückgefragt werden soll (z.B. im Sinne des Determinismus).¹⁵⁰

7.2 SCHIMÄREN IN DER MITTE

Die Vermeidung der Subjekt-Zurechnung vermeidet es entweder, den Prozeß zum Subjekt auszurufen, was die Tendenz der Geschichtsphilosophien des 19. Jahrhunderts war, oder in die Mitte ein substantielles Etwas einzusetzen, so daß die Relation im Hintergrund einen Relationierer, eine Relationierungsinstanz erhielt. Jede Theorie, die dem Boten eine Gestalt und ein Gesicht gibt,¹⁵¹ verfällt dieser Versuchung. Aber vermutlich ist die strikte Alternative zwischen reiner Relationalität des Mediums und einer schimärischen Substanz (Bote, Engel) als Inkorporation von Medialität nicht tragfähig. So wie Selbst und Anderer (sowie Dritter) reine Funktionspositionen des kommunikativen Textes sind, aber gleichwohl – wenn auch tauschbar – irgendwie substantiell besetzt werden, können wir auch die Relation in Figuren repräsentiert sein lassen. Das aber heißt auch, daß die materiellen Besetzungen nicht ontologisch ausgeschlossen zu werden brauchen, daß sie aber in der methodischen Epochè als reine und konditionale Hypothesen auftauchen: angenommen, es gäbe Engel, oder angenommen, es gäbe Individuen ..., welche Funktion käme diesen Figurationen der Funktionspositionen in einer Sozialphilosophie des kommunikativen Textes zu? Die Möglichkeit der Figuration muß allein schon deswegen vorgesehen werden, weil auch der soziale Prozeß als kommunikativer Text eine konkrete Gestalt eines ansonsten abstrakt bleibenden Zwischenraumes ist. Die genannte Doppelperspektive auf das Zwischen/Mit im Sinne von Nancy ergibt sich auch aus dem Phänomen der unvermeidlichen Intermedialität/Intertextualität, in dem das Verhältnis von Medium und konkreter Form auf verschiedenen Ebenen unterschiedlich erscheint.¹⁵²

¹⁵⁰ G. Simmel: Einleitung in die Moralwissenschaft II. Frankfurt a. M. 1991 (= GSG IV), p. 195ff.

¹⁵¹ S. Krämer: Medium, Bote, Übertragung.

¹⁵² Anlehnung an N. Luhmann: Die Kunst der Gesellschaft. Frankfurt a. M. 1997.

7.3 TECHNIK DER VERKNÜPFUNGEN

So vorbereitet, können wir auf die These zurückkommen, das Geschehen der Mitte als Technik zu begreifen. Es ist gerade das Absehen von einem vor aller Sozialität liegenden Bewußtsein, die das Medium als Technik begreifen läßt. Diese Technik hat aufgehört, als Mittel zur Erreichung von Handlungszwecken von individuellen und subjektbestimmten Intentionalitäten zu dienen; sie ist keine Prothese mehr,¹⁵³ sondern wie die „agencements machiniques“ von Deleuze/Guattari¹⁵⁴ die Qualität der Struktur des medialen Raumes. So ist Technik die unsichtbare Mitte der Gesellschaft.¹⁵⁵ Technik, die agencements machiniques, ist netzförmig strukturiert, aber nicht organisiert. Das soll heißen: Das Medium, der kommunikative Text als sozialer Prozeß, ist intermedial durch plurale, sich durchkreuzende Ordnungen, d.h. transversal, „geordnet“. Das nennen wir ein Netz im Gegensatz zu einer Organisation. Eine Organisation hat eine Zentrale, bei höheren Lebewesen ist es das Zentralnervensystem, das den Organen der Organisation ihre Aufgaben zuweist, in Staaten ist es die in Metropolen residierende Regierung, in der Partei ist es das ZK – das alles organisiert, im Gegensatz zum „organlosen Körper“.¹⁵⁶ Die Organisation hat einen sie definierenden Ursprung (Arché), eine Gründung, und sie hat ein Ziel (Telos), zum Zweck der Zielerreichung setzt sie Organe als Mittel ein. Da der gründende Ursprung nur als Einer gedacht wurde und gedacht werden konnte, war dem Prozeß Linearität einerseits, Hierarchie andererseits vorgezeichnet, weil die Ursprungsbezogenheit auch in allen Vielfalten erhalten bleiben mußte. Deswegen meinten die Griechen und alle, die ihnen blindlings folgten, sie würden sich im Labyrinth der minoischen Kultur verirren. Einerseits konnten sie sich in ihm gar nicht verirren: das Labyrinth war ein Einweglabyrinth, sie fanden hinein und ebenso einfach auch wieder heraus. Aber sie mußten sich andererseits verirrt glauben, weil sie die Arché, die sie orientiert hätte, aus den Sinnen verloren hatten. Theseus brauchte die Linearität des (Ver-)Führungfadens der listigen Ariadne, um sich nicht verirrt zu glauben, nur als Angeleitener hatte er ein Supplement der Arché. Für die Archisten (Archéiker) wird Ockhams

