

Aus:

Burkhard Liebsch

Unaufhebbare Gewalt

Umrisse einer Anti-Geschichte des Politischen

– erschienen November 2015 –
520 Seiten · broschiert · € 49,90
ISBN 978-3-95832-075-8

© Velbrück Wissenschaft 2015

BURKHARD LIEBSCH

Politische Welt und politische Theorie – im Zeichen der Gewalt

1. Revitalisierung des Politischen?

Seit dem Fall der Mauer zwischen Ost- und Westdeutschland, NATO und Warschauer Pakt im Jahre 1989 wurde die Weltpolitik durch eine Vielzahl einschneidender und höchst folgenreicher Ereignisse skandiert. Man erinnere sich nur an die Auflösung der Sowjetunion, an die Beendigung der Apartheid in Südafrika, an die inzwischen wieder obsolete Annäherung zwischen Israelis und Palästinensern, die Jassir Arafat und Yitzhak Rabin den Friedensnobelpreis eingebracht hat, an die Wahl des ersten farbigen Präsidenten der USA, an den Arabischen Frühling, aber auch an den Zerfall Jugoslawiens mit dem Massaker von Srebreniza, an den Ruandischen Genozid und an die Irak-Kriege, deren Nachfolgen sich in der gegenwärtigen Fragmentierung des Nahen Ostens zeigen. An politischen Ereignissen mangelte es in den letzten drei bis vier Jahrzehnten ebenso wenig wie an Anlässen dazu, sich auf die Frage zu besinnen, worin ihre historische Signifikanz liegt. Zerstreuen sie sich in disparaten Geschichten oder gehen sie doch in eine Welt-Geschichte ein, die längst alle Menschen welt-weit rückhaltlos erfasst hat und sie allesamt in die Richtung einer zunehmenden gegenseitigen, schicksalhaften Abhängigkeit von globalen Folgen ökonomischen Handelns vorantreibt, die sich nach allem, was wissenschaftliche Erkenntnis inzwischen lehrt, binnen weniger Jahrzehnte für Millionen von Menschen als ökologisch ruinös erweisen werden, wenn nicht gegengesteuert wird? Mit dieser Frage steht nicht nur unser gegenwärtiges Geschichtsverständnis, sondern auch der

Begriff und die praktische Wirksamkeit einer global zu denkenden, aber lokal umzusetzenden *Welt-Politik* auf dem Spiel, die eine ›welt-weite‹ extensive Dimension hat und darüber hinaus die Frage aufwirft, was die ›Weltlichkeit‹ der in Frage gestellten Welt eigentlich ausmacht.¹

Aufgrund wovon verdient eine ›globalisierte‹ Welt überhaupt *Welt* genannt zu werden? Was macht eine Welt aus, die nicht wie der astronomische Körper Erde als Trabant eines Sterns einfach vorhanden ist, sondern ihren Namen erst verdienen muss, insofern sie durch Menschen überhaupt erst möglich zu machen und politisch (mehr oder weniger gut) zu gestalten ist? Wie können bzw. sollten Menschen in globalen, welt-weiten Verhältnissen zueinander eine Welt einrichten, die ihnen wenigstens Grundbedingungen eines individuell wirklich lebbareren Lebens müsste versprechen können? Müsste umwillen der Lebbarkeit menschlichen Lebens über bloßes Vegetieren und schieres Überleben hinaus nicht wenigstens garantiert sein, dass man einer politischen, mit Anderen doppelsinnig *geteilten* Welt zugehören darf bzw. dass man auf jeden Fall in einer solchen Welt *gastlich aufgenommen* wird – wie auch immer dann um deren politische Gestaltung gestritten werden mag?

Diese radikalen Fragen sind heute ganz neu aufzuwerfen, denn ungeachtet aller politisch-rechtlichen Fortschritte, die man sich speziell im sogenannten Westen gerne zugute hält und welt-weit zum Export anbietet, beweisen u.a. die derzeit um sich greifenden Fluchtbewegungen von Millionen Menschen, wie schlecht es um die Gewährleistung der Minimalbedingung gastlicher Aufnahme eines jeden in einer politischen Lebensform tatsächlich steht. Millionen von Flüchtlingen, Marginalisierten und angeblich »Überflüssigen«², die auch innerhalb leidlich funktionierender politischer Systeme keinen annehmbaren Platz zum Leben mehr finden und mehr oder weniger sich selbst überlassen bleiben, sehen sich auf ihr ›bloßes‹ Leben zurückgeworfen, das alle Anderen gleichgültig zu lassen scheint. Nicht umsonst ist in der Politischen Theorie der letzten vier Jahrzehnte dieser Befund – die Reduktion politischen Lebens auf ›bloßes‹ oder ›nacktes‹ Leben im Sinne indifferenten Vorhandenseins, das als sich selbst überlassenes zugleich als von Anderen *verlassenes* erfahren wird – zum erstrangigen Skandalon aufgerückt. Besonders Giorgio Agamben hat ausgehend von diesem Befund die Frage nach dem Politischen neu aufzuwerfen verlangt.³ Damit legte er wie schon Hannah Arendt, die diese Frage als Problem eines *politischen Weltbegriffs* aufgeworfen hatte, nahe, den Begriff des Politischen engstens mit der Herausforderung zu

1 J.-L. Nancy, *Die Erschaffung der Welt oder Die Globalisierung*, Berlin 2003.

2 Vgl. H. Bude, A. Willisch (Hg.), *Exklusion. Die Debatte über die ›Überflüssigen‹*, Frankfurt/M. 2008.

3 Vgl. G. Agamben, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt/M. 2002, S. 39.

verknüpfen, möglichst jeden vor der Verlassenheit (*abbandono*) in einem nackten, de-politierten Leben zu bewahren, das nicht mehr als wirklich lebbar erfahren werden kann. Die um diese Herausforderung kreisende Diskussion hat sich in den letzten Jahren nicht so sehr um Fragen einer ›welt-weiten‹ und in diesem Sinne extensiv-globalen Ausweitung des Politischen als vielmehr um die Frage gedreht, ob und wie eine politische Welt möglich sein könnte, die wenigstens insofern ihren Namen verdienen müsste, als sie niemanden in die Verlassenheit stößt und dort indifferent sich selbst überlässt. Kann aber eine politische, welt-weit *in statu nascendi* sich befindende globale Welt versprechen, sich der Verlassenheit von ungezählten und unzählbaren Namenlosen wirksam zu widersetzen?

