

Kurt Röttgers:

Das Politische und die Politik: Aktion und Institution

1. Verunsicherungen

Was ist Politik? Politik ist, was die Politiker machen – und was die Politiker machen, das ist *die* Politik. Aus dieser tautologischen Standardantwort des Alltagsbewusstseins gibt es – ebenso standardmäßig – mehrere Auswege. Ein sehr geläufiger ist: Die da oben, machen ja doch, was sie wollen. Dieser Ausweg unterstellt, dass es jenseits der Tautologie so etwas wie den Willen oder die Intentionen derjenigen Menschen gibt, die als Politiker im Rahmen des Politik-Spiels auftreten, also nicht nur Marionetten des Spiels sind, sondern Ziele, vielleicht sogar Werte haben, die sie zu verwirklichen streben. Die da unten glauben aber zu wissen, dass diese Werte und Ziele nicht ihren eigenen Bedürfnissen und Interessen entsprechen. Jacques Rancière hat genau diese Differenz für das Wesen der Politik erklärt, d.h. die Differenz der Interessen und Werte der Reichen und Herrschenden von denen der Armen und Beherrschten.¹ Für diesen Ausweg aus der Tautologie sind zugleich zwei wesentliche Beschränkungen im Angebot: erstens das ideologische Argument des sogenannten Sachzwangs, die Politiker machen gar nicht, was wir wollen, haben überhaupt keine Werte, Utopien oder Visionen, sondern sie machen das, was die Sache gebietet. Aber meistens ist dieser sogenannte Sachzwang nichts anderes als das, was die Ideologie der neoliberalistischen Ökonomie und die Fixierung auf Wachstum gebieten.² Die zweite Einschränkung des Arguments ist: Die Politiker machen gar nicht, was sie wollen, sondern das, was andere wollen. In der offiziellen demokratischen Ideologie besagt das, sie machen das, was die Wähler wollen. Ideologisch nenne ich das, weil es das imperative Mandat gar nicht gibt und die Abgeordneten, wie es um GG Art. 38 heißt, „an Aufträge und Weisungen nicht gebunden und nur ihrem Gewissen unterworfen“ seien. Die Politiker machen das, was andere wollen, kann aber auch heißen: sie machen das, was die diversen Lobbyisten vor allem der großen Konzerne,³ unterstützt von großzügigen Spenden,⁴ von ihnen erwarten und ihnen in die

¹ J. Rancière: An den Rändern des Politischen. Wien 2019, p. 20.

² Wozu die Sache zwingt, das sei, so hört man dann oft, „ohne Alternative“, wo es doch eigentlich die Aufgabe der Politik wäre, Alternativen zu finden, abzuwägen und zu entscheiden.

³ „Etwa 25.000 Lobbyisten prägen das Stadtbild von Brüssel. Unternehmen, Verbände und Co. investieren insgesamt schätzungsweise 1,5 Milliarden Euro pro Jahr in ihre Meinungsmacher. ... Neben Beratungsfirmen, Wirtschaftsverbänden, Anwaltskanzleien, NGOs und anderen Organisationen sind es vor allem Unternehmen, die Einfluss auf die Politik nehmen wollen. Die häufigsten Kontakte mit hochrangigen Vertretern der EU-Kommission hatten in den letzten Jahren die Firmen Google, Airbus, Microsoft, die Deutsche Telekom und Facebook.“ <https://www.faz.net/aktuell/wirtschaft/schneller-schlau/lobbyismus-in-europa-auf-rekordniveau->

Gesetzesvorlagen diktieren, vor allem als Gesetzeslücken und Schlupflöcher, z.B. in den Cum-ex- und Cum-cum-Geschäften. Das ist realistisch, benennt aber keinen wirklichen Ausweg aus der Tautologie; denn selbst wenn die Politiker nur Marionetten der Konzerne wären, hätten wir doch nur weiter einen tautologischen Politik-Begriff, der an die Schwachheit und Verführbarkeit der Politiker-Existenzen gebunden wäre.

Einen anderen Ausweg aus der geschilderten Tautologie bietet der Repräsentations-Begriff. Repräsentation meint das Handeln für einen, der nicht selbst präsent ist, sonst wenn er da wäre, brauchte er ja nicht repräsentiert zu werden. So arbeiten Repräsentanten von Firmen, wenn sie z.B. Aufträge akquirieren. In der geläufigen politischen Interpretation der repräsentativen Demokratie meint Repräsentation Stellvertretung für den Souverän, der offensichtlich auch nicht da ist, jedenfalls nicht da, wo die Politik gemacht wird. Klassisch meinte Souveränität, und so wird auch das Wort hergeleitet: Superioritas, also wieder die da oben. Seit der Enthauptung der Prinzen und Fürsten ist die Souveränität angeblich auf das Volk übergegangen. Aber auch hier tut sich eine Paradoxie auf. Denn die klassische Topologie der Souveränität kennt oben den Befehlsgeber, den Prinzeps, und unten die Befehlsempfänger und Unterworfenen, eben wörtlich die Sub-jekte. Wie aber kann das souveräne Volk sowohl oben als auch unten sein? Der Begriff der Volkssouveränität möchte die Paradoxie durch den Repräsentationsbegriff lösen, bzw. kaschieren. Die da oben repräsentieren die da unten; was die da oben machen und befehlen, ist der wahre, der eigentliche Wille der Befehlsempfänger da unten. Jean-Jacques Rousseau nannte das die *volonté générale*.⁵ Diese Fiktion wird in demokratischen Staaten durch Wahlen genährt. In den Wahlen drücken die Sub-jekte ihren Willen aus und haben dann etwa vier Jahre Zeit zu prüfen, ob die an sie ergehenden Befehle, d.h. Gesetze, Verordnungen und Maßnahmen, ihrem Wählerwillen entsprechen.

Ein dritter, ein konservativer Ausweg ist eine sich durch die Geschichte legitimierende oder Werte-Orientierung. Die historische Orientierung nimmt ein gemeinsames Verständnis aller für sich in Anspruch, also z.B. das christliche Abendland seit Karl dem Großen. Ihre politische Maxime, besonders stark in der Adenauer-Ära, artikuliert sich in etwa so: das haben „wir“ immer so gemacht, das haben „wir“ noch nie so gemacht oder wo kämen „wir“ hin, wenn das jeder machen würde, d.h. die Machenschaften der Politiker entsprechen keiner

[15852363.html](#), gesehen am 27.4.2019. Und jetzt aktuell der Bericht von lobby control: EU-Lobbyreport 2019 unter <https://www.lobbycontrol.de/wp-content/uploads/EU-Lobbyreport2019.pdf>

⁴ Veröffentlicht werden nur Spenden über 50.000 €; Hauptempfänger solcher Großspenden war 2018 die CDU mit 610.002 €. Hauptspender waren die diversen Firmen der Automobilindustrie.

⁵ J. J. Rousseau: *Du contrat social ou Principes du droit politique* (zuerst Amsterdam 1762), dt./frz. Stuttgart 2010.

Willkür, sondern folgen einer Traditionslinie. Diese Orientierung nimmt nicht zu unrecht einen existentiellen Kontinuitätsbedarf in Anspruch, der besagt, dass für Menschen sich nicht in jedem Moment alles ändern darf. Es muss ein Vertrauen in die Fortsetzbarkeit des Handelns geben können. Also lautet die radikale Konsequenz dieser Politik: Weiter so! Oder in der Adenauer-Ära: Keine Experimente! Mit dem in Anführungszeichen zu setzenden „Wir“ nimmt die Werte-Orientierung mit immer mehr schwindender Berechtigung einen wertemäßigen Grund-Konsens der postmodernen Gesellschaften in Anspruch und versucht, daraus eine Übereinstimmung des Willens der Herrschenden und der Beherrschten abzuleiten.⁶ Oder sie versucht verzweifelt und vermutlich vergeblich, Werte, die in der Vergangenheit den Zusammenhalt der Gesellschaft gewährleistet hatten, neu zu beleben: alte Familienmodelle, die Tugenden des ehrbaren Kaufmanns, die Solidarität in kleinen Gemeinschaften oder soldatische Tugenden z.B.⁷

Ich habe all das, diese Tautologien und Paradoxien, geschildert, um Zweifel an meiner Eingangsthese auszustreuen, dass Politik das sei, was Politiker machen, und dass die Politiker diejenigen seien, die die Politik machen. Wenn diese Zweifel triftig wären, davon möchte ich jetzt erst einmal ausgehen, dann entsteht die Frage, wie denn Politik anders zu bestimmen wäre.

