

Burkhard Liebsch
Unaufhebbare Gewalt
Umrisse einer Anti-Geschichte des Politischen

520 Seiten · broschiert · € 49,90
ISBN 978-3-95832-075-8

© Velbrück Wissenschaft 2015

Vorwort

[...] every reasonable person should try,
so far as he can,
to escape from history – but into what?
*Aldous Huxley*¹

Sind wir schon in einer Welt-Bürger-Gesellschaft angekommen, wie es manche Enthusiasten eines zeitgemäßen Kosmopolitismus glauben machen wollen, oder beginnen gegenwärtig die nach dem Zweiten Weltkrieg etablierten politischen Sicherungsstrukturen zu zerfallen? Versagen immer mehr Staaten, besonders in Afrika und im arabischen Mittleren Osten, aber auch am Rande Europas, in ihrer Aufgabe, nach innen und außen Frieden zu gewährleisten, oder handelt es sich dabei lediglich um vorübergehende Schwächeperioden einer sich allmählich durchsetzenden politisch-ökologischen Vernunft, die früher oder später die internationalen Verhältnisse im Zeichen globaler Verantwortung befrieden und endlich gemeinsamer Sorge für das wirklich Wichtige – v. a. die Gewährleistung menschenwürdiger Lebensbedingungen für alle Menschen – zu ihrem Recht verhelfen wird? Hat man in dieser Hinsicht einigen Grund zu Optimismus – oder kündigt der gegenwärtige zweite *Scramble for Africa*, wo sich die verbliebenen Supermächte offenbar mit allen Mitteln die vielleicht letzten der seltensten Ressourcen anzueignen versuchen, eine endgültige Verwüstung der Lebensgrundlagen an, die der Blaue Planet seinen vorübergehenden Bewohnern einst geboten hat?

Vor derart dramatischen politischen Herausforderungen, wie sie in diesen Fragen angedeutet sind, stand in der ganzen, nunmehr zweieinhalb Jahrtausende währenden Geschichte des politischen Denkens zuvor

1 A. Huxley, »Maine de Biran: The Philosopher in History«, in: *Collected Essays*, New York 1960, S. 217–236, hier: S. 217.

noch niemand. Sie zwingen uns eine welt-weite politische Koexistenz auf, ob wir wollen oder nicht. Zweifellos haben die Menschen nicht immer schon politisch gelebt. Ein Epikureer hatte in der Antike die Wahl, ob er sich vom politischen Leben fernhalten wollte oder nicht. Man konnte Anderen unter Bedingungen vergleichsweise geringer Siedlungsdichte aus dem Wege gehen und war nicht auf Gedeih und Verderb dazu verurteilt, ein politisches Leben zu führen; schon gar nicht im Horizont einer anonymen Zeitgenossenschaft mit unabsehbar vielen Fremden. Selbst nachdem die Griechen der Antike auf die Spur des Politischen gestoßen und es erstmals auf den Begriff gebracht hatten, schien es jederzeit möglich, gewissermaßen wieder aus ihm auszutreten. Dagegen hat uns gegenwärtig eine durchgreifende Politisierung scheinbar »mit Haut und Haaren« erfasst, die mit einer »Inflation des politischen Diskurses« (Roland Barthes) einhergeht.² Alles und jeder, völlig Unbekannte und Fremde, ja die Welt selbst im Ganzen ist in den Sog einer quasi schicksalhaften Politisierung geraten, die nichts mehr verschont und angesichts der kollektiven Gefahren, die sie heraufbeschwört, jede Aussicht auf Rückkehr zu einem a-politischen Leben zu verbauen scheint.³

Während diese Politisierung einerseits mit Antizipationen zunehmender Destabilisierung einhergeht, die daran zweifeln lassen, ob sich die von ihr hervorgerufenen Steuerungsprobleme überhaupt noch werden bewältigen lassen, geben sich viele in nach außen abgegrenzten Zonen relativer Sekurität offenbar Illusionen der Übereinstimmung, der Befriedung und zunehmenden Wohlstands hin – bis hin zu einem Punkt, wo das Politische selbst zu »verschwinden« droht. Das Politische sei sogar in der Politischen Philosophie selbst geradezu »eine Seltenheit« geworden, schreibt Jacques Rancière.⁴ Ist sie nicht einer diskursiven Seditierung zum Opfer gefallen, in der sie früher oder später vollkommen aus den Augen verlieren muss, was die eigentliche Virulenz des Politischen in einer zunehmend aus den Fugen geratenen Welt ausmacht? Wie auch immer es um die Berechtigung dieses Vorwurfs stehen mag: Gegen ein angeblich immer weiter um sich greifendes, vielfach nicht einmal bemerktes »Verschwinden« oder lähmendes »Vergessen« des Politischen hat man eine Rückbesinnung auf diesen Begriff in Stellung gebracht, die gelegentlich den Eindruck erweckte, sie solle geradezu als Ersatz für eine – angeblich mangels »Alternativen« – verkümmerte Politik dienen. Statt

2 R. Barthes, *Die Körnung der Stimme*, Frankfurt/M. 2002, S. 240.

3 Das ist mit einem napoleonischen *Aperçu* (»Die Politik ist das Schicksal«) gewiss nicht mehr abzutun, wie es u.a. Goethe kolportiert hat; J. G. Eckermann, *Gespräche mit Goethe*, Stuttgart 2006, S. 525.