Die Aktualität dieser Frage erklärt, warum die seit etwa 1980 wieder aufgekommene Debatte um den Begriff des Politischen nach wie vor die Gemüter erregt. Dabei hat es rückblickend den Anschein, als habe sie sich seinerzeit an einer typisch westlichen Saturiertheit entzündet, die u.a. von den eingangs genannten Ereignissen als solche entlarvt worden ist. Im Westen beklagte man eine infolge angeblicher Alternativlosigkeit, aber auch aufgrund einer fragwürdigen Ideologie des Konsenses und der Versöhnung weit um sich greifende Lähmung des politischen Lebens, ohne sich zu fragen, ob diese Kritik nicht selbst von der politischen Pathologie betroffen war, die sie mit harten Worten brandmarkte.⁴ Die Weltgeschichte seit 1989 skandierenden Ereignisse – darunter nicht zuletzt die Aktionen von *Al-Qaida*, die im September des Jahres 2001 ihren spektakulären Höhepunkt erreichten, die daran anschließende Androhung von *infinite justice* in der Form eines niemals endenden »Krieges gegen den Terror« (womit immer der Terror *der Anderen* gemeint war), die weiter schwelende Finanzkrise des Jahres 2008, der Beinahe-Staatsbankrott Griechenlands und zuletzt die Flucht von Millionen von Menschen aus dem Nahen Osten, aus Afghanistan und aus afrikanischen *failed states* – lassen die besonders von Chantal Mouffe vorgetragene Kritik einer lähmenden Ideologie der Alternativlosigkeit, Konsensorientierung und Versöhnung inzwischen als seltsam anachronistisch erscheinen.⁵ Nicht nur in Griechenland, Spanien und jüngst in Großbritannien haben politische Bewegungen wie *Syriza*, *Podemos* und die *Labour Party* zur Renaissance radikaler politischer Debatten geführt und zugleich auf die lang anhaltende Tiefenwirkung untergründiger welt-politischer Herausforderungen aufmerksam gemacht, deren Bedeutung ein auf herausragende Ereignisse fixierter politischer Blick nur allzu leicht verkennt, von dem sich die Politische Theorie nicht in die Irre führen lassen sollte. Als welt-politische, unabweisbare Herausforderung ersten Ranges sind

4 C. Mouffe, *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*, Frankfurt/M. 2007.

5 C. Mouffe, *Agonistik. Die Welt politisch denken*, Berlin 2014.

all jene Prozesse einzustufen, die in ihrer unspektakulären Latenz die Aussicht auf eine globale politische *Welt*, die ihren Namen verdienen würde, fortschreitend unterminieren. Darin liegt ihre eigentümliche und radikale, allerdings nur selten ereignishaft kenntlich werdende Gewalt, die den Betroffenen *politische Existenz verwehrt*, auch wenn sie sie am Leben lässt. Die Frage, ob wir uns auf der Höhe dieser Herausforderung vom Politischen einen zeitgemäßen, weder auf die griechische Philosophie der Antike⁶ noch gar auf Carl Schmitt⁷ zu stützenden Begriff machen können, ist nach wie vor virulent. Und sie ist nicht unter Hinweis darauf einfach abzuweisen, dass sich die seit etwa 1980 festzustellende Renaissance der Befragung des Politischen womöglich nur einer typisch westlichen Lähmung und Sättigung verdankt, in der man scheinbar alle wirklich drängenden politischen Herausforderung aus dem Augen verloren hatte. Wie die Berechtigung dieses Vorwurfs zu beurteilen ist, kann hier dahin gestellt bleiben. Mir geht es im Folgenden statt dessen darum, diese Renaissance mit der Herausforderung einer Gewalt zu verknüpfen, die ungeachtet aller kaum zu bestreitenden politisch-rechtlichen Fortschritte Ungezählte zunehmend der Gefahr aussetzt, einer Verlassenheit und Weltlosigkeit überlassen zu werden (oder überlassen zu bleiben), welche jede Aussicht auf die Herausbildung einer globalen politischen Welt konterkariert, die manche im Sinne einer zivilisierten Welt-Bürger-Gesellschaft bereits für eine unbestreitbare Tatsache halten.

2. Zur Renaissance des Politischen seit 1980 – im Zeichen der Gewalt

In kritischer Wendung gegen eine begrifflich konturlose und angesichts angeblich fehlender Alternativen scheinbar weitgehend de-politisierte Politik versprach der seit etwa 1980 einsetzende, besonders Anregungen Jean-Luc Nancys und Philippe Lacoue-Labarthes aufnehmende Diskurs über das Politische in Erinnerung zu rufen, was überhaupt mit Recht das Prädikat ›politisch‹ verdient.⁸ Und er stellte in Aussicht, durch eben diese Erinnerung dem vermeintlich besonders in den Demokratien des Westens verkümmerten Politischen zu neuer Vitalität zu verhelfen. Dieser Diskurs konnte dieses Versprechen jedoch weder im Rückgriff auf die dezisionistische und ahistorische ›Definition‹ des Politischen durch Carl Schmitt noch im Rekurs auf einen ›ursprünglichen‹ Begriff des

6 C. Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt/M. 1983.

7 Vgl. J. Derrida, *Politik der Freundschaft*, Frankfurt/M. 2002.

8 L. Ferry et al., *Rejouer le politique*, Paris 1981; J. Rogozinski et al., *Le retrait du politique*, Paris 1983.

Politischen einlösen. Es hat sich vielmehr gezeigt, dass es unumgänglich war, geradezu ein »Gegengedächtnis« (Nicole Loraux⁹) gegen ein vorherrschendes Verständnis der Ideengeschichte dieses Begriffs anzustrengen, das auf dessen Etymologie zurückgeht, um von der antiken Rede über ›die Politik‹ (*ta politiká*) aus zu rekonstruieren, wie sich deren Sinn angeblich identisch durchgehalten hat.¹⁰

Inzwischen wird energisch Einspruch erhoben gegen Positionen, die im Wesentlichen besagen, das Politische sei vor allem durch die Griechen der Antike eindeutig entdeckt (und nicht auch verdeckt oder verkannt) worden, wie es im Lichte verschiedener nachträglicher Reinterpretationen der »Ursprünge« politischer Theorie den Anschein hat. Dieses Verdecken und Verkennen betrifft nicht zuletzt die Frage, was eine politische Welt überhaupt ausmacht, auf deren Dauerhaftigkeit Verlass sein sollte, die durch keinerlei »substanzielle« Beständigkeit zu gewährleisten ist, wie besonders Hannah Arendt argumentiert hat. Anders als etwa Karl Löwith rekurrierte sie in diesem Zusammenhang nicht auf den antiken Kosmos-Begriff, der auch als »kosmopolitisch« modernisierter anachronistisch erscheint, sofern er eine universale Welt-Ordnung impliziert, die mit einer unaufhebbaren, von vielfachem Widerstreit gezeichneten Pluralität von Ordnungen kaum zu vermitteln ist.¹¹ Vielmehr ging Arendt von der Negativität einer eminent zerstörerischen, desaströsen Weltlosigkeit aus, die sich ihr als *Verlassenheit* darstellte.¹² Aus dieser Erfahrung, so meinte sie offenbar, keimt das Verlangen nach einer politisch zu verbürgenden Welt, auf die Verlass sein sollte. Bezeugte Verlassenheit war es, was Hannah Arendt zur *Rückbesinnung* auf eine *Sinngeneses des Politischen* bewogen hat, die sich erst im Lichte einer Zeit *nachträglich* abzuzeichnen begann, die einer Zerstörung des Politischen selbst verdächtig war. Im Lichte der Frage, was sich solcher Zerstörung widersetzt, interessierte sie sich für die politische Theorie der Antike.¹³

In dieser Perspektive muss die Befragung des Politischen mit nicht zu beschönigender Negativität einsetzen, die Paul Ricœur bereits in den 50er Jahren des vergangenen Jahrhunderts zu einer dringlich in Angriff

9 N. Loraux, »Das Band der Teilung«, in: J. Vogl (Hg.), *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, Frankfurt/M. 1994, S. 31-64.