2. Zum Begriff der Politik und dem begrifflichen Unterschied zum Politischen

Der Begriff der Politik ist von Anfang an zweideutig und tritt im Griechischen unter zwei sprachlichen Formen auf: Τα πολιτικά und η πολιτική (nämlich τέχνη, ἐπιστήμη). Τα πολιτικά sind die Angelegenheiten des Stadtbürgers, des πολίτης, also diejenige Materie, auf die sich dann eine politische Wissenschaft oder Technik beziehen kann.

In der Neuzeit wird dann außerdem die Differenz von Technik und Wissenschaft der Politik wichtig, oder anders gesagt: die Differenz der Beschreibung von Maßnahmen, Prozessen oder auch die kluge Empfehlung solcher auf der einen Seite und eines oft naturrechtlich begründeten Systems von Grundsätzen auf der anderen Seite. Beide Typen können sich sowohl normativ als auch deskriptiv verstehen. Unter normativem Aspekt kann ersterer Typ natürlich nur konsequentialistisch, zuletzt verantwortungsethisch argumentieren, während der zweite Typ apriorisch vorgehen kann, zunächst transzendent begründet durch den Willen

⁶ „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.“ Das ist der Kern der Diagnose von E.-W. Böckenförde: Staat, Gesellschaft, Freiheit. Frankfurt a. M. 1976.

⁷ Fatalerweise hat das Wort „Wert“ im Deutschen zweierlei Bedeutungen, die Immanuel Kant als „Preis“ und „Würde“ zu unterscheiden empfahl. Zu „Werten“ in der Politik s. auch K. Röttgers: Wertepolitik.- In: Zeitschrift für Kulturphilosophie 3 (2009), p. 135-150.

Gottes, später aus der Natur der Sache heraus, als Natur in ihrer Gesetzlichkeit oder als Vernunft in ihrer Gesetzlichkeit oder sogar beides in Übereinstimmung.

Es bleibt festzuhalten, dass unter Politik selbst nicht nur die Lehre in der einen oder anderen Form, sondern auch die Praxis, das Handeln selbst verstanden wird, wobei die Theorie die Praxis weder ableiten, noch abschaffen oder einfach konservieren will,⁸ sondern zunächst einmal nur verständlich machen möchte. Der Hintergrund aber ist, dass das philosophische Denken seit der Antike ein Denken der ἀρχή war, in dem Doppelsinn des Einen Ursprungs und Grundes aller Dinge und Prozesse einerseits und von Herrschaft andererseits.

Arché ist auch gebunden an den Mythos der Gründung. In den frühen Mythen waren diese Positionen von Personen besetzt: Jahwe oder Moses, Romulus und Remus. Ihnen zur Seite stehen alsbald mythische Gründungsakten: die 10 Gebote und die zwölf Tafeln, 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 von der UNO deklarierten Menschenrechten die Idee von Rechten, die allen Menschen qua Menschsein zukommen sollen. Eine solche Vorstellung einer Inkarnation des Ideals in einem konkreten Sachverhalt kritisiert zu recht Jacques Derrida, wenn er Levinas' Überzeugung von einer messianischen Berufung des Staates Israel schockierend findet.⁹ Aber solch eine Kontamination des Idealen und des Realen sind 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 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 deswegen keine Alternative dazu gäbe, weil die Vernunft in uns allen eine und dieselbe sei.¹⁰ Konsens und Einigkeit sind hier positiv besetzte Werte, sind herrschaftsstabilisierende Fiktionen des Politischen. Aber es sind Illusionen, da die archaischen/archéischen Einheitsdenker zur Absicherung einer Hierarchie bedürfen. Nicht nur das Mittelalter dachte hierarchisch, auch die Spätmoderne lebt davon: über uns allen stehen

⁸ Zum Gleichen im Rahmen einer Erkenntnispolitik s. W. Seitter: Menschenfassungen. München 1985, p. 86.

⁹ J. Derrida: Adieu à Emmanuel Levinas. Paris 1997, p. 121.

¹⁰ Dagegen Wolfgang Welsch: Vernunft: Frankfurt a. M. 1996, p. 656: „Die Vernunft aber ist erwachsen geworden, und Erwachsenwerden heißt hier wie anderswo: Vielheit akzeptieren zu können.“

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.

Die angemessene Form dieses Denkens von der ἀρχή her in politischen Zusammenhängen ist der monarchische Staat. In ihm gibt es einen Ursprung, meist göttlicher Natur, einen Grund und eine ungeteilte Herrschaft. Durch die behauptete Identität von Herrscherperson und Herrschaftsverband ist ein Interessenkonflikt, sowohl beim Herrscher selbst als auch zwischen Herrscher und Beherrschten per definitionem ausgeschlossen; dieser Herrscher ist absolut unbestechlich, weil er gar keine eigenen Interessen hat.¹¹ Der vielleicht eindeutigste Text in der Hinsicht ist Dantes „De Monarchia“ mit dem Argument, dass dasjenige, was durch einen vollbracht werden kann, am besten auch genau durch diesen Einen vollbracht werden soll. Als Grundfrage dieser Politik darf also festgehalten werden: Es geht um die Beherrschung von Vielheiten durch den Einen, sei dieser nun ein Prinz oder ein Prinzip. Die Neuzeit hat das Problem durch Territorialisierung zu lösen versucht und zunächst den Einen benannt, der die Einlösung dieses Problems verheißt, heiße er nun „Il Principe“ (Machiavelli), „Leviathan“ (Hobbes) oder Friedrich II.. Bei Machiavelli jedoch bricht erstmals eine Differenz auf, die später als die Unterscheidung des Politischen von dieser Art Politik als Herrschaft in einem Staat auftreten wird. Der Politikbegriff als ethisch aufgeladener Begriff wird bei ihm begrenzt, und in den Vordergrund rückt die Beschreibung instabiler und veränderlicher Machtlagen, für die die Berufung auf ethische Grundsätze nutzlos wird.

Es käme heute darauf an, eine Sozialphilosophie zu entwerfen und auszuführen, die in sich nicht-hierarchisch strukturiert ist und so keine Einladung zur Großen Politik der Beherrschung anbietet. Eine solche hat sich vom Gedanken der Einheit (als Arché oder als Telos, von der ursprünglichen Gründung oder von der fortschrittlichen Hoffnung) als Heilsidee, d.h. der Idee des Einen Heilen verabschiedet.

3. Politik und Ökonomie

Schon seit geraumer Zeit lässt sich die fast schon bedauernswerte Hilflosigkeit und Unfähigkeit der Politik beobachten, der Probleme der Märkte, insbesondere der Finanzmärkte

¹¹ Nur scheinbar bildet das Diktum von Gelasius I., nach dem diese Welt durch zwei Prinzipien regiert wird, eine Ausnahme, als *regalis potestas* und als *auctoritas sacrata pontificum*. Im Investiturstreit und den sie begleitenden Verlautbarungen geht es immer um die Herstellung der richtigen Einheit durch Über- und Unterordnungen, und selbst noch diejenigen, die die Doppelspitze funktional als *Potestas* und *Auctoritas* differenzieren, sind doch darin keine Differenztheoretiker, sondern legen nun den Einheitsgedanken in den Einen Gott, der sich zur Weltregierung dieser Doppelheit bedient. Gemeint ist der Ausspruch von Gelasius als Stellungnahme in der Konkurrenz von Ostrom (Byzanz) und Westrom (Rom), besagt also es gibt *nur* diese zwei Prinzipien und nicht mehr.