4 J. Rancière, »Gibt es eine politische Philosophie?«, in: R. Riha (Hg.), *Politik der Wahrheit*, Wien 1997, S. 64–93; J. Rancière, *Zehn Thesen zur Politik*, Zürich, Berlin 2008, S. 46.

einem »soziologisch-politologischen Taumel« (Jean-Luc Nancy⁵) zu verfallen, in dem zweifelhafte, empirisch kaum zureichend abzustützensche »Gegenwartsdiagnosen« mit einer dem Anschein nach unaufhörlich zunehmenden Beschleunigung der Lebensverhältnisse unter dem Druck eines seit den 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts entfesselten Finanzkapitalismus⁶ mitzuhalten versuchen, gedachte man sich eines authentischen Begriffs des Politischen wieder zu versichern, um nicht völlig aus dem Auge zu verlieren, was eigentlich auf dem Spiel steht, wenn man – scheinbar ausweglos – dazu verurteilt ist, mit unabsehbar vielen Anderen zusammen zu leben; und zwar unter Bedingungen einer kaum mehr zu kontrollierenden kommunikativen Komplexität und finanziellen Liquidität, die sich einem Primat des Politischen widersetzt. Umso dringlicher wird immer wieder eine längst fällige Rückbesinnung auf diesen Primat gefordert.

Kann oder muss uns diese Rückbesinnung aber auf das politische Denken der Antike, kurz gesagt: auf die aristotelische *Nikomachische Ethik* (Buch I, 1094a, 24 f.) zurückführen, wo gleich zu Beginn, Platon folgend, menschliches Leben als auf die Realisierung des höchsten Gutes verpflichtet beschrieben wird?⁷ Geht es nur darum, einen entsprechenden *Sinn des Politischen* in Erinnerung zu rufen und dessen wie auch immer verfehlt oder desorientierte Geschichte nachzuerzählen, um sie ggf. wieder auf den richtigen Weg zu bringen?

Tatsächlich verfolgt der seit etwa vier Jahrzehnten in Gang gekommene Diskurs über das Politische gerade nicht diesen vermeintlich sicheren Rückweg zu einem unanfechtbaren Ursprung des politischen Denkens, um es auf einen uralten teleologischen Sinn hin neu auszurichten. Im Gegenteil ging er von der Erfahrung äußerster Entsicherung jeglicher sozialen und politischen Bezogenheit auf Andere aus und sah sich dazu gezwungen, im Lichte dieser Erfahrung die Geschichte dieses Denkens nachträglich zu befragen. Statt eine Ursprungs-Geschichte des Politischen nachzuerzählen, die in der politischen Gegenwart wenigstens vorläufig zum Ende kommen würde, hat er die Dynamik einer retrograden

5 J.-L. Nancy, *Wer hat Angst vor Gemeinschaft?*, Berlin 2009, S. 100.

6 Mit Recht wird in diesem Zusammenhang immer wieder auf eine Preisgabe des Primats der Politik im Zeichen einer wirtschaftsliberalistischen Ideologie (R. Reagan, M. Thatcher) hingewiesen, von der sich die internationalen Verhältnisse bis heute nicht erholt haben. Vgl. J. Vogl, *Das Gespenst des Kapitals*, Berlin 2011; D. Graber, *Schulden. Die ersten 5000 Jahre*, München 2014. Letzterer brandmarkt speziell die Gewalt, die darin liegt, das, was Menschen gegenseitig verpflichtet und was einander verdanken, auf eine Logik ökonomischer Verschuldung zu reduzieren (S. 24, 266 ff.).

7 Vgl. P. Ricœur, *Wege der Anerkennung*, Frankfurt/M. 2006, S. 207.

Befragung unserer Vorgeschichte in Gang gesetzt⁸, die sich den narrativen Zwängen einer solchen Finalisierung energisch widersetzt.

Er beginnt nicht mit der Besinnung auf eine in den Anfängen des politischen Denkens anzutreffende Darlegung der einem *zôon politikôn* angeblich am meisten angemessenen Ordnung (*táxis*), auf deren Prinzip (*arché*) und Zweck oder Ziel (*télos*), sondern besinnt sich darauf, was überhaupt danach verlangt, politisiert zu werden in der Auseinandersetzung um Spielräume und Möglichkeiten von Lebensformen, auf die wir angewiesen sind, die uns aber im gleichen Maße auch äußersten Gefahren aussetzen – Gefahren, die paradoxerweise überhaupt erst durch ein niemals in einer fertigen Ordnung aufgehendes Leben mit und unter Anderen entstehen.