10 K. Held, *Phänomenologie der politischen Welt*, Frankfurt/M. 2010.

11 Vgl. D. Sternberger, *Drei Wurzeln der Politik*, Frankfurt/M. 1984, S. 384 ff., 444 f.

12 H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München³ 1993, S. 510 f., 728 f.

13 Ausführlich habe ich diesen Ansatz von Hannah Arendt entfaltet in: *Unaufhebbarer Gewalt. Umriss einer Anti-Geschichte des Politischen. Leipziger Vorlesungen zur Politischen Theorie und Sozialphilosophie*, Weilerswist 2015. Die nachfolgenden Überlegungen schließen an den Epilog zu diesem Buch an.

zu nehmenden Forschungsaufgabe erklärte. Demnach müsste es zunächst darum gehen, die »Welt der Gewalt« in ihrer ganzen Weite und Tiefe zu erkunden, um dann zu ermitteln, was man sich von politisch formiertem Zusammenleben angesichts sowohl dialektisch aufhebbarer als auch unaufhebbarer Gewalt versprechen kann – und was nicht.¹⁴ So wäre zu zeigen, wie politisches Leben möglich ist, das der Herausforderung ›der‹ Gewalt so weit wie möglich standzuhalten versprechen sollte. Dass es dabei allemal *nur* um eine Aufhebung der Negativität der Gewalt gehen kann und dass diese Aufhebung von einer hegelschen »Arbeit des Negativen« zu leisten ist, steht heute mehr denn je in Frage.¹⁵ Ricœur hatte bereits auf das »Paradox des Politischen« hingewiesen, das darin liegt, dass speziell dem Staat genau in dem Maße, wie er die menschlichen Gewaltverhältnisse zu pazifizieren scheint, auch neue Gewaltpotenziale zuwachsen. Was der Gewalt Herr zu werden verspricht, steht unvermeidlich in der Gefahr, genau dadurch selbst zur Quelle neuer Gewalt zu werden. Jahrzehnte intensiver Gewalterforschung haben inzwischen mannigfaltige Potenziale *unaufhebbarer Gewalt* deutlich gemacht, denen man sich *weder* durch einen dialektischen Versöhnungsoptimismus *noch* auch durch eine pauschale und womöglich zynische Affirmation der Unaufhebbarkeit jeglicher Gewalt einfach entziehen kann bzw. sollte. Wo im Rahmen einer Apologie des Politischen (wie bei Chantal Mouffe) Versöhnung für unmöglich gehalten und sogar verweigert wird, muss man sich doch fragen, ob die allen Menschen anzuzinnende Hoffnung auf Beseitigung elementarster Ungerechtigkeit, schreienden Unrechts und einschneidender Gewalt so leicht preiszugeben ist.¹⁶ Es ist keineswegs ausgemacht, dass als einzige Alternative nur ein Versöhnungsdenken in Betracht kommt, das die Negativität verletzender Erfahrung beschönigen müsste. Genauso wenig überzeugt, dass einer sozialphilosophisch gewendeten Dialektik nur eine Lobrede auf unaufhörliche Antagonismen entgegengesetzt werden kann, die jede Welt früher oder später zu spalten drohen (sofern sie eine solche Spaltung nicht ohnehin von Anfang an implizieren). Vielmehr gilt es zu erkunden, ob uns zwischen Versöhnung und Affirmation ›der‹ Gewalt nicht noch dritte Wege offen stehen – zumal die vorliegende Gewaltforschung nachdrückliche Zweifel am Gebrauch des bestimmten Artikels geltend macht. Gibt es überhaupt ›die‹ Gewalt?¹⁷ Sind wir je gleichsam frontal mit ›der‹ Gewalt so konfron-

14 P. Ricœur, *Geschichte und Wahrheit* [1955], München 1974, S. 220.

15 E. Angehrn, J. Küchenhoff (Hg.), *Die Arbeit des Negativen. Negativität als philosophisch-psychoanalytisches Problem*, Weilerswist 2014.

16 C. Mouffe, »Dekonstruktion, Pragmatismus und die Politik der Demokratie«, in: dies. (Hg.), *Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft*, Wien 1999, S. 11–36, hier: S. 27.

17 M. Staudigl (Hg.), *Gesichter der Gewalt*, München 2014.

tiert, dass wir uns vor die Herausforderung gestellt sehen, sie zur Gänze entweder dialektisch zu rationalisieren oder aber sie realistisch, zynisch oder defaitistisch zu affirmieren? Spielen sich unsere Auseinandersetzungen mit diesem vielfältigen (radikalen, exzessiven und extremen, aber auch ›strukturellen‹, weitgehend unkenntlichen, vielfach normalisierten und subtilen) ›Phänomen‹ nicht an vielen, kaum zu überblickenden und begrifflich nur schwer zu vereinheitlichenden Fronten ab?

In Frage steht bereits, ob, wie und wem sich Gewalt überhaupt als Gewalt darstellt. Erst recht aber muss bezweifelt werden, ob sich Gewalt generell als ›negativ‹ im Sinne Hegels, als ›widersprüchlich‹ und infolge dessen dialektisierbar und aufhebbar erweisen kann. Das gilt auch für alle Konzepte von konkreten politischen Ordnungen, in denen man sich die Aufhebung des Negativen realisiert vorstellen möchte. Sich in diesem Sinne auf – sei es teleologisch, republikanisch oder macht-staatlich begründete – politische Ordnungen zu fixieren, von denen man sich generell die Liquidierung, Hegung oder Aufhebung inakzeptabler Gewalt erwartet, ist nur möglich auf dem Wege einer erheblichen Verkürzung der Diskussionslage. Deren Bilanz¹⁸ zeigt, wie weitgehend sich Revisionen des Politischen von der Erwartung gelöst haben, bestimmten Ordnungen sei eine weitestgehende Beseitigung, Beschränkung oder Aufhebung ›der‹ Gewalt zuzutrauen.