Herr zu werden. Dabei ist einerseits zu unterstellen, dass der Finanzmarkt die elaborierteste Form von Markt darstellt, auf dem – als Extremphänomen¹² – die Problematik des kapitalistischen Marktes überhaupt in besonderer Deutlichkeit sichtbar wird. Das Versagen der Politik ist andererseits keine auf besondere Akteure (Subjekte) zurechenbare Unfähigkeit, das 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 Politiker zu beheben wäre.

Was vorliegt, ist vielmehr eine Inkompatibilität des ökonomischen und des politischen Diskurses. Diese Inkompatibilität erzeugt mit Zwangsläufigkeit ein Missverstehen auf beiden Seiten der sozialen Prozesse, 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.¹³ 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 be-handeln 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.¹⁴ 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. Netze reagieren auf störendes Handeln von außen immer, allgemein gesprochen, mit

¹² Zur Erkenntnistheorie der Extremphänomene, nicht der Normal- und Durchschnittsfälle s. Walter Benjamin und Carl Schmitt; W. Benjamin: „Vom Extremen geht der Begriff aus. ... Und zwar liegen jene Elemente, deren Auslösung aus den Phänomenen Aufgabe des Begriffes ist, in den Extremen am genauesten zutage.“ W. Benjamin: Gesammelte Werke I. Frankfurt a. M. 2011, p. 771; C. Schmitt: Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien. Berlin 1963, p. 35; ders.: 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.

¹³ Zum Verlust der Realitätswahrnehmung in der Politik s. Hannah Arendt zu den Pentagon-Papiere: H. Arendt: Wahrheit und Lüge in der Politik. München 1972.

¹⁴ Der Illusion erliegt auch noch die St. Gallener Version der Wirtschaftsethik. Siehe P. Ulrich: Integrative Wirtschaftsethik. Bern, Stuttgart Wien 1997.

Komplexitätssteigerungen; und je komplexer ein System ist, desto schwieriger ist auch ein handelnder Eingriff.

Die Große Politik ihrerseits wusste sich angesichts der Herausforderungen wachsender Komplexität immer nur so zu helfen, dass Macht-Hierarchien ausgebildet wurden. Im Inneren eines Staates wurde so Herrschaft begründet, nach außen traten 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.¹⁵ Da nun aber Kriege gegen Netze so unsinnig sind wie Don Quixotes ritterlicher Kampf mit den Windmühlenflügeln, macht 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. Dabei nutzt sie die Form des Rechts, sei es rechtssetzend, sei es rechtserhaltend, d.h. immer krypto-gewaltförmig.¹⁶ Die Politik hält sich – mehr oder weniger jedenfalls – an das Recht; für die Ökonomie 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 und mussten 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, d.h. Reparaturen am Netz. So zeigt sich, dass das, was sich selbst noch als politisches Handeln missversteht, längst von den Strukturen des Netzes durchzogen ist. 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

¹⁵ 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, Bd. II. Frankfurt a. M., New York 1991.

¹⁶ Dazu W. Benjamin: Zur Kritik der Gewalt.- In: l. c., p. 342-361.

Handelns von Akteuren, sondern als ein in sich selbst hochmobiles und flexibles Netz, eben dann ein politisches.

Man könnte also mit Blick auf diese Divergenz von Politik und Ökonomie meinen, dass eine anarchistische Weltrevolution längst stattfindet. An die Stelle der Fiktion des politischen Contrat social¹⁷ 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.¹⁸ Diese „Ordnung“ ist alles andere als archaisch, weil sie nicht einen Gründungsakt fingiert, durch den sie sich legitimiert, 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 gar ein bisschen besser, noch durch die, dass wir vom Morgen alle dasselbe erwarten sollten, sondern dadurch 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“ gäbe, 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 hervorgerufen. Dieser neue Contrat social garantiert demnach Instabilität auf der Interaktionsebene. Und genau deswegen ist ein handlungstheoretisches Selbstverständnis der Politik so ratlos. Da diese Prozesse 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 Finanzmärkte hat 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.

¹⁷ Schon bei Rousseau ist „Contrat social“ eigentlich ein unpassender Begriff, weil er vertragsfähige Subjekte voraussetzt; s. dazu J.-L. Nancy: *Politique et au-delà*. Paris 2011, p. 11.

¹⁸ J. Vogl: *Das Gespenst des Kapitals*. 3. Aufl. Zürich 2011, p. 115ff.

4. Das Politische

In der Situation inkompatibler Diskurse in der Steuerung sozialer Prozesse, d.h. des kommunikativen Textes,¹⁹ käme es darauf an, das Politische neu zu erfinden. Erster Schritt einer solchen Erfindung wäre es, das Politische von der etablierten oder Großen Politik unterscheiden zu lernen. Wenn wir aber in der Bestimmung des Politischen sowohl einen anthropologischen als auch einen handlungstheoretischen Ausgangspunkt vermeiden wollen sollten, dann wäre auszugehen von einer Sozio-Ontologie des Zwischen, aber das heißt dann auch, dass wir das Politische als einen noch näher zu bestimmenden Sonderfall des Sozialen behandeln werden. 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.²⁰ Diese Vergewisserung wird einiges bei Schmitt schärfer herausarbeiten wollen und anderes in einen zeitgeschichtlich bedingten Hintergrund treten lassen. Auch bei Carl Schmitt, und darin ist er Vorbild, geht es primär um das Politische und nicht primär um die Politik, oder anders ausgedrückt: der Begriff des Politischem wird dem der Politik vorgeordnet. Und Carl Schmitt selbst betont, dass Staatlichkeit das Politische voraussetze, nicht umgekehrt.²¹ Die Frage, die sich uns allerdings stellen muss, ist, ob Carl Schmitt diese Trennung und diese Fundierung konsequent genug durchhält und ob wir nicht seinen Text 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 wird, 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,

¹⁹ Zum kommunikativen Textes als Modell der Sozialphilosophie s. K. Röttgers: [Das Soziale als kommunikativer Text. Eine postanthropologische Sozialphilosophie. Bielefeld 2012.](#)

²⁰ Im Anschluss an den Vortrag fragte Defne Erel, ob man nicht auch (und vielleicht besser) Hannah Arendts Philosophie als Bezugstext wählen könnte: Sie hat recht. Das könnte man. Beides zusammen geht allerdings kaum, man muss sich entscheiden. Mit Carl Schmitt nimmt man die Hypothek neuzeitlicher Staatlichkeit, ja teils mit völkischer Grundierung in Kauf, mit Hannah Arendt muss man sich den Einwand gefallen lassen, dass ihr Praxis-Begriff vielleicht für die griechische Antike gültig sein möge, aber nicht auf moderne Gesellschaften übertragbar sei.