¹⁵³ Die These der Prothese ist die These Marshall McLuhans. M. McLuhan: Die magischen Kanäle. Frankfurt a. M. 1970.

¹⁵⁴ G. Deleuze /F. Guattari: Mille Plateau. Paris 1980 (die dt. Übers. hat dafür „Gefüge“, dies.: Tausend Plateaus. Berlin 1992).

¹⁵⁵ G. Gamm: Nicht nichts. Frankfurt a. M. 2000, p. 102; ders.: Der unbestimmte Mensch, p. 158; Chr. Hubig: Die Kunst des Möglichen, Bd. 1. Bielefeld 2006, p. 23.

¹⁵⁶ G. Deleuze /F. Guattari: Tausend Plateaus, p. 205ff.

Razor zum Sensenmann, der die Vielfalt einer Sommer-Wiese zur Einheitlichkeit eines grünen Rasens niedermäht. Wer aber die Position des Einen Ursprungs (Arché=Ursprung) besetzt halten kann, der darf Herrscher sein (Arché=Herrschaft), so lautet die Regel. Egal, was man sich in diesem Ursprung denkt, die Schöpfung der Welt durch einen Gott, den unbewegten Beweger, den Logos, die Vernunft, immer garantiert dieser Einheitspunkt eine Herrschaftsordnung, die ethisch und politisch sichern soll, daß wir alle an einem Strang (in die falsche Richtung?) ziehen sollen oder alle in einem (sinkenden?) Boot sitzen sollen. Toleranz gegenüber Vielfalten könne immer nur vorläufig sein; Konsens lautet das von der Einheit am Ursprung vorgeschriebene Ziel. Solch ein hierarchisches Denken bestimmte nicht nur das Mittelalter, sondern es ist auch das Prinzip des Zeitalters der Moderne: der Eine Gott und sein Einziger weltlicher Stellvertreter sind lediglich ersetzt worden durch die Eine Vernunft oder die eindeutigen Menschenrechte, die uns beherrschen sollen, weil unser aller (fiktive allerdings) Einigkeit und Einzigkeit es so gewollt hat. Diese Obsession des einenden Einen sah das Zwischen als eine Gefahr an, solange dort in den sich netzförmig durchkreuzenden sozialen Prozessen vielerlei möglich war, d.h. das Chaos (wörtlich: der Abgrund) gähnte.¹⁵⁷

Nancy, der den Sinn als eine Relation bestimmte, die in der Figuration eines Zusammen seine Gestalt findet, gibt deswegen die Schrift/das Schreiben als den grundlegenden politischen Akt aus, was nicht heißt: eine Literatur, die engagiert ist, noch eine, die sich heraushält, sondern diese Sinnfiguration des Zusammen ist per se eine Form des Widerstands.¹⁵⁸ Genau das korrespondiert einer Konzeption, die den kommunikativen Text als die Ortsgestaltung einer Neuformulierung des Politischen vom Sozialen aus ansieht.

Was heißt dieses Konzept einer Sozialphilosophie des kommunikativen Textes und seiner medialen netzförmigen Relationierungen für die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit einer Theorie der Praxis?

¹⁵⁷ Im 19. Jahrhundert trat an die Stelle des Einheit verbürgenden Ursprungs die Einheit eines Ziels, das als Fortschritt in den diversen Geschichtsphilosophien herumspukte, heute noch in seiner Karikatur als Wirtschaftswachstum präsent.