Statt dessen dringen sie zu einem an-archischen Geschehen der Politisierung vor, das sich überall ›zwischen uns‹ entzünden kann, wo es darum geht, überhaupt einer mit Anderen geteilten Welt zugehören zu dürfen; sei es auch nur dadurch, dass man sie auf Erwidierung hin ansprechen und in Anspruch nehmen kann, um nicht einer *weltlosen Verlassenheit* überantwortet zu bleiben.¹⁹ In diesem Sinne geht die originäre Etablierung wie auch jede Wiederherstellung einer im doppelten Sinne des Wortes ›geteilten‹ Welt allemal dem Streit zwischen hegemonialen Machtinteressen und Verfügungsansprüchen voraus, dem sich eine Agonistik à la Chantal Mouffe rückhaltlos überantwortet.

Was auch immer eingespielte politische Ordnungen leisten mögen – in diesem von ihnen niemals ganz in den Griff zu bekommenden Geschehen steht ursprünglich und jedes Mal neu auf dem Spiel, ob wir und Andere überhaupt politisch existieren und vor solcher Verlassenheit bewahrt

18 Siehe oben, Anm. 13.

19 Damit bestätigt sie eine feministische Kritik, die moniert, man habe die Genealogie dessen, was wir ›Welt‹ nennen, ungeachtet aller Anleihen bei Heidegger ganz und gar aus dem Auge verloren und man habe die Welt nicht im Hinblick auf die Frage bedacht, was es heißt, sie im Verhältnis zur unaufhebbaren *Alterität* Anderer zu stiften. Vgl. L. Irigaray, *Welt teilen*, Freiburg i. Br., München 2010, S. 56, 107, 147; P. Ricœur, *Anders. Eine Lektüre von* *Jenseits des Seins* oder anders als Sein geschieht *von Emmanuel Levinas*, Wien 2015.

werden. Schon im Überhören der Ansprüche Anderer wird die Gefahr der Verlassenheit heraufbeschworen, in der unsere politische Existenz ruiniert zu werden droht. Niemals kann sie als endgültig gesichert gelten, auch nicht durch eine Politik, die auf unveräußerliche Rechte setzt. Dass nämlich auf die Ansprüche Anderer *tatsächlich* geachtet und auf sie gehört wird, dass sie beachtet, gewürdigt und womöglich anerkannt werden, verbürgt kein Recht der Welt. Insofern erscheint es verfehlt, von einem liberalen und institutionell demokratischen Gemeinwesen allein aufgrund seiner etablierten politischen Form eine Bewältigung ›der‹ Gewalt zu erwarten. Letztere obliegt – sofern sie überhaupt denkbar erscheint – der tatsächlichen Auseinandersetzung mit Anderen (die allemal voraussetzt, dass man sie wenigstens wahrnimmt), die durch überhaupt keine politische ›Form‹ allein bewerkstelligt, normativ geregelt oder gar garantiert werden kann.

Keine noch so freiheitliche, gastliche und demokratische Lebens- oder Regierungsform kann als bloße ›Form‹ der Lenkung oder Beherrschung politischen Lebens ganz und gar auszuschließen versprechen, dass Andere einer weltlosen Verlassenheit überantwortet bleiben oder erneut solcher Verlassenheit ausgesetzt werden. Die gegenwärtigen Diskussionen um europäische Grenzregimes machen zur Genüge darauf aufmerksam. Ob auf Lampedusa, in spanischen Exklaven, in quasi extraterritorialen Zonen deutscher Flughäfen, am griechisch-türkischen Grenzfluss Evros oder in neuerdings nach ungarischem Vorbild konzipierten »Transitzonen« – vielerorts ist es möglich, im Geltungsbereich demokratisch legitimer Normen zu einem Niemand zu werden, der mit seinem nackten Leben überhaupt keinen Anspruch auf Zugehörigkeit zu einer politischen Lebensform mehr geltend machen kann. Das Gleiche gilt, unter ganz anderen Umständen allerdings, für diejenigen, die in weitgehend gescheiterten Staaten ihrem Schicksal überlassen bleiben, wie es mit erheblichen Anteilen der lokalen Bevölkerung auf dem Balkan, in der östlichen Ukraine, im vor unseren Augen großflächig politisch zerfallenden Nahen Osten geschieht und wie es Millionen ›Überflüssiger‹ widerfährt, die, ob alt und nicht mehr ›brauchbar‹ oder jung und ›unterprivilegiert‹, der heiß laufende Finanzkapitalismus offenbar ohne weiteres entbehren kann. Hier wie dort macht man die Erfahrung, dass es keine unverbrüchlichen »Mauern der Welt«²⁰ gibt, die einen vor der Weltlosigkeit außerhalb moderner Staaten, an ihren Grenzen oder in ihrem Inneren verlässlich schützen könnten. So gesehen sind der Gewalt der Weltlosigkeit potenziell alle ausgesetzt, auch diejenigen, die noch nie einen Gedanken darauf verschwenden mussten, was es heißt, sich auf die Zugehörigkeit zu einer solchen Welt verlassen zu können.

20 Vgl. zu dieser Metapher L. Strauss, *Naturrecht und Geschichte*, Frankfurt/M. 1977, S. 116; Z. Bauman, *Gemeinschaften*, Frankfurt/M. 2009, S. 57.

3. *In der Gewalt gegen Gewalt*

Weder dem Politischen ›ursprünglich‹ einbeschriebene und es insofern konstituierende Gewalt noch strukturelle oder subtil ausgeübte Gewalt begegnet uns allerdings von sich aus und ›evident‹ ohne weiteres *als Gewalt*. Vielmehr bedarf sie stets politischer Wahrnehmung, Artikulation, Darstellung und Kritik, so dass geklärt werden kann, ob und inwiefern fragliche Gewalt ›wirklich‹ als Gewalt ›zählt‹ bzw. ›zählen‹ sollte, die als politische Herausforderung ernst zu nehmen ist. Dabei ist nicht davon auszugehen, Wahrnehmung, Artikulation, Darstellung und Kritik von Gewalt als Gewalt seien ihrerseits grundsätzlich gewaltfrei möglich. Häufig ist Gewalt nur gewaltsam zum Vorschein zu bringen, betont mit Recht Jacques Rancière.²¹ Allerdings sollte man verlangen können, dass dies wenigstens umwillen geringerer bzw. geringstmöglicher Gewalt geschieht. Denjenigen, die das für sich in Anspruch nehmen (dürfen), gibt das indessen keinen Freibrief für den Gebrauch von Gewalt im Namen ihrer späteren Verminderung oder Liquidierung an die Hand.