Vom Äußersten dieser Gefahren haben wir allerdings erst im Lichte historischer Erfahrung einen annähernden Begriff, heiße er nun *bellum internecinum* (Immanuel Kant), *genocide* (Raphael Lemkin), *désastre* (Maurice Blanchot) oder einfach *extrême* (Tzvetan Todorov). In jedem Falle handelt es sich um Formen ›vernichtender‹ Gewalt, die als solche ihrer theoretischen Durchdringung weiterhin harrt. Es ist, ungeachtet einer inzwischen weitläufigen Gewaltforschung, sogar zweifelhaft, ob wir uns je einen ›angemessenen‹ Begriff von ihr werden machen können und ob sie überhaupt im üblichen Sinne ›erfahrbar‹ ist. Und wer glaubt, es handle sich um historisch überholte, atavistische Formen der Gewalt, hat offenbar deren zahlreiche Innovationen übersehen, die von der schieren Vergleichgültigung Ungezählter, die indifferent ihrem Schicksal überlassen werden, über spekulativen Handel mit Nahrungsmitteln, der größte Hungersnöte in Kauf nimmt, bis hin zur vorsätzlichen, genozidalen Zerstörung der ökologischen Lebensgrundlagen ganzer Völker neuen Formen vernichtender Politik zu ungeahnter Blüte verholfen haben.⁹

Kann es genügen, in Anbetracht all dieser Gewaltformen festzustellen, durch sie werde der ›ursprüngliche‹ Sinn des Politischen verfehlt? Oder empfiehlt sich ein genau umgekehrtes Vorgehen: nämlich von der Negativität dieser – vielfach überhaupt erst zu erkundenden, zu beschreibenden und zu erklärenden – Gewaltformen ausgehend zu ermitteln, inwiefern wir sie unmöglich wollen, billigen oder auch nur hinnehmen können (und wer ›wir‹ ist)? Vermutlich ist es ratsam, beide Fragen nicht abstrakt gegeneinander auszuspielen. Nachdem man aber schon derart oft den Ursprung bzw. die Entdeckung des Politischen »bei den Griechen« der Antike beschworen hat, dass der Eindruck entstehen konnte, im Fall der Geschichte des politischen Denkens handle es sich nur um eine lange Paraphrase vor allem aristotelischer Gedanken, ist wenigstens

8 Vgl. bspw. P. Manow, *Politische Ursprungsphantasien*, Konstanz 2011.

9 Siehe den Bericht von C. Gerlach, *Extrem gewalttätige Gesellschaften. Massengewalt im 20. Jahrhundert*, München 2011.

vorläufig eine *Anti-Geschichte des Politischen* vorzuziehen, die (a) mit der Negativität äußerster Gewalt einsetzt, um (b) von ihr her die Frage nach dem Sinn des Politischen aufzuwerfen, ohne ihn einfach vorauszusetzen *und* ohne (c) zu unterstellen – wie es häufig geschieht, wo man aus dem politischen Denken der Antike eine Identität von Politik und Frieden herausliest –, die fragliche Gewalt lasse sich politisch und dialektisch ›aufheben‹.¹⁰

Nach dem Zweiten Weltkrieg mag das Verlangen nach Politik als Friedenspolitik verständlich gewesen sein. Es sollte aber nicht ignorieren, wie die Zeit nach 1945 alle Gewissheiten »einschließlich der Begriffe von ›Welt‹ und ›Mensch‹ selbst« ruiniert zu haben scheint¹¹ und dass die fällige Erforschung eben der Gewalt, die man zu befrieden und dadurch ›aufzuheben‹ gedachte, bis dahin noch nicht einmal in Ansätzen stattgefunden hatte. Nachträglich hat es den Anschein, als habe man das Ziel des Friedens ins Auge gefasst, ohne sich die Mühe zu machen, auf womöglich langwierigen Umwegen der Forschung erst einmal zu erkunden, womit man unter dem fragwürdig allgemeinen Titel ›Gewalt‹ eigentlich zu tun hatte.¹² Immerhin hatte sie sich in zwei *Weltkriegen* exzessiv, radikal und extensiv ausgetobt, so dass manche nicht einmal mehr dessen sicher waren, ob überhaupt eine ›Welt‹, die ihren Namen verdient, dieses Geschehen überstanden hatte. Von Hannah Arendt über Jean-Luc Nancy bis hin zu Giorgio Agamben zeigen sich Theoretiker des Politischen deshalb bis heute vor allem um eine *Weltlosigkeit* besorgt, der wir offenbar ausgesetzt werden können, obwohl wir doch als leibhaftige Wesen immer schon »zur Welt« und »in« der Welt zu sein scheinen, wie es die Phänomenologie lehrt.¹³ Gehören wir darum aber auch einer politischen Welt unabdingbar zu? Haben wir darauf einen elementaren Anspruch, sobald wir in Erscheinung treten in einem zwischen-menschlichen *inter-esse*, wie es Arendt und andere beschrieben haben? Geht es