²¹ C. Schmitt: Der Begriff des Politischen. Berlin 1963, p. 20ff.; cf. auch R. Koselleck: Zur historischen Semantik asymmetrischer Grundbegriffe.- In: ders.: Vergangene Zukunft. Frankfurt a. M. 1979, p. 258.

und sogar völkisch grundierten Herrschaftsverband entgegensteht. Nun ist aber ein staatlicher Herrschaftsverband wirklich etwas ganz anderes als ein Bündnis von Freunden, gar als eine *Fraternité*.²²

Blicken wir also kurz auf die Bestimmung des Politischen bei Carl Schmitt; er nennt es einen „Intensitätsgrad einer Assoziation oder Dissoziation von Menschen“.²³ Diese formale Definition macht noch keinen Gebrauch von der Unterscheidung Freund/Feind; vor allem, 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 ist 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.²⁴ 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. Durch die Formalität der Grunddifferenz im Politischen bei Schmitt 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 nur durch offenbare Taten, sondern durch Einstellungen, 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,

²² Zur Kritik an diesem Begriff s. 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; cf. auch J. Derrida. *Politik der Freundschaft.* Frankfurt a. M. 2000 und zur Interpretation M.-E. Morin: *Jenseits der brüderlichen Gemeinschaft. Das Gespräch zwischen Jacques Derrida und Jean- Luc Nancy.* Würzburg 2006.

²³ C. Schmitt: *Der Begriff des Politischen*, p. 38.

²⁴ 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 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 (das Geschlecht zu verbergen??), was mancherorts auch in der Sprache, mit der Kinder angeredet werden, praktiziert wird, nämlich durch Anhängen der Verkleinerungssilbe, je nach Dialekt als -chen, -ke, -lein, -le (oder aussterbend: -la), also „das Ministerlein Schröder“ oder „das allmächtige Göttle“.

m.a.W. jeder von uns steht nun im Verdacht, ein Feind der Menschheit zu sein oder werden zu können, 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 ist verdächtig, insgeheim zu den Feinden der Menschheit zu gehören. Das Politische aber von der Moralisierung freizuhalten, ermöglicht es, mit den Kategorien „Freund“ und „Feind“ funktional als Assoziation und Dissoziation umzugehen.

Aber vergessen wir einstweilen den Staat als Herrschaftsverband und kommen wir auf das Politische selbst zu sprechen. Wie gesagt, hat Carl Schmitt dieses bestimmt als „*Intensitätsgrad* einer Assoziation oder Dissoziation von Menschen.“²⁵ Zur Bestimmung des Politischen verwendet Schmitt also die Differenz. Wer demnach keine Feinde haben will, der muss auch auf „Freunde“ verzichten wollen; er muss die Dimension des Politischen insgesamt abschaffen wollen. Während das Moralische mit der Grundunterscheidung Gut/Böse operiert, ist, wie gesagt, die Grundunterscheidung des Politischen der Intensitätsgrad von Assoziation und Dissoziation. Wenn Carl Schmitt sagt, dass das Politische kein Sachgebiet sei, sondern ein Intensitätsgrad, dann macht er damit darauf aufmerksam, dass die modernen Gesellschaften seit mehr als 200 Jahren nicht mehr als sektoriell gegliedert begriffen werden können, sondern sich in funktionaler Differenzierung befinden.

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 in meinem Entwurf einer Sozialphilosophie den kommunikativen Text nenne. Für eine Philosophie des Sozialen im vollen Wortsinne ist es danach erforderlich, über reine 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. So sagt etwa Carl Schmitt: Der politische Konflikt kann nur unter den Kontrahenten selbst ausgefochten werden, nicht unter Beiziehung eines Dritten.²⁶ Daher ist das Politische ebenso wie die staatliche Politik notwendigerweise unsachlich, statt Rationalität und Sachgerechtigkeit spielt der Begriff der Entscheidung eine wesentliche Rolle. Und das beinhaltet eine Reduktion sozialer Komplexität. Genau deswegen ist die Gewalt für das Politische so naheliegend, und insbesondere staatliche Politik scheint seit Entstehung der Territorialstaaten in der Neuzeit ohne Assistenz des Militärs gar nicht mehr möglich.²⁷

²⁵ l. c., p. 38.

²⁶ C. Schmitt: Der Begriff des Politischen, p. 27.

²⁷ Inwiefern die Entstehung der Staaten in der Neuzeit ohne Kriege gar nicht möglich gewesen wäre, zeigt M. v. Creveld: Aufstieg und Untergang des Staates. München 1999.

Aber der Feind bei Carl Schmitt fügt sich auch nicht in die Funktionsposition des Anderen im kommunikativen Text, sondern er gehört zur Kategorie des Fremden jenseits des Textes. Damit kann aber keineswegs gesagt sein, das ist jetzt Kritik an Schmitt, dass jeder Fremde ein Feind ist, genauer es ist eine bestimmte, restriktive Behandlung desjenigen, der als ein Fremder konstruiert worden ist. Das Fremde ist doch auch allemal ein Faszinosum, d.h. der Fremde, der für uns an der durch Eigenheitskonstruktionen entworfenen Grenze auftaucht, kann Feind, er kann aber auch Verführer zu Neuem sein. Mit diesem Aspekt der Ambivalenz bewegen wir uns noch ganz in der Zweidimensionalität des Politischen, das hier nur den Begriff des Politischen über die Freund/Feind-Schematisierung hinaus erweitert wird; denn auch Verführungsverhältnisse schließen den Dritten aus. Die Ambivalenz des Fremden ernstzunehmen, heißt seine Qualität als Verführer anzuerkennen. Ist der Fremde ein Verführer, so hat das erhebliche Konsequenzen für das Verständnis des Eigenen. Dieses ist nicht mehr das seiner selbst mächtige und seine (auch soziale) Welt bestimmende autonome und durch jede Fremdheit in seiner erstarrten Identität bedrohte Subjekt,²⁸ sondern es ist ein anderer Typ von Subjektivität damit angesprochen, der den Lockungen folgt und damit seine Identität und Eigenheit, zwar nicht aufgibt, aber aufs Spiel setzt.²⁹

Gesellschaften, die die immer gewagte Ambivalenz des Fremden nicht kennen oder zulassen, sind stagnierende Gesellschaften, sie kennen kein Neues, sondern Innovation hat für sie entweder etwas sowieso Verdächtiges und Bedrohliches so etwa in der Psychose, oder Innovation hat in ihnen die eingeschränkte Bedeutung der bloß variierenden Optimierung des Bestehenden. Der Moment der Begegnung mit dem Fremden hat etwas von dem Eschaton, zugleich die Möglichkeit der Zerstörung und des Heils, oder des „Ereignisses“.

Wenn aber das Politische nicht in Politik aufgeht und nicht jeder Fremde ein Feind ist, dann eröffnet sich jenseits des Politischen eine Dimension des Sozialen, in dem auch das Moralische, das Ästhetische und das Ökonomische jeweils ihren relativ zu bestimmenden Platz finden.

Was wir also bräuchten, wäre ein Konzept des Politischen, das nicht, wie bei Carl Schmitt, in die Große Politik der Staaten mündet, ein Konzept des Politischen, das das Politische selbst netzförmig denkt, also in gewissem nicht-klassischen Sinne ein an-archisches Modell des Politischen. Meine These ist, dass es die Kultur ist, die Kultur einer Lebensgemeinschaft oder

²⁸ K. Röttgers: Autonomes und verführtes Subjekt, in: Proteus im Spiegel, hrsg. v. P. Geyer u. M. Schmitz-Emans. Würzburg 2003, 65-85, im Anschluss an S. Kierkegaard: Entweder – Oder, hrsg. v. H. Diem u. W. Rest. 2. Aufl. Köln, Olten 1968 und I. Camartin: Lob der Verführung, Zürich, München 1987; s. auch J. Baudrillard: Von der Verführung. München 1992; J. Laplanche: Die allgemeine Verführungstheorie und andere Aufsätze. Tübingen 1988.

²⁹ Zum Spielcharakter des Politischen s. W. Seitter: Menschheitsfassungen. München 1985, p. 186ff.

Gesellschaft, die die Zwangsläufigkeit der Konstruktion des Fremden als Feind untergräbt, d. h. die Kultur erscheint hier als Alternative zum Politischen. Denn was ist die Kultur anderes als die Kultur von Umwegen und die Vermeidung von vermeintlicher existentieller Unmittelbarkeit der Extremsituation.