In der skizzierten Perspektive wird die Frage nach dem Sinn des Politischen von der (nicht ›aufhebbaren‹) Negativität gewaltträchtiger Erfahrung auf den Plan gerufen, die unsere politische Existenz selbst betrifft. Diese sollte durch politisch formiertes Zusammenleben gesichert werden. Jedoch wohnt letzterem konstitutive, strukturelle und subtile Gewalt inne, die uns nur die Aussicht eröffnet, uns *in* dieser Gewalt *mit* Gewalt auseinanderzusetzen, die wir für unannehmbar halten. Gerade der energische und berechtigte Protest gegen *diese* Gewalt sollte sich davor hüten, sich über jegliche Gewalt erhaben zu wähnen. Das würde nicht bloß auf eine selbstgerechte Illusion, sondern am Ende auf einen wirklichen Wahn hinauslaufen müssen: in dem Glauben, sich durch berechtigten Protest gegen Gewalt von ihr befreit zu haben oder künftig befreien zu können. Nach einschlägiger Erfahrung beschwört nichts so sehr neue Gewalt herauf wie Projekte, die prästendieren, auf vollkommene Reinigung oder Befreiung von ihr hinauszulaufen. Bevor man sich auf kaum zu verantwortende und politischen Wahn heraufbeschwörende Projekte solcher Art einlässt, sollte man sich der Mühe einer intensiven und extensiven Erforschung all jener Gewalt-Erfahrungen unterziehen, die eine nicht zu umgehende ›existenzielle‹ Herausforderung an die Adresse des Politischen darstellen – allen voran die Erfahrung einer Verlassenheit, in der jegliche Einbeziehung in politisches Leben mit und unter Anderen ausgelöscht zu werden droht. Auf dieser Grundlage wäre zu ermitteln, welchen Begriff wir uns vom Politischen machen können

21 J. Rancière, *Politik der Bilder*, Zürich, Berlin ²2009, S. 69 f.; ders., *Der emanzipierte Zuschauer*, Wien 2009, S. 123.

(und sollten), der nicht nur multiplen Erfahrungen unannehmbarer Gewalt Rechnung zu tragen hätte, sondern auch mit einem differenzierten Verständnis unaufhebbarer und im Politischen selbst liegender Gewalt verknüpft sein sollte. Nur unter dieser komplexen Voraussetzung kann die Suche nach (politischen) Spielräumen geringerer bzw. geringstmöglicher Gewalt überzeugen.

Weit entfernt, in Aussicht zu stellen, wie wir mit dem lt. Hannah Arendt »zerstörerischen Element« der Gewalt (politisch) »fertig werden« können²², zeigen aktuelle Revisionen des Politischen deutlich, wie irreführend es ist, von institutionellen Regelungen politischer Lebensformen, insbesondere von verrechtlichten Normen, dergleichen zu erwarten. Auf eine durchgängig verrechtlichte Sittlichkeit, die der Gewalt Herr werden sollte, wird in dieser Hinsicht niemand mehr bauen wollen, der die vorliegenden Befunde unaufhebbarer Gewalt zur Kenntnis genommen hat. Daraus folgt freilich nicht, wir müssten ›der‹ Gewalt wehr- und aussichtslos ausgeliefert bleiben. Dieser Schluss verbietet sich schon deshalb, weil wir gar nicht über eine ›Gesamtbilanz‹ der gewissermaßen zur Verhandlung stehenden Gewalt verfügen (und vermutlich niemals verfügen werden). Daher stellt sich nach wie vor zunächst die Aufgabe einer möglichst differenzierten, vielfältigen und subtilen Phänomenologie der Gewalt, auf deren Grundlage sodann gezeigt werden müsste, wie aus verletzenden Erfahrungen Herausforderungen an die Adresse einer Ko-Existenz erwachsen, in der wir dem Politischen als verletzbar und unsererseits Andere verletzende Wesen ausgesetzt sind, die sich zum ›Phänomen‹ der Verletzung niemals indifferent verhalten können – weder, wenn sie selbst verletzt werden, noch auch, wenn die fragliche Verletzung Andere als solche trifft. Letztere lässt sich gewiss ›vergleichültigen‹, aber sie *ist* niemals von sich aus einfach gleichültig.²³

22 H. Arendt, *Was ist Politik?*, *Fragmente aus dem Nachlaß*, München 2003, S. 101, 107.

23 Zum Begriff der Nicht-Indifferenz, der im Unterschied zur Nicht-Gleichgültigkeit eine zentrale Rolle in der Sozialphilosophie von E. Levinas spielt, vgl. Vf., »Indifferenz und Gleichgültigkeit«, in: ders., *Geschichte als Antwort und Versprechen*, Freiburg i. Br., München 1999, Kap. V, S. 167-218; P. Delhom, »Verletzungen«, in: M. Dabag et al. (Hg.), *Gewalt. Strukturen – Formen – Repräsentationen*, München 2000, S. 279-296; S. Hesper, »Sterben lassen. Zur Indifferenz von Macht und Gewalt in *Das Menschengeschlecht* von Robert Antelme«, ebd., S. 327-342.

4. Nicht-Indifferenz

Wenn das zutrifft, ist politische Ko-Existenz nur in *nicht-indifferenter* Art und Weise möglich, d.h. so, dass *wir angesichts Anderer* und dass *Anderer im Verhältnis zu Dritten* zur Nicht-Indifferenz bestimmt sind. So zeichnet sich eine *elementare Gleichheit und Gerechtigkeit* ab: jeder existiert in nicht-indifferenter Art und Weise im Verhältnis zu allen Anderen. Und darauf kann sich ein *demokratisches Begehren* richten, die jedem Anderen zuzuschreibende nicht-indifferente Existenz als solche auch wahrzunehmen und ›gelten zu lassen‹.²⁴ Würden wir den Anspruch eines jeden übergehen, als verletzbares Subjekt zu verantwortender Gewalt mindestens Beachtung zu finden, wäre das nicht eine elementare Ungerechtigkeit? Läge darin nicht ›existenzielle Gewalt‹, insofern nicht einmal ›gesehen‹ würde, dass die Betroffenen in ihrer Verletzbarkeit und in ihrem tatsächlichen Verletztsein *da sind*? Genau davon zeigt sich Emmanuel Levinas überzeugt und lässt mit dieser Frage seine Rückbesinnung darauf einsetzen, was das Ethische als solches (vor jeglicher konkreten ›Ethik‹) eigentlich ausmacht. Mit der Gleichgültigkeit gegenüber diesem Anspruch beginnt alle Gewalt, schreibt er.²⁵ Mit der *Nicht-Indifferenz* diesem Anspruch gegenüber setzt umgekehrt ein wenigstens der Möglichkeit nach gerechtes Leben ein und eröffnet einen Horizont der Gleichheit, wie auch immer es um dessen konkrete politische Ausgestaltungsmöglichkeiten bestellt sein mag.