10 Eine solche Anti-Geschichte kann nicht einfach auf eine arbiträre Gegen-Geschichte hinauslaufen, wenn sie methodisch von der Negativität der Gegenwart ausgeht, wenn sie nicht die dialektische Aufhebbarkeit dieser Negativität voraussetzt und unter diesem Aspekt gewissermaßen rückwärts das Politische neu befragt, ohne es einer in seinem angeblichen Ursprung beschlossenen Teleologie zu unterwerfen. Zur Identität von Politik und Frieden siehe die Einleitung (Kap. I).

11 Vgl. J.-L. Nancy, »Parallele Differenzen Deleuze I und I Derrida«, in: ders., R. Schérer, *Ouvertüren. Texte zu Gilles Deleuze*, Berlin 2008, S. 31–50, hier: S. 33. Ich komme in Kap. XIV, 1 darauf zurück (s. S. 387, Anm. 10).

12 In Dolf Sternbergers Untersuchungen zum Begriff des Politischen steht für ›die‹ Gewalt in historischer Perspektive »das Erschrecken«. »Der Anfang der Friedensphilosophie ist das Erschrecken.« So wird auch der Ursprung des Politischen vom 20. Jahrhundert aus reinterpretiert; D. Sternberger, *Die Politik und der Friede*, Frankfurt/M. 1986, S. 8.

13 M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung* [1945], Berlin 1966.

in unserer Welt-Zugehörigkeit nur darum, ihr *irgendwie* sicher zu sein, sei es auch nur dadurch, dass wir an Andere anknüpfen können – oder steht dabei mehr auf dem Spiel? Geht es, wie Bruno Latour insinuiert, lediglich um die ständige Kommunikation irgendwelcher Beschwerden durch eine »Menge, die nicht weiß, was sie will«, aber scheinbar endlos »leidet und sich beklagt«, worüber auch immer?¹⁴ Oder geht es gar um den *niemals* »substanziell« garantierten, *stets prekären Bestand einer verlässlichen Welt, die gegenwärtig unbewohnbar zu werden droht*, wie der gleiche Autor an anderer Stelle spekuliert?¹⁵

Mit allfälligen Hinweisen auf eine drohende ökologische Verwüstung der Erde ist es an dieser Stelle nicht getan, wenn man wissen will, was denn eine solche Welt (im Unterschied zum Planeten, auf dem wir die Sonne umkreisen, und zur Erde in ihrer physikalisch-geologischen Gestalt als Globus) überhaupt ausmacht. Genauso wenig kann man einfach den »Menschen« herbeizitiern, um verständlich zu machen, was es rechtfertigen könnte, eine solche Welt als »menschliche« zu bezeichnen, denn es ist gerade der Mensch, durch den die Unmenschlichkeit in die Welt kommt; und zwar in immer neuen, unabsehbaren (inzwischen auch virtuell produzierten) Formen, an denen eine zeitgemäße Politische Philosophie, die sich nicht in akademischer Weltfremdheit einschließen will, nicht achtlos vorbeigehen darf. Wo das nicht gesehen wurde, haben sich gewisse Humanismen Verachtung zugezogen; und normativistische Positionen, die von vornherein von höherer Einsicht ins Gute oder Gerechte ausgehen, das sie nirgends »substanziell« von menschlicher Gewalt in Frage gestellt sehen, stehen im Verdacht einer fragwürdigen Überhebung über geschichtliche Erfahrung, der negativistische Ansätze entschieden entgegneten.¹⁶

Diese Ansätze gehen vorläufig nur von minimalen, in Wahrheit aber durchaus anspruchsvollen Voraussetzungen wie dieser aus: wir sind verletzbar und in ihrer Verletzbarkeit aufeinander angewiesene Wesen, die vielfach ihr Unwesen treiben, so dass die auf sie zurückzuführende Negativität zuerst ins Auge springt: in Lebensformen, wie sie schon von Platon

14 Siehe dazu B. Latour, *Existenzweisen. Eine Anthropologie der Modernen*, Berlin 2014, S. 467, sowie die Rezension d. Vf. im *Philosophischen Literaturanzeiger* 67, Nr. 4 (2014), S. 356–366.