Wenn aber alle gesellschaftliche Komplexität der Kategorie des Dritten³⁰ sich verdankt, dann kann man in der Situation des Politischen, wie C. Schmitt sie figuriert, diejenige Extremsituation sehen,³¹ die Komplexität extrem reduziert, und das ist in der Tat die Situation der Gewalt, während Macht als Handlungsmodalisierung die Chance des Komplexitätserhalts oder der Komplexitätssteigerung wäre.³²

Oder man führt eine Kultur der Grenzbehandlung so ein, dass nicht mehr das sicherheitstheoretische Argument (von Hobbes) zählt, dass, da der Fremde – sozusagen als „Schläfer“ aus der Koalition der Feinde der Menschheit – ein Feind sein *könnte*, er prophylaktisch beseitigt werden müsse. Kultur der Grenze als Kultur der Fremdheitserfahrung heißt nicht nur, den kitzeligen Moment der Ambivalenz hinauszuzögern lernen, die Perseverierung der Grenzerfahrung im Respekt vor dem Geheimnisvollen, Unvertrauten und Rätselhaften;³³ und praktisch hieße das die gemeinsame Verwicklung in Texte und Geschichten des Missverstehens.³⁴ Vor allem aber heißt es auch, den ökonomisch gebotenen, weil ressourcensparenden Übergang des „kurzen Prozesses“ (der Gewalt nämlich) der Forderung der Unterwerfung, der Ausweisung oder der polizeilichen und militärischen Gewalt in der Bekämpfung der potentiellen Bedrohung durch den Fremden durch Vervielfältigung der Umwege des Diskurses zu ersetzen. Kultur der Fremdheitserfahrung hieße dann die Kultur von Umwegen und die Vermeidung von vermeintlicher

³⁰ Cf.: Theorien des Dritten, hrsg. v. Th. Bedorf, J. Fischer u. G. Lindemann. München 2010; sowie: Die Figur des Dritten, hrsg. v. E. Eßlinger u.a. Frankfurt a. M. 2010.

³¹ So auch B. Waldenfels: Kulturelle und soziale Fremdheit.- In: Einheit und Vielfalt, hrsg. v. N. Schneider, R. A. Mall, D. Lohmar. Amsterdam, Atlanta/GA 1998, p. 13-35, hier p. 21. Und natürlich ist Schmitts Methodologie diejenige, die sich nicht am Normalfall, der nichts lehrt, orientiert, sondern am Extremphänomen, bzw. der Ausnahmesituation.

³² Ob deswegen gleich „Fremdheit des Anderen“ (sic!) verschwindet, wenn dieser selbst die Position des „Dritten übernimmt“ und damit die Eigenheit „übersteigt“, darf wohl stark bezweifelt werden, wenn es nicht sogar begrifflich falsch angelegt ist; so aber B. Waldenfels: Der Andere und der Dritte in interkultureller Sicht.- In: Studien zur interkulturellen Philosophie 5. Amsterdam, Atlanta/GA 1996, p. 71-83, hier p. 74.

³³ R. Konersmann bestimmt geradezu als Proprium der von ihm entworfenen Methodik der „Historischen Semantik die „Neugier nach dem Fremden“, die er den Identifikationsgelüsten entgegensetzt; R. Konersmann: Der Schleier des Timanthes. Perspektiven der historischen Semantik. 2. Auf. Berlin 2006, p. 31.

³⁴ J.-L. Nancy: Das Gewicht eines Denkens. Düsseldorf, Bonn 1995, p. 107. Nancy stellt dar, wie das Reinhalten der Vernunft von allem Fremden bei Kant mündet in einem Sich-fremd-Werden der Vernunft, vor allem weil diese Vernunft nur rein sein kann, wenn sie sich durch Fremdes verunreinigt. Noch krasser wird dieses Verhältnis freilich dort, wo dann Rationalität auf Zweckrationalität des Handelns eingeeengt wird. Fremdheit wird zum Residuum, s. J. Frazer: Der goldene Zweig. Das Geheimnis von Glauben und Sitten der Völker. Reinbek 1991, z. B. p. 71; zur Kategorie des Residuums s. K. Röttgers: Residuum.- In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. v. J. Ritter u. a. VIII. Basel 1992, Sp. 901-909.

Unmittelbarkeit, die nichts anderes als kulturelle Ratlosigkeit anzeigt. Es muss zu einer echten und damit immer riskanten Herausforderung kommen. Diese Herausforderung kann auch mit der Metapher der Ansteckung gedeutet werden. In der Ansteckung (selbst bei solchen kontrollierten Ansteckungen wie Impfungen) wird ein fremder Organismus in den eigenen eingelassen, ohne dass er verspeist, d.h. integriert würde. Nicht mehr sterile Abschirmung gegenüber den fremden Körpern ist heute die Devise, sondern die Bereitschaft, sich vom Körper des Fremden anstecken zu lassen. Nur durch die gewagte Auseinandersetzung mit Fremdem erstarkt das Eigene, nicht durch protektive Isolation und auch nicht durch Nivellierung aller Differenzen.

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 kennt und dem Fremden auch eine befreiende Faszination zutraut.

5. Einige Flexionen des Politischen

5.1 Der Verdacht

Beginnen wir nach diesen Präliminarien also mit dem Verdacht. Der Verdacht setzt eine Gegnerschaft voraus, rhetorisch ist der Verdacht eines der Verfahren, die Stärke des Gegners im kommunikativen Text zu vermindern; ad personam wäre es die Verleumdung, als Verdacht aber kann es sowohl ihn selbst als auch seine Position im Text betreffen und (vermittelt dadurch) die Validität seiner Aussageinhalte. Der Verdacht ist das Gegenteil der prozessrechtlich garantierten Unschuldsvermutung. Nach Augustinus ist der Verdacht deswegen unvermeidlich, weil die Positionen (sc. die Menschen) füreinander intransparent sind. Der Verdacht ist deswegen eine eminent politische Flexion, weil auch der Verdacht den Dritten nicht kennt. In der absoluten Steigerung des Verdachts kann deswegen der Verdacht zum Beweis werden, bzw. ihn ersetzen, wie wir zuletzt an den angeblichen Massenvernichtungswaffen des Irak sehen konnten. Rein logisch betrachtet, klingt die Ersetzung eines Beweises durch den Verdacht absurd, aber politisch ist es Wirklichkeit. So heißt etwa bereits im „Hexenhammer“ (1487): „Ein ungestümer Verdacht genügt nämlich zur Aburtheilung und läßt keinen Beweis für das Gegenteil zu.“³⁵ Ebenso läßt das „loi des suspects“ der Französischen Revolution zu, dass Verdächtige ohne Anhörung abgeurteilt

³⁵ Jakob Sprenger, Heinrich Institoris: Der Hexenhammer. Berlin 1906. (Neudruck Darmstadt 1980), p. 124.

werden können. Im Vorfeld der eigentlichen Aburteilung rechtfertigt der Verdacht eine Vielfalt von Maßnahmen von der Folterkammer der Inquisition bis zu Guantanamo.