Sind *wir* also als verletzbares und verletzendes Wesen, die Gewalt erleiden und ausüben, allemal gleich und in unserer Nicht-Indifferenz *dem gegenüber* zur Gerechtigkeit bestimmt? Wer ist indessen ›wir‹? Wie können wir überhaupt von einem solchen ›Wir‹ wissen? Wie dürfen wir das Pronomen der ersten Person im Plural in Anspruch nehmen, ohne dabei wiederum Gewalt heraufzubeschwören? Und was kann bzw. soll das Politische in der Verständigung über diese Frage leisten? Die Problematik dieser Frage wird oftmals einfach umgangen, indem man das fragliche ›Wir‹ umstandslos mit einer beschränkten ›Gemeinschaft‹, mit dem ›Volk‹, das man sich rhetorisch zu eigen macht, mit einem darüber hinaus erweiterten *dêmos*, mit ›uns im Westen‹ oder schließlich mit ›den Menschen‹ gleichsetzt²⁶ und in Folge dessen annimmt, angesichts ›der‹ Gewalt

24 J.-L. Nancy, *Wahrheit der Demokratie*, Wien 2009, S. 33.

25 E. Levinas, *Zwischen uns. Versuch über das Denken an den Anderen*, München 1995, S. 126; ders., *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, Frankfurt/M. 1992, S. 15.

26 R. Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt/M. 1992; Vf., »Westliche ›Gemeinschaft‹ im Zeichen der Gewalt? Richard Rorty, Charles Taylor und

seien ›wir‹ allesamt Wesen, die nicht ohne einen elementaren Anspruch auf Gleichheit und Gerechtigkeit politisch existieren können. Andere, die einen solchen Anspruch nicht zu kennen scheinen oder denen ein solcher Anspruch bzw. dessen Achtung *prima facie* nicht zuzuschreiben ist, geraten in Folge dessen leicht in den Verdacht, dass ihnen gerade das Wesentlichste fehle, was sie eigentlich als der Gewalt ausgesetzte und für Gewalt selbst verantwortliche Subjekte ausmachen müsste.

Eine solche Position ist allerdings auf kein unanfechtbares Wissen zu stützen. Streng genommen *wissen* wir nichts von einer – sei es partikularen, sei es universalen – Bestimmung zur Gleichheit und Gerechtigkeit in diesem Sinne. *Dass* und *inwiefern* jeder Mensch als verletzbares Wesen begriffen werden und dass sich jeder Andere dazu in nicht-indifferenter Weise verhalten sollte, kann nur ein *Deutungsvorschlag* besagen, auf den die Gegenprobe zu machen ist: Welche Vorstellung vom Politischen müssten wir uns machen, wenn wir davon auszugehen hätten, dass die Verletzbarkeit Anderer ›uns‹ (politisch) *nichts* angeht bzw. dass wir uns ganz und gar indifferent zu ihr verhalten könnten, wenn sie uns nicht einmal zur Nicht-Indifferenz *herausfordert*? Würden wir dann nicht auf ein neo-hobbesianisches Modell des Politischen zurückgeworfen, das von der Prämisse ausgeht, dass wir einander ursprünglich, von Natur aus und selbst als vergesellschaftete Wesen zunächst ethisch ›nichts angehen‹?

5. Gewalt-Kritik jenseits politischer Natur und Gemeinschaft

Als verletzbare und zunächst nur der eigenen Selbstverhaltung ›verpflichtete‹ Wesen sind wir nur uns selbst gegenüber nicht gleichgültig, wenn uns Gewalt widerfährt. Das stand für Hobbes außer Frage. Die schottischen Philosophen des *moral sense* und die Mitleidsethiker des 18. Jahrhunderts haben dagegen darauf hingewiesen, dass eine gewisse Nicht-Gleichgültigkeit (um das Mindeste zu sagen) doch immerhin einander nahe Stehende auszeichne, so dass sich mit Blick auf das Politische nur noch die Frage zu stellen scheint, wie diese Nicht-Gleichgültigkeit auf weniger nahe Stehende und schließlich auf Fremde *ausgeweitet* werden kann. Ein solches *konzentrisches* Modell politischer Nicht-Gleichgültigkeit steht bis heute in hohem Ansehen.²⁷ Demnach gründet Nicht-Gleichgültigkeit stets in der affektiven Verbundenheit, im Ethos oder in einer

die neueste transatlantische Säkularisierungskritik«, in: *Sociologia Internationalis* (2015), i. E.

27 Vgl. J. Q. Wilson, *The Moral Sense*, New York, Toronto 1993.

Gemeinschaft eines primordialen ›Wir‹, von dem Andere unvermeidlich zunächst ausgeschlossen sind, denen gegenüber alles vorherrschen kann – von der schieren Gleichgültigkeit bis hin zur radikalen Feindschaft –, was ein solches Wir negiert.

Von da aus ist es nur noch ein Schritt hin zu einem Neo-Aristotelismus, der eine entsprechende Gemeinsamkeit in eine quasi-gemeinschaftliche Natur verlegt, die diejenigen, die dem ›Wir‹ angehören, immer schon zu einem auf Begrenzung, Delegitimierung und Aufhebung der Gewalt angelegten Leben zu bestimmen scheint, während das im Verhältnis zu Fremden gerade nicht der Fall ist. Wer auch immer dieser Natur teilhaftig ist, wäre demnach schon ein *zōon politikón*, in dessen natürlichem Sosein der gewissermaßen ›gewaltkritische‹ Sinn des Politischen bereits festläge, den diejenigen, die für das ›Wir‹ meinen sprechen zu dürfen, typischerweise ohne weiteres für sich in Anspruch nehmen und bei Bedarf gegen Andere in Stellung bringen, denen eine identitäre Politik jene Natur und damit die Teilhabe am Sinn des Politischen abspricht.

Ein teleologischer Naturbegriff, demzufolge ›wir‹ von Natur aus nicht nur zu irgendeiner Art von politischem Zusammenleben, sondern zu einer politischen Lebensform im Zeichen des Guten im Sinne der Aufhebung jeglicher Gewalt bestimmt sind, kann aber in politischer Hinsicht nicht länger überzeugen. Die europäische Neuzeit hat den Naturbegriff nachhaltig deteleologisiert, so dass ›wir‹ nicht als ›immer schon‹ im Sinne des Guten vergemeinschaftet gelten können. Vergemeinschaftung und Vergesellschaftung finden allenfalls nachträglich, in der Auseinandersetzung mit vielfach nicht vorherzusehenden und nicht zu überschauenden Gewaltphänomenen statt, denen kein generelles Versprechen ihrer Aufhebung in einem wenigstens im Innern pazifizierten, nach außen aber gleichgültig oder feindselig sich zu Fremden verhaltenden Gemeinwesen entgegenzusetzen ist.