15 Latour, *Existenzweisen*, S. 41 f., 59, 257, 377, 406, 447, 610.

16 B. Liebsch, A. Hetzel, H. R. Sepp (Hg.), *Profile negativistischer Sozialphilosophie. Ein Kompendium*, Sonderband Nr. 32 der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie*, Berlin 2011; E. Angehrn, J. Küchenhoff (Hg.), *Die Arbeit des Negativen*, Weilerswist 2014. Es ist ein Desiderat, die Vorgeschichte jener Ansätze über bekannte Bezugsautoren wie Theodor W. Adorno hinaus zu rekonstruieren. So finden sich negativistische Einsätze politischen Denkens von der Ungerechtigkeit oder generell vom Übel oder vom Schmerz her von John Dewey über Leo Strauss bis hin zu Judith N. Shklar und Paul Ricœur.

und Aristoteles beschrieben worden sind, aber auch zwischen staatlich organisierten politischen Einheiten, die paradoxerweise die Gewaltpotenziale auch maßlos steigern, zu deren Eindämmung sie, einem dominanten Narrativ der europäischen Geschichte politischen Denkens zufolge, eigentlich eingerichtet worden sein sollten. Tatsächlich sind diese Potenziale weder ohne weiteres aufhebbar, noch auch sind sie einfach zu vergleichgültigen oder zu verwinden.¹⁷ Schon gar nicht, wenn wir es mit ›Anderen‹ zu tun haben, die uns als Fremde oder Feinde bedrohen mögen und von denen doch ein vielfach bezeugter Anspruch ausgeht, nicht an ihrem Tod schuldig werden zu sollen (um das Mindeste zu sagen). Zwar werden um diesen Begriff des ›Anderen‹ v. a. seit Edmund Husserls *Cartesischen Meditationen* über sog. »Fremderfahrung« (1929), Emmanuel Levinas' erstem Hauptwerk, *Totalität und Unendlichkeit*, über die »Exteriorität« (1961), Michael Theunissens *Studien zur Sozialontologie der Gegenwart* (1965) und nach Paul Ricœurs Hermeneutik des Selbst als eines Anderen (*Soi-même comme un autre*; 1990) längst intensive Debatten darum geführt, die auch die Frage aufgeworfen haben, wie die Gewalt ›im Zeichen des Anderen‹¹⁸ und das Politische im Lichte unaufhebbarer Gewalt zu denken ist. Doch trifft nach wie vor Marcel Hénaffs Beobachtung zu, auf ein wirklich ›lebbares‹, politisch formiertes Leben mit und unter Anderen, das unaufhebbarer Gewalt ausgesetzt ist, könne vorläufig nur ein »noch unverstandener Begriff von Politik« gemünzt werden.¹⁹ (Eine Formulierung, die in ihrer großen Bescheidenheit nach immerhin zweieinhalb Jahrtausenden Politischer Philosophie spezielle Beachtung verdient!²⁰)

Umgekehrt stellte Moses Finley fest, politisches Handeln sei, Platon und Aristoteles zum Trotz, lange ohne philosophische Grundlage

17 Vgl. H. Münkler, *Gewalt und Ordnung. Das Bild des Krieges im politischen Denken*, Frankfurt/M. 1992.

18 Dass hier unvermeidlich ein starker Begriff des Anderen ins Spiel kommt, der sich keinesfalls auf eine komparative Verschiedenheit Anderer reduzieren lässt, sei ausdrücklich betont. Siehe dazu P. Ricœur, *Anders. Eine Lektüre von Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht von Emmanuel Levinas*, Wien, Berlin 2015, mit einem ausführlichen Kommentar d. Vf. zu diesem Begriff.

19 M. Hénaff, *Die Gabe der Philosophen. Gegenseitigkeit neu denken*, Bielefeld 2014, S. 263.

20 Das bestätigt sich, wenn man bedenkt, wie weitgehend eine dezidiert nicht am Politischen, sondern am Begriff der Politik orientierte Geschichte des politischen Denkens sowohl die Frage nach dem Anderen auslassen als auch die Herausforderung unaufhebbarer Gewalt marginalisieren konnte. In H. Ottmanns sehr lehrreichem Ansatz erschöpft sich die Frage nach dem Anderen in dem Hinweis, die Demokratie »benötig[e] Homogenität«. Mit Blick auf die Griechen der Antike und C. Schmitt heißt es, erstere hätten kein »frei vagabundierendes«, von der Stadt und vom Staat gelöstes Politisches, sondern lediglich »die Politik entdeckt«. H.