¹⁵⁸ J.-L. Nancy: *Le Sens du monde*, p. 184.

7.4 PRAXIS OHNE SUBJEKT

Die an-archische Praxis ist eine Praxis ohne Subjekt (gewissermaßen: „oben ohne“), mit jeweils partikularen, transitorischen Gewißheiten und peremptorischen Ordnungen. Und das heißt – jetzt zusammenfassend gesagt –: Die Sozialphilosophie des kommunikativen Textes baut nicht auf einer vorgängigen Praxistheorie auf, weil eine solche vor und außerhalb des sozialen Prozesses zu formulierende Praxistheorie vermutlich nur eine sein könnte, die dem alten Fetisch handlungstheoretischer und subjektzentrierter Praxis noch einmal Leben einzuhauchen versuchte. Insofern hat die Sozialphilosophie eine solche vorverordnete Praxistheorie nicht nur nicht nötig, sondern sie muß sie als hinderlich, ja ruinös dekonstruieren. Aber, das dürfte auch deutlich geworden sein, unterwegs entwickelt sie implizit eben auch Gedanken zu einer Praxis, die eine Technik der Mitte nahelegt.

Sind dieses alles, so wird man einwenden wollen, nicht wissensnormative Forderungen, die eben doch ein dergleichen forderndes Subjekt voraussetzen? Nein. Die an-archische Praxis braucht nicht gefordert zu werden, sie findet längst statt. Die erbarmungswürdige Hilflosigkeit der Politik und der ihr zuarbeitenden Journaille angesichts der Dynamik der Finanzmärkte zeigt nichts deutlicher als daß eine hierarchisch-ordnende oder auch zielbezogene Subjektorientierung und ihre kindischen Moralisierungen der bösen Spekulanten oder der bösen Rating-Agenturen oder der unfähigen Politiker oder gar der dummen und faulen Völkerschaften im Süden Europas völlig versagen, weil ein Netz nicht von einer noch so „guten“ (gutmeinenden und gutwollenden) Zentrale aus beherrscht werden kann. Es gibt eben nicht (mehr) die Eine, vernunftdiktierter Praxis, sondern die vielen, auch experimentellen Praktiken der technischen Verknüpfungen im Sinne des Kulturprinzips.

Eine Erörterung der Möglichkeit einer an-archischen Praxis ist alles andere als ein Plädoyer für einen Umsturz, wie ihn der klassische Anarchismus erträumte. Sie ist nichts als eine nüchterne, d.h. unaufgeregte und nicht-moralisierende Analyse und Diagnose; allerdings macht es einen praktischen Unterschied, ob wir uns dieser Diagnose stellen oder sie weiter wegwünschen mit dem Humanismus des 18. Jahrhunderts im Herzen.

Aber selbst die Diagnose ist keine umstürzende. Denn selbstverständlich wird es die Große Politik der Einheit und der Wichtigkeit politisch handelnder Subjekte weiter geben, die Großen Politiker, die Große Handlungen vollbringen u. dgl.; aber sie werden aus dem

Zentrum des Sinns verdrängt sein; ihre Fortexistenz ist dann vergleichbar dem Fortbestand der Landwirtschaft und der Schwerindustrie im Informationszeitalter oder vergleichbar dem Fortbestand der Kirchen nach dem Tode Gottes. So wie es unsinnig wäre, für eine Abschaffung der Landwirtschaft oder der Kirchen zu plädieren, so ist auch eine Negation der Großen Politiker albern; denn die Menschen müssen sich ernähren und sie müssen an das Heil eines gelingenden Lebens und Sterbens glauben dürfen; und ebenso müssen sie glauben dürfen, frei zu sein, autonome Subjekte, die frei sind zu handeln und ihr Regiertwerden frei auszuwählen.¹⁵⁹ Aber es gilt sich von der Illusion zu erholen, als gingen die sozialen Prozesse in der Postmoderne weiter vom Landwirt, vom Priester oder vom Politiker aus.