Es ist keine gemeinsame politische Natur ›politischer Tiere‹ mehr vorauszusetzen, die Aristoteles als zu einer ›gemeinschaftlichen‹ Koexistenz bestimmt beschrieb. Darüber hinaus steht eine solche Form der Koexistenz selbst unter dem Verdacht, eine gewaltsame innere Homogenisierung zu erzwingen, die keineswegs dafür bürgen kann, jegliches Gewaltpotenzial aufzuheben.²⁸ Das gilt umso mehr, als notorisch strittig ist, welche (Art von) Gewalt speziell politisch überhaupt maßgeblich ist bzw. sein sollte. Weder jede Art von physischer Verletzung noch jede Art symbolischer Kränkung, weder jede Missachtung noch jede Art von Ungerechtigkeit ist unter allen Umständen politisch von Gewicht. Der generalisierte Anspruch an politisches Leben, jegliche Gewalt aufzuheben,

28 Vgl. die entsprechenden Beiträge in B. Liebsch, A. Hetzel, H. R. Sepp (Hg.), *Profile negativistischer Sozialphilosophie. Ein Kompendium*, Sonderband Nr. 32 der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie*, Berlin 2011.

muss auf eine ihrerseits gewaltsame Überforderung des Politischen hinauslaufen. Umgekehrt erscheint jeglicher Versuch aussichtslos, zwischen politisch unbeachtlichen und politisch virulenten Formen der Gewalt eine objektive, allgemein verbindliche bzw. zustimmungsfähige und unverrückbare Grenze ziehen zu wollen. Zum Phänomen des Politischen selbst gehört es vielmehr, dass in dieser Frage erfahrungsgemäß immer wieder und immer neuer *Dissens* aufbrechen kann, der durch keine objektivistische Gewaltnorm zu bevormunden ist, die sich anmaßen würde, verbindlich vorzugeben, welche Form der Gewalt politisch maßgeblich ist und welche nicht. Wo immer Gewalt beklagt wird, heißt das, muss man sich dieser Herausforderung in nicht-indifferenter Art und Weise stellen. Alles andere hieße, aufgrund eigener Indifferenz neue Gewalt heraufzubeschwören, insofern Andere sich nicht einmal mit ihrem gewaltnormkritischen Anliegen wahrgenommen, ernst genommen und anerkannt wissen. Aber ein solches Anliegen wahrzunehmen, aufzugreifen und im offenen Dissens der Prüfung auszusetzen, bedeutet eben nicht, ihm auch schon stattzugeben. Was als Gewalt beklagt wird, kann sich bei näherer Betrachtung als narzisstische Kränkung herausstellen, die überhaupt nicht zu politisieren ist. Nicht nur die *Politisierung* von Gewalterfahrungen, die sie zu einer öffentlichen Angelegenheit werden lässt, auch die *Depolitisierung* von Klagen, die das nicht verdienen, stellt eine eminente Herausforderung des Politischen dar, ohne dass die geringste Aussicht darauf bestünde, die Grenze zwischen berechtigter Politisierung und Depolitisierung in jedem Falle ihrerseits gewaltfrei ziehen zu können. Auch diese Grenze (und wer sie mit welchem Recht zieht) wird unaufhebbar strittig bleiben, *so dass wir nur den Versuch machen können, Anderen mögliche Übereinstimmung in dieser Hinsicht anzuspüren*, ohne aber auf eine Regelung, Verrechtlichung und normative Beherrschung der politischen Verhältnisse bauen zu können, die nicht wiederum genauso ambivalent wäre wie alle politischen Verhältnisse, die vom Paradox des Politischen betroffen sind.

Nicht nur beschwört also jede Regelung, Verrechtlichung und präskriptive Regelung politischen Lebens ihrerseits neue Gewaltpotenziale herauf²⁹; sie lässt auch kein eindeutiges *télos* mehr erkennen. Das Glück, das Gute und das Gerechte sind entweder weitgehend zu Leerformeln degeneriert oder aber einer Pluralisierung zum Opfer gefallen, in der unaufhebbarer Widerstreit vorherrscht. Viele, nicht selten miteinander konfligierende Vorstellungen von kollektivem Glück, vom Guten und von Gerechtigkeit, die längst in eine Vielzahl von Gerechtigkeiten zerfallen scheint, vereiteln jede Aussicht, wenigstens einen dieser Begriffe als unstrittige und eindeutige Zielmarkierung ansetzen zu können, an der

29 A. Hirsch, *Recht auf Gewalt? Spuren philosophischer Gewaltrechtfertigung nach Hobbes*, München 2004.

sich die Gestaltung politischen Lebens orientieren sollte. Die Dekonstruktion hat das Ihre dazu beitragen, jegliche selbstgerechte Berufung auf Gleichheit und Gerechtigkeit sowie jede Vorstellung ihrer fortschreitenden Realisierbarkeit zu unterminieren. Deswegen wurde befürchtet, sie leiste einer weitgehenden Depolitisierung des Politischen gerade dadurch Vorschub, dass sie es radikalisiert bedacht hat – nicht ohne es zugleich durch ein radikalisiertes Alteritätsdenken einer buchstäblich maß-losen ethischen Subversion auszusetzen. Werden nicht nur absolut Un-Vergleichliche verglichen, wo Gleichheit etabliert werden soll? Kommt nicht jedem Anderem als solchem ein Gerechtigkeitsanspruch zu, dem in jeder komparativen Gerechtigkeit Gewalt angetan wird? Wenn jeder *Anderer* ist in dem Sinne, dass ihm/ihr eine außer-ordentliche Gleichheit und Gerechtigkeit ›zukommt‹ – wie und woher auch immer (was sich niemals beweisen lässt, was aber vielfach bezeugt wurde) – und wenn zugleich jede(r) Andere nur eine(r) unter vielen anderen Anderen bzw. Dritten ist, wie sollte dann je ein politisches Leben organisierbar sein, das glaubwürdig verspräche, wenigstens einem elementaren Anspruch auf Gleichheit und Gerechtigkeit auf faire Weise ›Rechnung zu tragen‹? So rätselhaft es erscheinen mag, wie dieser Anspruch angesichts eines jeden einzulösen sein soll, dem er zukommt oder der ihn erhebt, so energisch ist er gegen einen ethisch indifferenten Begriff des Politischen in Stellung gebracht worden, um zu verhüten, dass sich politisches Leben (unter welcher Regierungs- oder Herrschaftsform auch immer) je wieder selbst genügen kann, ohne Anderen *als Anderen* verpflichtet zu sein.