geblieben.²¹ Finley bestärkt den Verdacht, nach Polybios, Cicero, Sallust und den ihnen nachfolgenden Theoretikern bis hin zu Machiavelli sei Politik ohne Bewusstsein des Politischen betrieben worden und Begriffen des Politischen sei ihrerseits keine konkretisierbare politische Bedeutung zugekommen. Ist aber überhaupt zu erwarten, dass sich aus einem Begriff des Politischen konkrete Politik ableiten lässt? Kann politisches Handeln überhaupt in einem eindeutigen Fundierungs-, Begründungs- oder Ableitungsverhältnis zum Politischen stehen? Kann es, wenn das *nicht* anzunehmen ist, ohne jegliche Besinnung darauf auskommen, was das Politische an ihm ist? Weder geht das Politische ohne weiteres in Politik noch diese in einem eindeutigen Begriff des Politischen auf. Die Frage ist aber, ob man sich mit einem ggf. unpolitischen Begriff des Politischen und mit einer Politik zufrieden geben kann, von der man nicht mehr anzugeben wüsste, was das Politische an ihr ist. Gerade eine scheinbar alles erfassende Politik, die sich in einer unübersehbaren Vielzahl von Politiken zerstreut, löste in den letzten vier Jahrzehnten die Rückbesinnung auf dieses Problem aus. Aber nicht im Sinne eines bloßen Definitionsproblems, das man gewissermaßen mit einem begrifflichen Handstreich in einem akademischen Elfenbeinturm meint lösen zu können, indem man sich arbiträr einfach auf einen Begriff des Politischen festlegt, sondern im Lichte der Negativität radikaler Gewalt, die man für politisch absolut unannehmbar gehalten hat.

Dass man nach zweieinhalb Jahrtausenden politischen Denkens nicht ohne weiteres anzugeben weiß, wie ein von unaufhebbarer Gewalt heimgesuchtes Zusammenleben mit und unter Anderen politisch Gestalt annehmen kann, wie es zu organisieren ist²² und welchen Begriff man sich in dieser Perspektive überhaupt vom Politischen machen soll, mag ein ernüchterndes Fazit sein. Es hat aber wenigstens den Vorzug, die Diskussion um den Sinn dieses Begriffs offen zu halten – im Gegensatz zu jenen allzu besorgten Ratgebern, die der von ihnen allorts diagnostizierten und beklagten »Erosion des Politischen« mit Gegengiften wie einer »starke[n] Identifikation mit Gemeinschaften« entgentreten wollen, ohne zu bedenken, ob sie den im Zeichen des Anderen neu zu bedenkenden Sinn des Politischen nicht gerade dadurch selbst verraten.²³

Ottmann, *Geschichte des Politischen Denkens Bd. 1/1*, Stuttgart 2001, S. 10; *Bd. 4/1*, Stuttgart 2010, S. 252. Demzufolge handelt diese Geschichte denn auch gar nicht vom Politischen.

21 M. I. Finley, *Das politische Leben in der antiken Welt*, München 1991.

22 Für A. Badiou die allein ausschlaggebende Frage! A. Badiou, *Das Erwachen der Geschichte*, Wien 2011, S. 53.

23 C. Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt/M. 1996, S. 877.

Wenn dieser Sinn nicht einfach als *télos* eines guten Lebens von Natur aus festliegt²⁴, woraus ergibt er sich dann? Wie sich zeigen wird, nimmt er im Kontext der im Folgenden entfaltenen Revisionen des Politischen eher die Bedeutung eines ›Sinns für‹ die Gewalt an, die das politische Leben herausfordert, unterminiert und zu ruinieren droht. Auch eine so aufgefasste ethisch-politische Sensibilität verlangt allerdings nach einer Zukunftsperspektive und nach einer Bestimmung dessen, was man sich von ihr versprechen kann, bzw. dessen was politische, gewaltsam herausgeforderte Lebensformen ihrerseits verbindlich ›versprechen‹ müssen, wenn nicht durch ausdrückliche Akte des Zusagens von Versprochenem, dann durch *praktische Formen unserer Ko-Existenz*, die sich als *gelebte Versprechen* verstehen lassen.²⁵

Die hier vorgelegten Studien gehen zurück auf eine Vorlesung zur Geschichte des Politischen in der Perspektive einer Theorie der Gewalt, die ich im Sommersemester 2012 an der Universität Leipzig im Rahmen der Fakultät für Sozialwissenschaften und Philosophie als Beitrag zur Politischen Theorie und Ideengeschichte gehalten habe.²⁶ Sie fordern dazu auf, diese Geschichte gewissermaßen gegen den Strich zu lesen, indem sie das gegenwärtig umstrittene Politische (Kap. I) von Platon (Kap. II) über Aristoteles (Kap. III) und neuzeitliche politische Theoretiker wie Niccolò Machiavelli (Kap. IV) bis hin zum modernen Gewaltbefriedigungsdiskurs nach Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau (Kap. V), Immanuel Kant, Georg W. F. Hegel und Carl v. Clausewitz (Kap. VI) von Phänomenen vermutlich unaufhebbarer Gewalt her reinterpretieren. Sie zeigen sodann, wie nach Carl Schmitt (Kap. VII) immer stärker eine *polemogene*, auf Heraklit zurückweisende Dimension des Politischen zur Geltung kommt, die schließlich im Anschluss an Martin Heidegger bei Jan Patočka, Eugen Fink und Klaus Held als ontologische Auszeichnung unserer Welt-Zugehörigkeit gedeutet wird (Kap. VIII). Seit dem Zweiten Weltkrieg steht jedoch nichts so sehr in Frage wie gerade das, was eine Welt ausmacht, die ihren Namen verdient. Das zeigt sich am Beispiel ›existenzialistischen‹ Nachkriegsdenkens (hier am Fall Jean-Paul Sartres; Kap. IX) und klarer noch an Hannah Arendts politischer Deutung einer

24 Selbst ein so sehr an einer Wiederherstellung des antiken politischen Denkens interessierter Autor wie Alasdair MacIntyre gesteht ein, erst durch Konflikte lernten wir etwas über Zwecke und Ziele eines nicht von Anfang an seinem Sinn nach einigen Lebens; A. MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame 21984, S. 164.