5.1.1 Transparenzgebot

Das vermeintliche Manko der Intransparenz mit der Folge des Verdachts kann in zwei Richtungen verschoben werden. Im Moment erleben wir die Tendenz eines Taumels der Exzesse in Richtung Transparenz. Nicht nur ist die Bereitschaft, sich selbst durch den Staat überwachen zu lassen, hemmungslos gesteigert, und die breite Zustimmung zur Online-Durchsuchung von Festplatten ist nur ein Symbol für die Bereitschaft, alles zu offenbaren. Auch jedes noch so peinliche Detail wird bereitwillig einer diffusen Öffentlichkeit preisgegeben, z. B. in dem seelischen Exhibitionismus gewisser Talk-Shows. Mobiltelefone, die den Standort des Benutzers, Kundenkarten, die seine Wünsche verraten u. dgl. werden kaum mehr als Eingriff in die Privatsphäre empfunden, sondern sind als Erkennung von Wunschzetteln nach Waren und nach Sicherheit höchst willkommen. Je mehr und je genauer jemand wahrgenommen und beobachtet wird, desto mehr empfindet er sich selbst als Person ernstgenommen. In diesem Sinne sagte bereits Shaftesbury, dass der Verdacht nur dort entstehen könne, wo Geheimnisse nötig sind. Daher macht sich heute bereits derjenige verdächtig, der sich der allgemeinen exhibitionistischen Transparenzbereitschaft nicht anschließt, offenbar hat er etwas zu verbergen, das schlimmer ist als die allseits gern öffentlich eingestandenen Perversionen, wenn er z. B. kein Mobiltelefon mit sich führt oder Kundenkarten verweigert. So wird unter gesteigerter Transparenzerwartung der Verdacht automatisch auf die intransparenten Positionen im Netz gelenkt. Nach Paul Ricœur arbeitet die Hermeneutik des Verdachts mit der Grundunterscheidung von Offenbarem und Verborgenen.³⁶ Also je größer die Differenz festgehalten wird, desto mehr erscheint das Offenbare als ein Falsches. Um sich der Hermeneutik des Verdachts, die ja immer fehlgreifen kann oder sogar muss, zu entziehen, entschließt sich das spätmoderne Selbst, alles zu offenbaren, keine angebliche Tiefe mehr dem Blick aller anderen, besonders auch der Politik und der Wirtschaft zu entziehen, sondern nur noch Oberfläche zu sein.

5.1.2 Vertrauen

Die andere Möglichkeit, den Verdacht als Folge der Intransparenz zu verschieben, ist die Möglichkeit des Vertrauens. Vertrauen ist im Politischen die einzige Möglichkeit, den Verdacht zu begrenzen. Wenn man noch einmal auf die Bestimmung des Politischen durch

³⁶ P. Ricœur: Der Konflikt der Interpretationen. Freiburg, München 2010.

Freund und Feind rekurriert, dann zeigt sich, dass die grenzenlose Transparenz ebenso wenig ein gangbarer Weg wäre wie das grenzenlose Vertrauen. Muss man den Feinden misstrauen, so ist man doch umgekehrt gezwungen, den (politisch verstandenen) Freunden zu vertrauen, auch wenn diese intransparent bleiben. Wer also totale Transparenz aufgrund der Universalisierung des Verdachts fordert, hat automatisch alle zu Feinden definiert, Verfolgungswahn und Verschwörungstheorie: der Fall Jean-Jacques Rousseau.³⁷

Auch Vertrauen reduziert Unsicherheiten; man muss nicht mehr mit allem Möglichen rechnen, sondern nur noch mit einigem. Zugleich erhöht das investierte Vertrauen aber auch das Risiko, dass das Vertrauen enttäuscht werden könnte.³⁸ Wie bei allen Risiken können auch die mit Vertrauen verbundenen Risiken verschieden hoch sein. Den Extremfall nennt man „blindes Vertrauen“. Aber dieser in der Regel kritisch gemeinte Begriff spricht etwas an, was in jedem Vertrauen enthalten ist. Würde man nämlich bei jedem Vertrauen prüfen müssen und wollen, ob es ein gerechtfertigtes ist, dann würde jedes Vertrauen, weil es eben auf der Grundlage von Verdacht gegründet wäre, eben doch kein Vertrauen sein. Insofern ist das „Vertrauen in Vertrauen“ zwangsläufig und unvermeidbar für jedes effektiv wirksame Vertrauen. Denn jedes Vertrauen „überzieht“³⁹ die zur Verfügung stehenden Informationen. Wegen der hier für komplexe soziale Zusammenhänge erforderlichen Position des Dritten erscheint nun innerhalb der Flexionen des Politischen Vertrauen als ein das Politische in Richtung auf das Soziale allgemein transzendierender Begriff, bzw. als ein ihn in das Soziale einbettender Begriff.

5.2. Einspruch

Vom Verdacht als Flexion des Politischen, dem Gegenbegriff des Vertrauens kommen wir zum Einspruch. Unter Einspruch ist dabei zu verstehen eine artikulierte Divergenz in Interessen oder Meinungen. Der Begriff der Kritik ist hier bewusst vermieden, weil er, von Ausnahmen abgesehen, einem solchen triadischen Modell (des Gerichtshofs z.B.) folgt, nach dem der Dritte festgeschrieben ist, d.h. die Kritik durch ihren Urteilsspruch Frieden in einer Sphäre des Streits zu schaffen beabsichtigt. Es gibt keinen, der die Berechtigung des Einspruchs prüfen könnte. Jeder zuvor Unbeteiligte ist in dieser Konfrontation sofort von der einen oder der anderen Partei. Im Parlament gibt es die Regierungsparteien und die

³⁷ Zu Rousseau in diesem Sinne: K. Röttgers: Der „echte“ Rousseau.- In: ders. Kopflos im Labyrinth. Essen 2013, im Anschluss an J. Starobinski: Jean Jacques Rousseau: La transparence et l'obstacle. Paris 1971; und: H. Meier: „Les rêveries du Promeneur solitaire. Rousseau über das philosophische Leben. München 2005.

³⁸ ... aber wie Luhmann gesagt hat, können wir das Risiko nicht vermeiden, und es ist ein ebenso großes Risiko, kein Risiko eingehen zu wollen, N. Luhmann: Soziologie des Risikos. Berlin 1991.

³⁹ Luhmann: Vertrauen. Vertrauen: Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität. 4. Aufl. Stuttgart 2000, p. 26.

Oppositionsparteien, es gibt bewusst keine dritte Partei, die entschiede, wer recht hätte. Wollte man behaupten, das sei der Wähler, verschöbe man nur das Problem; denn das Wahlvolk dividiert sich in die Wähler der bisherigen und potentiell zukünftigen Regierungsparteien und die Wähler der bisherigen und potentiell zukünftigen Opposition. Es gibt keinen Dritten, der entschiede, welche Gruppe recht hätte.

Der Einspruch verlässt ein mögliches Einvernehmen. Der Einspruch kann nun grundsätzlich in zwei Varianten auftreten: dem Dissens und dem Missverstehen. Natürlich sind die Mischformen beider Varianten in der Realität des Politischen das häufigste. Dann missversteht man geflissentlich, weil ein Dissens besteht, oder der Dissens entsteht aus einem Missverstehen. Aber es lohnt sich, beides analytisch auseinanderzuhalten. Wir werden hier dem Missverstehen unsere Aufmerksamkeit widmen. Und die Ausgangsthese ist: Missverstehen ist der Normalfall. Missverstehen schützt vor dem Ernstfall eklatanten und offenbaren Dissenses. Was soll man machen, wenn man im Politischen, d.h. ohne einen Dritten, auf einen nicht zu überbrückenden, d.h. nicht kompromissfähigen Dissens stößt, man könnte z. B. missverstehen. So könnte man so tun, als wäre der Dissens gar nicht aufgebrochen oder nicht sichtbar geworden. Solches Missverstehen kann unabsichtlich geschehen, dann merkt man es vielleicht hinterher, oder es bemerkt ein nicht zugelassener, gleichwohl beobachtender Dritter, was da los ist oder war. Oder es kann absichtlich geschehen wie in den sokratischen Dialogen, in denen Sokrates seinen Gesprächspartnern missverstehend unterstellt, sie suchten wie er nach Definitionen von Allgemeinbegriffen. Auf jeden Fall ist es oft ein Zeichen von Diplomatie misszuverstehen. Und so wie die biologische Evolution die Mutation, ihren auslösenden Mechanismus, einem Abschreibfehler der Gene verdankt, so verdankt sich auch die soziale Evolution den Missverständnissen.⁴⁰

Der Andere ist nie das, als was er dem Selbst erscheint (Kontingenz), und er tut nie das, was er soll. Diese Differenz kann bewusst werden, zum Beispiel im Konflikt, und dann adaptiv beantwortet werden, das heißt ich „verstehe“ nun – korrigiere das Bild und die normativen Erwartungen (freilich vermutlich immer auf Kosten der Produktion neuer Missverständnisse) – oder sie kann im Einvernehmen beruhen, im einvernehmlichen Missverstehen.⁴¹ Auf jeden Fall ist die Nicht-Passung des (inneren und äußeren) Anderen das Movens des sozialen Prozesses des kommunikativen Textes.