Wenn es einen Gehalt zu den ökonomischen Netzen geben wird, dann wird dieser nicht fundiert sein im Fleiß des Bauern und Industriearbeiters, im Segen des Priesters und Leichenredners oder in der Freiheit des Bürgers und des Politikers (Nährstand, Lehrstand, Wehrstand). Ein solcher Gehalt zu den ökonomischen Netzen kann nur erwartet werden von einem alternativen Netz, von einem, das den Umweg kultiviert und das Handeln aufschiebt, das nicht mehr Arbeit, Weihe oder Kampf als grundlegende Orientierungspunkte des Sinns meint anstreben zu müssen.¹⁶⁰

LITERATURVERZEICHNIS

Abel, Günther: Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr Berlin, New York 1984

Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik. Frankfurt a. M. 1968

Althusser, Louis / Balibar, Etienne: Das Kapital lesen. Reinbek 1972

Althusser, Louis: Lenin und die Philosophie. Reinbek 1974

Arendt, Hannah: Die Lüge in der Politik. Überlegungen zu den Pentagon Papieren.- In: dies.: In der Gegenwart. Übungen zum politischen Denken II, hrsg. v. U. Ludz. München 2000

Arendt, Hannah: Macht und Gewalt. München 1970

Aristoteles: Nikomachische Ethik

Bedorf, Thomas: Verkennende Anerkennung. Berlin 2010

Benjamin, Walter: Ursprung des deutschen Trauerspiels.- In: ders.: Gesammelte Werke I. Frankfurt a. M. 2011, p. 763-955

Benjamin, Walter: Über den Begriff der Geschichte.- In: Gesammelte Werke II, p. 957-966

¹⁵⁹ Produkte oder Parteien frei wählen, d.h. konsumieren zu dürfen gilt dann als Inbegriff von Demokratie.

¹⁶⁰ Und genau deswegen ist es so wichtig, sich am kommunikativen Text, d.h. an den medialen sozialen Prozessen, zu orientieren.

Benjamin, Walter: Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze. Frankfurt a. M. 1965

Benjamin, Walter: Zur Kritik der Gewalt.- In: Gesammelte Werke I. Frankfurt a. M. 2011, p. 342-361

Blanchot, Maurice: L'écriture du désastre. Paris 1980

Blanchot, Maurice: L'Entretien infini. Paris 1969

Blanchot, Maurice: Das Neutrale. Zürich, Berlin 2010

Blanchot, Maurice: Notre compagne clandestine.- In: Textes pour Emmanuel Lévinas, ed. F. Laruelle. Paris 1980

Blanchot, Maurice: Der Gesang der Sirenen. Frankfurt a. M. 1988

Bürger, Peter: Die Souveränität und der Tod. Batailles Einspruch gegen Hegel.- In: Georges Bataille. Vorreden zur Überschreitung, hrsg. v. A. Hetzel u. P. Wiechens. Würzburg 1999, p. 29-40

Burgelin, Pierre: L'Unité de œuvre de Rousseau.- In: Revue de Métaphysique et de Morale 1960, p. 199-209

Butler, Judith: Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung. Frankfurt a. M. 2001

Cassirer, Ernst: Das Problem Jean Jacques Rousseau.- In: E. Cassirer / J. Starobinski / R. Darnton: Drei Vorschläge, Rousseau zu lesen. Frankfurt a. M. 1989

Choplin, Hughues: La nuit forme-t-elle la pensée? À partir de Blanchot.- In: Maurice Blanchot et la philosophie, ed. É. Hoppenet et A. Milon. Paris 2010, p. 201-216

Constant, Benjamin: Œuvres. Paris 1957

Critchley, Simon: Ethics. London, New York 1999

Critchley, Simon: Unendlich fordernd. Ethik der Verpflichtung, Politik des Widerstands. Zürich, Berlin 2008

Crowley, Martin: L'homme sans. Politiques de la finitude. Lamecy 2008

Degenhardt, Franz Josef: Kommt an den Tisch unter Pflaumenbäumen. München 1979

Deleuze, Gilles: Differenz und Wiederholung. 3. Aufl. München 2007

Deleuze, Gilles / Guattari, Félix: Mille Plateau. Paris 1980

Deleuze, Gilles: Le pli. Paris 1988

Deleuze, Gilles: Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie. München 1993