25 Vgl. zu diesem auf den ersten Blick gewiss sonderbaren Ausdruck die der vorliegenden Arbeit vorausgegangene Schrift d. Vf., *Gegebenes Wort oder Gelebtes Versprechen. Quellen und Brennpunkte der Sozialphilosophie*, Freiburg i. Br., München 2008.

26 Zu Verflechtungen mit anderen Projekten vgl. die Nachweise.

desaströsen Verlassenheit, die sie als Erfahrung der *Weltlosigkeit* interpretiert (Kap. X). Bis in die Gegenwart Politischer Philosophie hinein lässt sich von dieser Vorgabe ausgehend zeigen, wie man dem Gedanken Rechnung zu tragen versucht, dass wir politisch nach wie vor keineswegs einer unverbrüchlichen Welt-Zugehörigkeit sicher sein können.²⁷ Jacques Rancière (Kap. XI), Chantal Mouffe und Avishai Margalit (Kap. XII) führen das anhand einer dissensuellen, konflikthaften, potenzielle Feindschaft heraufbeschwörenden Koexistenz vor Augen, die allerdings in Jacques Derridas Augen im Zeichen eines unbedingten Anspruchs jedes Anderen eine radikale Revision des traditionellen, souveränitätstheoretischen Politikverständnisses erzwingt (Kap. XIII). Auf die von Derrida kaum belichtete Frage, wie menschliche Koexistenz im Horizont einer weltweiten, gemeinsamen, geteilten Weltlichkeit zu denken ist, wird sodann mit Jean-Luc Nancy zurückzukommen sein (Kap. XIV). Was man sich von einer solchen Welt versprechen kann und ob sie eine Verbindlichkeit impliziert, die uns geschichtlich verpflichtet, steht abschließend ausgehend von Paul Ricœur – und mit Blick auf Emmanuel Levinas und Jacques Derrida – auf dem Spiel (Kap. XV).

Indem die vorgelegten Revisionen der Geschichte politischer Theorie nach unaufhebbarer Gewalt fragen, die dem Zusammenleben mit und unter Anderen einbeschrieben bleibt, setzen sie mit Blick auf den Begriff des Politischen²⁸ einen bislang vielfach vernachlässigten Akzent. Während die gängigen politischen Theorien überwiegend auf die Beschreibung von institutionalisierbaren Strukturen fixiert bleiben, durch die man Politik(en) dauerhaft ›in Ordnung‹ zu bringen meint²⁹, insistieren die meisten jener Autoren, die sich auf das Politische konzentrieren, darauf, was ereignishaft und unberechenbar überhaupt dazu herausfordert, ein von unaufhebbarer Gewalt gezeichnetes Leben mit und unter Anderen Gestalt annehmen zu lassen; und zwar in Lebensformen, die sich

27 Das Gleiche gilt zweifellos für die Politische Theorie Giorgio Agambens, der hier nur mit Blick auf Derrida zur Sprache kommt, da ich mich auf exemplarische Studien beschränke und das Werk Agambens noch immer nicht so weitgehend übersetzt ist, dass man ihm schon im Ganzen gerecht werden könnte. Es bleibt deshalb separaten Studien vorbehalten.

28 Diese Einschränkung ist wichtig. Keinesfalls kann es im Rahmen einer ideengeschichtlichen Untersuchung, die den Begriff des Politischen von unaufhebbarer Gewalt her revidiert, etwa darum gehen, eine im gängigen Sinne ›historische‹ Gewalt- und Kriegsgeschichte nachzuerzählen. Nichts dergleichen wird hier beabsichtigt.

29 Vgl. G. Balandier, *Politische Anthropologie*, München 1976, S. 111; C. Lefort, *Fortdauer des Theologisch-Politischen?*, Wien 1999, S. 49. Lefort deutet das Politische von einer »originären Dimensionalität des Sozialen« her, die in überhaupt keiner politischen Ordnung je aufgehen kann und nicht in ihr zu »verorten« ist (ebd., S. 53). Insofern ›begründet‹ sie eine an-archische Exteriorität politischer Koexistenz im Verhältnis zu ihr selbst.

nicht auf irgendein vorgängiges Prinzip gründen lassen, so dass man sie als *an-archisch* verfasst verstehen muss. Diese Autoren zielen – statt auf institutionelle Ordnungen – auf eine in diesen niemals aufgehende Vitalität des Politischen, die mit ihren gewaltträchtigen Potenzialen zweifellos Angst und Furcht hervorruft, Affekte mithin, die längst nicht mehr im Sinne dialektischer Negativität als ›aufhebbar‹ gelten können.³⁰ Wir sind ihnen ausgesetzt und setzen uns ihnen auch aus in einem verletzten und verletzenden Leben, das keinerlei (naive) Bewältigung oder Überwindung der Negativität des Politischen versprechen kann und sollte.