⁴⁰ Neuere Erkenntnisse der Epigenetik, dass Genetik nicht alles erklärt, sondern daneben auch so etwas wie ein intergenerationelles Erfahrungsgedächtnis der Gene als Erklärung für Wandel anzusetzen ist, ließe sich nun allerdings auch auf die soziale Evolution übertragen. Zur Epigenetik s. B. Kegel: Epigenetik. 2. Aufl. Köln 2015.

⁴¹ Ein solches liegt offenbar der Entstehung des Wortes „Pumpernickel“ zugrunde: K. Röttgers: Die Einheit deutsch-französischer Mißverständnisse – oder: der Pumpernickel-Effekt.- In: Hagener Universitätsreden 12 (1988), p. 49-60.

Nun könnte man ja insinuieren, dass Kritik, d.h. der die Sphäre des Politischen transzendierende Einspruch des Dritten, das Missverstehen beenden sollte, dass wir von der Konfrontation im Politischen übergehen sollten zum Großen Einverständnis aller Vernünftigen. Es darf aber nicht übersehen werden, dass der Dritte zunächst Legitimationsprobleme hat. Nur wenn es ihm gelingt, z. B. durch Atomisierung (=Individualisierung) des Sozialen einen bellum omnium contra omnes zu inszenieren, kann er sich als denjenigen darstellen, der in der Lage wäre, diesen Zustand zu beenden. Bevor das aber gelingen kann, muss Zwietracht gesät werden. Wie geschieht das? Das geschieht, indem z. B. in ein Einvernehmen der Verdacht eingestreut wird, das Einvernehmen beruhe auf einvernehmlichem Missverstehen. Wüsste jede Seite ihre wahren Interessen und die wahren Interessen der anderen Seite, wäre der Konflikt unausweichlich, so sagt der Dritte zur Selbstlegitimation. Dieser Dritte, da es keinen letztbegründeten transzendentalen gibt, erscheint selbst nur als interessierte Partei; es könnte auch sein, dass sein Einspruch in ein harmonisches Missverstehen einvernehmlich zurückgewiesen wird, so würde dieser Dritte zum ausgeschlossenen Dritten: tertius non datur, kein Grund zum Lachen also. Für diesen Fall aber hat die Politik des Dritten vorgesorgt. Da sie ein politisches Verhältnis vor sich hat, schafft die Politik Regelungen und Normierungen (Gesetze) für all die Fälle, die möglicherweise auftreten könnten und für die dann ihre Zuständigkeit schon bereit steht. So werden Konfliktmaterien prophylaktisch vordefiniert und ihre Befriedung vorbereitet.

6. Mikro-Politik

Meine Haupt-These, die hiermit entfaltet wird, läuft also darauf hinaus, dass es zwar wegen des Fehlens des Dritten sozial sinnvoll und nötig ist, die Sphäre des Politischen transzendieren zu können, aber es keineswegs notwendig und die einzige Lösung ist, dieses in Richtung auf Politik, zumal nationalstaatliche Politik zu tun. Ich will daher kurz ein anderes Denkmodell vorstellen, wie es nämlich in Adornos „Negativer Dialektik“ vorliegt.⁴² In ihr erscheint im dialektischen Widerspruch der *Einspruch* des Nichtidentischen. Diese Ebene, die sich also zunächst als eine Instanz des Politischen in dem hier entwickelten Sinne darstellt, wird jedoch verlassen, insofern nun die sozialen Widersprüche nicht in einer Dialektik der Versöhnung in einer höheren Einheit aufgehoben wären (bei Hegel im Staat), sondern indem auch auf der erweiterten Ebene der Einspruch des Nichtidentischen erscheint. Auf unser Modell der triadischen Konstitution des Sozialen übertragen, kann das nur heißen, dass die dritte Position keine privilegierte, keine echte Metaposition ist, sondern jederzeit in eine Rotation der drei

⁴² Th. W. Adorno: Negative Dialektik. (Gesammelte Schriften VI). Darmstadt 1997.

Positionen einrücken kann. Der Dritte sieht immer anderes als Selbst und Anderer, aber er hat nicht die absolute Übersicht, genau so wie das auch für die anderen beiden Positionen gilt. Jede Position ist für die beiden anderen die dritte.

Worauf kommt es dann also an, wenn wir das Politische überwinden wollen, ohne bei der Politik zu enden? Bei allem Missverstehen und allen nicht versöhnten Widersprüchen kommt es darauf an, Anschlüsse zu schaffen. Diese Figur einer Anschlussfähigkeit mit Einschluss der übergängigen Position des Dritten möchte ich mit dem Namen der Mikro-Politik als der eigentümlichen Praxis des Politischen in dem weiteren Rahmen des Sozialen belegen.

In diesem Begriff einer Mikropolitik ist es dann zunächst unbeachtlich, ob sie sich um einer Polis, einem Imperium, einem Staat oder um viel kleineren Einheiten ereignet. Überall werden wir im Einspruch politische Prozesse finden, d.h. Prozesse der Bildung kollektiver Identitäten und ihrer Abgrenzungen und Ausgrenzungen. Die von der Stoa und dem Christentum der Spätantike in die Welt gesetzte Idee der Menschheitsverbrüderung ist gewiss eine schöne Idee, und ich bin weit davon entfernt, sie als illusionär zu bezeichnen, aber es ist mit Sicherheit keine politische Idee, sondern sie markiert die Auflösung des Politischen, allerdings in Richtung auf eine homogenisierte Superhumanität. Mikro-Politik sieht die Überschreitung des rein Politischen in Richtung auf das Soziale vor, unabhängig von der konkreten Formierung dieses Übergangs. In diesem Sinne formulieren auch Negt und Kluge als Kriterium des politischen Handelns, dass es sich auf die Herausbildung eines Gemeinwesens beziehe mit den drei Hauptfunktionen gemeinsamer Gefahrenabwehr, der Kontinuitätsgewähr und der, wie sie sagen, Bereicherung der inneren Lebensverhältnisse.⁴³ Für die Erfüllung dieser Aufgaben gibt es in der Organisation des Politischen neben dem Staat und seiner Großen Politik zwei alternative Modelle: die Polis und das Imperium. Die Polis hat ihr Urbild in den politischen Gemeinschaften des antiken Griechenlands, heute überlebt das Modell in allen Formen der Selbstorganisation des Politischen, abseits der oder gegen die Große Politik der Politiker. Das Imperium ist in unserer Geschichte erstmals ausgebildet worden in Rom; das Imperium ist ausgelegt auf Weltherrschaft, und die Römer nannten ihr Expansionsstreben „Repugnare“, d.h. durch Kampf wieder aneignen. Heute überlebt das Modell im US-amerikanischen Expansionsstreben, allen Völkern der Erde die amerikanische Freiheit zu bringen.