Deleuze, Gilles / Guattari, Félix: Tausend Plateaus. Berlin 1992

Deleuze, Gilles: Unterhandlungen 1972-1990. Frankfurt a. M. 1993

Derrida, Jacques: Comment ne pas parler.- In: ders: Psyché. Invention de l'autre II. Nouv. éd. Paris 2003, p. 145-200

Derrida, Jacques: Grammatologie. Frankfurt a. M. 1974

Derrida, Jacques: Le parjure, peut-être („brusques sautes de syntaxe“). Paris 2005

Derrida, Jacques: Politik der Freundschaft. Frankfurt a. M. 2000

Derrida, Jacques: Schurken. Frankfurt a. M. 2003

Derrida, Jacques: Signatur Ereignis Kontext.- In: ders.: Randgänge der Philosophie. 2. Aufl. Wien 1999, p. 325-351

Fischbach, Frank: La critique sociale au cinéma. Paris 2012

Fischbach, Frank: La privation de monde. Temps, espace et capital. Paris 2011

Foucault, Michel: Die Regierung des Selbst und der Anderen. Frankfurt a. M. 2009

Frisch, Max: Gesammelte Werke in zeitlicher Folge. Frankfurt a. M. 1986

Gamm, Gerhard: Nicht nichts. Frankfurt a. M. 2000

- Gamm, Gerhard: Der unbestimmte Mensch. Zur medialen Konstruktion von Subjektivität. Berlin, Wien 2004
- Habermas, Jürgen: Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen.- In: ders.: Nachmetaphysisches Denken. Frankfurt a. M. 1992, p. 153-186
- Hartle, Ann: The Modern Self in Rousseau's Confessions. Notre Dame/Ind. 1983
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes.- In: ders.: Werke. Frankfurt a. M. 1970
- Heidegger, Martin: Beiträge zu Philosophie (Vom Ereignis). Frankfurt a. M. 1989 (= Gesamtausg. III, Bd. 65)
- Heidegger, Martin: Brief über den Humanismus.- In: ders.: Gesamtausg. IX. Frankfurt a. M. 1976, p. 313-364
- Heidegger, Martin: Grundfragen der Philosophie. Frankfurt a. M. 1984 (= Gesamtausg. II, Bd. XLI)
- Heidegger, Martin: Kant und das Problem der Metaphysik. 7. Aufl. Frankfurt a. M. 2010
- Heidegger, Martin: Sein und Zeit. 8. Aufl. Tübingen 1957
- Hentig, Hans von: Terror. Zur Psychologie der Machtergreifung. Frankfurt, Berlin, Wien 1970
- Herb, Karlfriedrich: Die Gewalt der Abstraktion.- In: Rousseaus Zauber, hrsg. v. K. Herb u. M. Scherl. Würzburg 2012, p. 33-43
- Herrmann, Steffen: Symbolische Verletzbarkeit. Bielefeld 2013
- Hetzel, Andreas: Zwischen Poiesis und Praxis Würzburg 2001
- Hitler, Adolf: Mein Kampf. München 1936
- Homann, Karl / Blome-Drees, Franz: Wirtschafts- und Unternehmensethik. Göttingen 1992
- Hubig, Christoph: Die Kunst des Möglichen, Bd. 1. Bielefeld 2006
- Kant, Immanuel: Gesammelte Schriften, hrsg. v. d. Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1910ff.
- Kapust, Antje: Berührung ohne Berührung. München 1999
- Konersmann, Ralf: Der Schleier des Timanthes. 2. Aufl. Berlin 2006
- Krämer, Sybille: Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität. Frankfurt a. M. 2008
- Lacoue-Labarthe, Philippe / Nancy, Jean-Luc: Scène, suivi de Dialogue sur le dialogue. O.O. 2013
- Lefebvre, Henri: Sprache und Gesellschaft. Düsseldorf 1973
- Leiblichkeit.** Geschichte und Aktualität eines Konzepts, hrsg. v. E. Alloa, Th. Bedorf, Chr. Grüny u. T. N. Klass. Tübingen 2012
- Lejeune, Claire: Das Schreiben und der Baum der Mitte.- In: LE GRIF.- Essen vom Baum der Erkenntnis. Berlin 1977, p. 62-75
- Luhmann, Niklas: Gesellschaftsstruktur und Semantik II. Frankfurt a. M. 1981
- Luhmann, Niklas: Die Kunst der Gesellschaft. Frankfurt a. M. 1997
- Luhmann, Niklas: Soziologie der Moral.- In: Theorietechnik und Moral, hrsg. v. N. Luhmann u. St. H. Pfürtner. Frankfurt a. M. 1978, p. 8-116
- Luhmann, Niklas: Die Tücke des Subjekts und die Frage nach dem Menschen.- In: Der Mensch – das Medium der Gesellschaft?, hrsg. v. P. Fuchs u. A. Göbel. Frankfurt a. M. 1994, p. 40-56
- MacKenzie, Donald: An Engine, Not a Camera. How Financial Models Shape Markets. Cambridge/MA, London 2006
- MMcLuhan, Marshall: Die magischen Kanäle. Frankfurt a. M. 1970
- Mandelbrot, Benoit B. / Hudson, Richard L.: Fraktale und Finanzen. 3. Aufl. München 2009