Daraus folgt keineswegs, dass man sich diesen Affekten widerstandslos ausgeliefert sehen muss. Ob sie allerdings umwillen des Politischen so mobilisierbar sind, dass sie einem Zusammenleben zugute kommen, das sich auch mit unvermeidlicher Gewalt niemals indifferent abfinden darf, steht dahin.³¹ Jedenfalls sind wir weit davon entfernt, »mit dem vernichtenden, die Welt und das Politische zerstörenden Element der Gewalt fertig geworden« zu sein, wie es Hannah Arendt den Griechen der Antike zugeschrieben hat.³² Arendt selbst hat mit ihren politischen Schriften viel dazu beigetragen, einer Selbstgerechtigkeit politischer Theorie entgegenzuwirken, die die Aufhebbarkeit ›der‹ Gewalt unproblematisch vorauszusetzen scheint. Auch Arendt lag allerdings noch keine differenzierte Gewaltforschung vor, an der inzwischen alle beteiligten Disziplinen mitwirken – nicht zuletzt endlich auch die Sozialphilosophie, die besonders für die Frage zuständig ist, was Gewalt überhaupt zu Gewalt macht und wie sie Andere verletzt, und zwar *als Andere*.³³

Es kann keine Rede davon sein, diese Frage habe das politische Denken in seiner zweieinhalb Jahrtausende währenden Geschichte immer schon umgetrieben. Erst die Erfahrung radikaler Gewalt, mit der man gegen Andere als Andere vorgegangen ist, zwingt dazu, diese Geschichte in einem Chiasma von geschichts- und sozialphilosophischen Zugängen nachträglich zu befragen. Deshalb kommen hier weniger Historiker als vielmehr Autoren zu Wort, die in diesem Sinne einer Anti-Geschichte

30 Für den frühen Ricoeur war genau das der eigentliche Brennpunkt einer zutiefst zweideutigen und paradoxen Lage des Politischen Mitte des 20. Jahrhunderts; vgl. P. Ricoeur, *Geschichte und Wahrheit* [1955], München 1974, S. 324 ff.; siehe dazu die Aktualisierung bei C. Robin, *Fear: The History of a Political Idea*, Oxford 2004, sowie v. Vf., »Furcht, Gewalt und Bejahung eines ausgesetzten Lebens. Aktuelle phänomenologische und sprachphilosophische Beiträge zur Nietzsche-Forschung«, in: *Nietzsche-Studien* 44 (2015), S. 569–589.

31 Vgl. J. N. Shklar, *Liberalismus der Furcht*, Berlin 2013, sowie die u.a. an dieses Buch sich anschließende Diskussion in der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie* 62, Nr. 4 (2014), S. 626–746.

32 H. Arendt, *Was ist Politik?, Fragmente aus dem Nachlaß*, München 2003, S. 101, 107. In Kap. III, 3 und VIII, 3 wird darauf zurückzukommen sein.

33 Siehe oben, Anm. 19.

des Politischen auf der Spur waren und sind. Diese Geschichte findet das Politische nirgends fertig vor; sie »erfindet« oder »setzt« es aber auch nicht aus freien Stücken, wie es Ulrich Beck glauben machte.³⁴ Sie sucht es vielmehr als Antwort auf unvorhergesehene Herausforderungen neu zu justieren, die uns heute abverlangen, (a) das, was *Andere* als solche ausmacht, (b) die *Gewalt* in ihren vielfältigen Erscheinungsformen und (c) Spielräume *politischer Lebensformen* zusammen zu denken; und zwar im Horizont einer entschieden de-limitierten Welt, die die Türen des Diskurses über diesen Begriff im Zeichen des Fremden weit aufgestoßen hat.³⁵ Die wichtigsten Stationen dieses Aufbruchs ins Offene zeichnen die folgenden Untersuchungen nach.

Fbr., im Juni 2015

34 U. Beck, *Die Erfindung des Politischen. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung*, Frankfurt/M. 1993, S. 210.

35 Folge davon ist eine intensive, viele kulturwissenschaftliche, sozialtheoretische, geschichtliche und philosophische Diskussionen betreffende diskursive Gärung, der man kaum mehr in einem Buch gerecht werden kann. V.a. um Querverflechtungen mit benachbarten Diskursen erkennbar zu machen, wird deshalb auf eine Reihe eigener Studien verwiesen, nicht etwa deshalb, weil ich diese für dermaßen gelungen halten würde.