Und wenn wir jetzt zuletzt die Frage aufwerfen, auf welche Weise die Überschreitung des Politischen in Richtung auf eine Mikro-Politik des Sozialen geschehen kann, dann habe ich hier eigentlich nur eine Vision, nämlich die Kultur der Umwege, die es verhindert, dass der

⁴³ O. Negt, A. Kluge: Geschichte und Eigensinn. Frankfurt a. M. 1981, p. 16f.

ökonomisch sinnvolle kurze Prozess gemacht wird, also das Durchhauen des gordischen Knotens statt seiner tüftelnden Auflösung.

7. Philosophie des Sozialen anstelle Großer Politik

Sozialphilosophie kann heute weder individualistisch noch kollektivistisch verfahren. Individualistisch-liberalistisch, kommt man, ausgehend vom Individuum, gar in seiner neuzeitlichen Version eines grenzenlosen Egoisten, höchstens zu einer Staatskonstruktion, nicht aber zu einer Theorie der Gesellschaft. Einer Sozialphilosophie, die darauf verzichtet, von dem egoistischen, auf Selbsterhaltung, Selbstverwirklichung oder Selbstdurchsetzung bedachten Individuums auszugehen, ist es gleichwohl auch versagt, konträr dazu, von Kollektiven als sozialontologisch vorrangigen Einheiten auszugehen, mögen diese nun Staat, Nation, Leben des Volkes oder auch nur Gemeinschaft heißen. Der Sozialphilosophie muss es darauf ankommen, den Gesichtspunkt des Sozialen selbst zu stärken gegenüber der Großen Politik, auch einer rechtsstaatlichen, erst recht aber einer, die sich globalisierend gegenüber der Wirtschaft selbst depotenziert hat. Um zu erschließen, welche Konsequenz dieser beidseitige Verzicht auf Individualismus und Kollektivismus haben könnte, lohnt es sich, den aristotelischen Begriff des ζῶον πολιτικόν (=animal sociale) wiederzuentdecken. Dieser Begriff meint ja nicht ein Partikulares, das sich entschließt, in der Polis zu leben (die individualistische Fehldeutung), er meint auch nicht, dass die Polis das eigentliche Leben sei, das dem Einzelnen erst seinen Sinn verleiht (die kollektivistische Fehldeutung). Er meint am ehesten etwas, das sich vielleicht als Mitdasein-zur-Polis wiedergeben ließe, soll heißen: mit anderen zusammen ist dieses Lebewesen der sozialen Praxis der Polis zugewandt. Der Sinn ist weder im Einzelnen, noch in der Polis beheimatet, sondern in der *Praxis eines Zwischen*.

Der Sozio-Ontologe Jean-Luc Nancy verabschiedet sich von allem Archie-Denken – das mag man ein an-archisches Denken nennen, weil es die freie Dissemination (Ausstreuung) eben nicht aus einer Brechung eines einzigen Prinzip zu einer Vielheit der Wirkungen ableitet. Die Welt, d.h. der Sinn der Welt beginnt immer wieder und nicht in einer einzigen Arché. Die Logik eines Ursprungs und seiner causae efficientes ist aufgegeben,⁴⁴ ebenso jede „Archäologie“,⁴⁵ vielmehr folgt die Vielfalt der Ursprünge einer Logik des singular pluralen „Auftauchens“.⁴⁶

⁴⁴ 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. München 1993.

⁴⁵ Maurice de Gandillac, der Lehrer von Deleuze, was eine Immanenzphilosophie betrifft, hat eine französische Ausgabe von Novalis' „Allgemeinem Brouillon“ vorgelegt: Novalis: L'Encyclopédie, présenté par M. de Gandillac. Paris 1966; und auch Novalis war ein Skeptiker (gegen Fichte!) eines Denkens vom Ursprung her, s.:

An-archisches Denken strukturiert den Raum des präpositionalen, d.h. relationalen Zwischen/Mit als ein Netz. In diese Netzstruktur sind auch Individualität und Alterität eingelassen. Das Netz der Welt alteriert erst die Alterität und singularisiert die Pluralität zu Individualitäten. Nicht Ein Prinzip generiert durch Brechung die Vielheit,⁴⁷ sondern Vielheit ist weltimmanent, bevor noch eine Arché hätte begründet werden können. Das Konzept der Sinn-Zirkulation ersetzt die substantiellen Einheiten des Staatlichen oder Völkischen durch Netz-Verknüpfungen. Das Netz der Welt bezeichnet eine Pluralität von Singularitäten noch vor jeder Alteritäts-Auszeichnung und erst recht natürlich vor einer Substantialitätszurechnung an Ich und Du oder gar den „ganzen“ Menschen.⁴⁸ 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. In unseren Demokratien pflegen wir den Wahn der Einheit in Herrschaft. Und genau das nenne ich die Große Politik, die sich als Institution über das Politische erhebt. Aber wie konkret könnte eine solche netzförmige Praxis des Politischen außerhalb der Politik aussehen?

8. 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“.

Wie gesagt, eine zeitangemessene, d.h. postmoderne Sozialphilosophie hat eine postanthropologische Sozialphilosophie des Zwischen, d.h. der Medialität zu sein. Kurzum das Soziale ist ein medialer Prozess.

„(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.

⁴⁶ 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.

⁴⁷ J. Habermas: Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen.- In: ders.: Nachmetaphysisches Denken. Frankfurt a. M. 1992, p. 153-186.

⁴⁸ Zur Sozio-Ontologie und der Frage des Staates dabei s.: Plurale Sozio-Ontologie und Staat: Jean-Luc Nancy, hrsg. v. K. Röttgers. Baden-Baden 2018.

Das Politische neu zu erfinden, hieße, 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 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 Sinnggebung des Essens, nicht die zu erreichende Sättigung durch das, was Kant eine „Abfütterung“ nannte.⁴⁹ Leitfigur einer solchen Umorientierung des Politischen zu einer medialen Praxis der Umwege und spezifischen Interventionen wäre dann eher Scheherazade, die in tausend und einer Nacht den kurzen Prozess der Zielerreichung, in ihrem Falle Entjungferung und Ermordung, im kommunikativen Text ihrer Erzählungen zu vermeiden verstand, und gerade nicht mehr jener Alexander, der sogenannte Große, jener Held, der tatkräftig handelnd, den gordischen Knoten statt ihn zu lösen, einfach durchhieb, wie es eben die Art Großer handlungswilliger Politiker ist, die ein Ziel vor der Stirn haben, in seinem Fall die Eroberung Asiens, nicht wissend, wie groß Asien ist und wie kurz sein Leben war.

Die politische Intervention „will“ nicht etwas, d.h. irgendein vorgesetztes Ziel, erreichen, sie schreibt sich als Text in einen Text ein, ihr Wirken ist eher ein symbolisches, sinnverschiebendes als ein Herrschaft über einen zukünftigen Prozess anstrebendes 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, sinnverschiebende Praxis Einspruchs gemäß dem Kulturprinzip dürfte auf Dauer Aussicht haben neben der an-archischen Praxis der Märkte Bestand zu haben. Ihre Delegitimation der Hegemonie des globalisierten Ökonomieprinzips dürfte wohl aussichtsreicher, sinnstiftender sein als irgendeine ethische Transformation der politischen Rahmenordnung,

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 Analyse und Diagnose; allerdings macht es einen praktischen Unterschied, ob wir

⁴⁹ K. Röttgers: [Kritik der kulinarischen Vernunft. Bielefeld 2009.](#)

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. Aber es gilt sich von der Illusion zu erholen, als gingen die sozialen Prozesse in der Postmoderne weiter vom Bauern, 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, eines, das den Umweg kultiviert und das Handeln aufschiebt, das nicht mehr Arbeit, Weihe oder Kampf als grundlegende Orientierungspunkte des Sinns meint anstreben zu müssen.⁵⁰

⁵⁰ Und genau deswegen ist es so wichtig, sich am kommunikativen Text, d.h. an den medialen sozialen Prozessen, zu orientieren.