- Mann, Michael: Geschichte der Macht. 2 Bde. Frankfurt a. M. 1990
- Meier, Heinrich: „Les rêveries du Promeneur solitaire“. Rousseau über das philosophische Leben. München 2005
- Meier, Heinrich: Über das Glück des philosophischen Lebens. München 2011
- Mengue, Philippe: Faire l'idiot. La politique de Deleuze. o. O. [Paris] 2013
- Merleau-Ponty, Maurice: Das Sichtbare und das Unsichtbare. München 1986
- Morin, Marie-Eve: Jenseits der brüderlichen Gemeinschaft. Das Gespräch zwischen Jacques Derrida und Jean-Luc Nancy. Würzburg 2006
- Münkler, Herfried: Die neuen Kriege. Reinbek bei Hamburg 2002
- Nancy, Jean-Luc: Politique et au-delà. Paris 2011
- Nancy, Jean-Luc: Le Sens du monde. Paris 1993
- Nancy, Jean-Luc: Singulär plural sein. Berlin 2004
- Novalis: L'encyclopédie, trad. Maurice de Gandillac. Paris 1966
- Novalis: Schriften II. Darmstadt 1965
- Novalis: Schriften III. Darmstadt 1968
- Nyíri, Kristóf (ed.): Engagement and Exposure. Mobile Communication and the Ethics of Social Networking. Wien 2009
- Rifkin, Jeremy: Access: Das Verschwinden des Eigentums. 2. Aufl. Frankfurt a. M., New York 2000
- Röttgers, Kurt: Derridas Doppelgänger.- In: Zeitschrift für Kulturphilosophie 6 (2012), p. 137-159
- Röttgers, Kurt: Fraternité und Solidarität in politischer Theorie und Praxis – Begriffsgeschichtliche Beobachtungen.- In: Solidarität. Ein Prinzip des Rechts und der Ethik. Würzburg 2011, p. 19-53
- Röttgers, Kurt: „Ich bin eine Illusion“. Die Bühne als Modell postmoderner Sozialphilosophie.- In: Zeitschrift für Kulturphilosophie 2013/1, p. 147-170
- Röttgers, Kurt: In der Mitte: Das Medium. Mittel – Mitte – Mit.- In: Mitte. Philosophische, medientheoretische und ästhetische Konzepte, hrsg. v. K. Röttgers u. M. Schmitz-Emans. Essen 2006, p. 16-33
- Röttgers, Kurt: Kopflös im Labyrinth. Essen 2013
- Röttgers, Kurt: Kosten der Einheit.-
http://www.phil-inst.hu/highlights/pecs_kant/Kosten_der_Einheit.pdf
- Röttgers, Kurt: Kritik der kulinarischen Vernunft. Bielefeld 2009
- Röttgers, Kurt: Macht.- In: Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe, hrsg. v. P. Kolmer u. A. G. Wildfeuer. Freiburg, München 2011, II, p. 1480-1493
- Röttgers, Kurt: Rhetorik der Gewalt.- In: Medien – Ethik – Gewalt, hrsg. v. P. Grimm u. H. Badura. Stuttgart 2011, p. 175-184
- Röttgers, Kurt: Das Soziale als kommunikativer Text. Bielefeld 2012
- Röttgers, Kurt: Der Wandel der Inhalte im Einflussfeld der Multimedialisierung universitärer Lehre.- In: LernOrt Universität, hrsg. v. G. Simonis u. Th. Walter. Wiesbaden 2006, p. 281-295
- Rossi-Landi, Ferruccio: Dialektik und Entfremdung in der Sprache. Frankfurt a. M. 1973
- Rossi-Landi, Ferruccio: Sprache als Arbeit und als Markt. München 1972
- Rousseau, Jean-Jacques: Contrat social, ed. M. Halbwachs. Aubier 1943
- Rousseau, Jean-Jacques: Œuvres complètes. Paris 1959
- Rousseau, Jean-Jacques: Les Rêveries du promeneur solitaire, ed. Rodier. Paris 1960

- Schapp, Wilhelm: In Geschichten verstrickt. 2. Aufl. Wiesbaden 1976
- Schlegel, Friedrich: Versuch über den Begriff des Republikanismus, veranlaßt durch die Kantische Schrift zum ewigen Frieden.- In: ders.: Kritische und theoretische Schriften. Stuttgart 1978, p. 3-20
- Schmitt, Carl: Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien. Berlin 1963
- Schmitt, Carl: Ex Captivitate Salus. Köln 1950
- Schmitt, Carl: Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung. 3. Aufl. Stuttgart 1993
- Schmitt, Carl: Politische Theologie. Berlin 1970
- Schmitz-Emans, Monika: Überleben im Text?- In: Colloquia Germanica 26 (1993), p. 135-161
- Schürmann, Reiner: Le principe d'anarchie. Bienne, Paris 2013
- Schürmann, Volker: Würde als Maß der Menschenrechte.- In: Dt. Zs. f. Philosophie 59 (2011), p. 33-52
- Seitter, Walter: Menschenfassungen. Studien zur Erkenntnispolitikwissenschaft. München 1985
- Simmel, Georg: Einleitung in die Moralwissenschaft II. Frankfurt a. M. 1991 (= GSG IV)
- Simmel, Georg: Philosophie des Geldes. Frankfurt a. M. 1989 (= GSG VI)
- Simmel, Georg: Der Begriff und die Tragödie der Kultur, in: GSG XIV, Frankfurt a. M. 1996, p. 385-416
- Sommer, Manfred: Suchen und Finden. Frankfurt a. M. 2002
- Stalin, Josif: Marxismus und die Fragen der Sprachwissenschaft. München 1968
- Starobinski, Jean: Jean-Jacques Rousseau und die List der Begierde.- In: E. Cassirer / J. Starobinski / R. Darnton: Drei Vorschläge Rousseau zu lesen, p. 79-103
- Starobinski, Jean: Das Leben der Augen. Frankfurt a. M., Berlin, Wien 1984
- Teubner, Gunther: Des Königs viele Leiber. Die Selbstdekonstruktion der Hierarchie des Rechts. - <http://www.uni-bielefeld.de/sozsys/teubner.htm>
- Ulrich, Peter: Integrative Wirtschaftsethik. Bern, Stuttgart, Wien 1997
- Vernes, Paul-Monique: La ville, la fête, la démocratie. Paris 1978
- Vogl, Joseph: Das Gespenst des Kapitals. 3. Aufl. Zürich 2011
- Waldenfels, Bernhard: Ordnung im Zwielficht. Frankfurt a. M. 1987
- Welsch, Wolfgang: The Human – Over and Over Again.- In: Weakening Philosophy. Essays in Honour of Gianni Vattimo, hrsg. v. S. Zabala. Montreal & Kingston, London, Ithaca 2007, p. 87-109
- Welsch, Wolfgang: Vernunft. Frankfurt a. M. 1996
- Wenzel, Uwe Justus: Die Dissoziation und ihr Grund.- In: Die Autonomie des Politischen, hrsg. v. H.-G. Flickinger. Weinheim 1990
- Wieser, Friedrich von: Das Gesetz der Macht. Wien 1926
- Wörterbuch der Würde, hrsg. v. R. Gröschner, A. Kapust, O. W. Lembcke. München 2013