6. Das Politische im Zeichen des Anderen

Hier handelt es sich nicht um eine »Divinisierung des Anderen« oder um eine mehr oder weniger überflüssige »xenoethische Emphatik«³⁰, sondern um *die* Lehre aus einer Verabsolutierung des Politischen, die zur unverfügbaren Alterität des Anderen überhaupt kein Verhältnis mehr hatte oder absolut selbstherrlich mit ihr zu verfahren schien. Deswegen wurde die Achtung dieser Alterität dem Politischen gewissermaßen ins Herz geschrieben – um es gerade durch die darin liegende Überforderung vor einer ›Autonomisierung‹ zu bewahren, in der es sich scheinbar selbst genügen könnte. Demnach kann es streng genommen überhaupt kein im wörtlichen Sinne ›auto-nomes‹, sondern allenfalls ein relativ selbständiges Politisches geben. Die Autonomie des Politischen wird unter Hinweis auf eine überhaupt nicht beweisbare, nur zu bezeugende ethische Subversion des Politischen bestritten, die ihrerseits ein eminentes Gewalt-

30 W. Kersting, *Politik und Recht. Abhandlungen zur politischen Philosophie der Gegenwart und zur neuzeitlichen Rechtsphilosophie*, Weilerswist 2000, S. 177.

potenzial heraufbeschwört, wenn sie so verstanden wird, als folge aus ›dem‹ Anspruch ›des‹ Anderen ohne weiteres, was ›unbedingt‹ zu tun ist. Eingehende Überprüfung einer solchen Verabsolutierung des Ethischen ergibt, wie falsch und irreführend es ist, unbedingte Ansprüche (wie sie aus dem Gesicht jedes Anderen sprechen mögen, wie sie aber auch mit um fast jeden Preis verlangter Aufrechterhaltung einer politischen Lebensform einhergehen können) bedingungslos umsetzen zu wollen.³¹

Durch den praktischen Widerstreit solcher Ansprüche entstehen freilich unberechenbare *Spielräume des Verhaltens*, in denen keine einfache Regelanwendung, Gesetzesvorschrift oder sonstige Norm angeben kann, was umwillen einer Minimierung der in ihnen liegenden Gewaltpotenziale zu tun ist. Das lehrt auch keine *phrónesis*, keine bloß taktische Klugheit, keine Lebenskunst oder Kasuistik, mit der man einem zwanghaften Regelfetischismus und einer weltfremden Nomolatrie meint aus dem Wege gehen zu können. Sogar Jürgen Habermas, der sich so sehr davon überzeugt zeigt, dass sich das Politische in einer es weitgehend verrechtlichenden Normativität entschärfen lässt, stößt in diesem Zusammenhang auf einen »anarchischen Kern« kommunikativer Freiheit.³²

Es ist allerdings nicht zu übersehen, wie auch dieser Begriff in den Sog einer Historisierung geraten ist, aus der er nicht unbeschadet bzw. nur radikal revidiert hervorgehen konnte. Das zeigt sich deutlich im Denken einer *passionierten Freiheit* im Anschluss an Sartre, die ihre praktische und theoretische Bewährungsprobe angesichts einer Gewalt zu bestehen hat, welche ganz Europa als einen kommunikativen Raum des Politischen zerstört zu haben schien.³³ Eine Freiheit, die ihre Souveränität als maßlose Vernichtungspolitik zu beweisen suchte, musste die Frage aufwerfen, ob sie sich ›wirklich‹ derart radikal von jeglichem Anspruch des Anderen, *der jeder andere sein kann*, zu entbinden vermag – und ob nicht gerade der Gedanke der *Entbindung* auf die Spur einer vorgängigen *religio* an den Anderen führt.³⁴ Genau das hat Levinas schließlich energisch bejaht und damit das Problem aufgeworfen, ob diese von keiner ›Religion‹ zu vereinnahmende Bindung eine absolute Verantwortung

31 Vf., M. Staudigl (Hg.), *Bedingungslos? Zum Gewaltpotenzial unbedingter Ansprüche im Kontext politischer Theorie*, Baden-Baden 2014.

32 J. Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt/M. 1998, S. 10.

33 Vf., »Passionierte Freiheit als Gabe? Jean-Paul Sartres *Entwürfe für eine Moralphilosophie* im kontrolliert-anachronistischen Gegenwartsbezug«, in: A. Betschart, M. Hackel, M. Minot, V. v. Wroblewsky (Hg.), *Sartre. Eine permanente Provokation*, Frankfurt/M. 2014, S. 21–38.

34 J. Derrida, G. Vattimo, *Die Religion*, Frankfurt/M. 2001; E. Reinmuth (Hg.), *Subjekt werden. Neutestamentliche Perspektiven und politische Theorie*, Berlin, Boston 2013.

für den Anderen als solchen bedeutet und ob diese Verantwortung auf eine ›ethizistische‹ Unterwerfung des Politischen unter eine zunächst apolitische Maßgabe hinauslaufen muss.³⁵

Mit Recht ist das als Missverständnis zurückgewiesen worden. Unter Berufung auf Levinas ist das Politische nicht einfach ›dem Ethischen‹ bzw. der an-archischen ethischen Herausforderung zu *unterwerfen*, die überhaupt erst nach so etwas wie ›Ethik‹ verlangen lässt. Aber wenn das Politische allemal Fragen der – von Martin Heidegger über Eugen Fink und Jan Patočka bis hin zu Jean-Luc Nancy ontologisch revidierten – Ko-Existenz mit, zwischen und unter Anderen betrifft³⁶, dann subvertiert der Anspruch des Anderen inmitten einer unaufhebbaren Pluralität anderer Anderer jede Regelung sogenannten Zusammenlebens, sei sie auch noch so beschränkt (wie eine familiäre Triade) oder entgrenzt (wie eine globale *multitude* oder eine sich erst abzeichnende Welt-Bürger-Gesellschaft). Es kann keinen zeitgemäßen Begriff des Politischen geben, der den zutiefst historisch irritierten, keineswegs einfach als negativ-theologisch abzutuernden Alteritätsdiskurs des 20. Jahrhunderts einfach ignoriert, der seinerseits die Geschichte des Politischen nachträglich bis hin zu Platon neu zu befragen zwingt (in dessen Schriften er prompt Spuren unaufhebbarer Alterität entdeckt).³⁷ Doch dieser Diskurs kann bzw. darf den Begriff des Politischen nicht für sich in Beschlag nehmen, um den Eindruck zu erwecken, von einem sublimen Begriff unaufhebbarer Alterität her seien die sublunaren Probleme politischer Koexistenz in einer Dimension der Terialität, d.h. mit und unter Anderen als Dritten, und in politischen Lebensformen zureichend zu beschreiben oder gar lösbar.³⁸

35 A. Badiou, *Ethik. Versuch über das Bewusstsein des Bösen*, Wien 2003; vgl. E. Levinas, *Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte*, Freiburg i. Br., München 2006, Kap. VIII; ders., *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*, Zürich, Berlin 2007, bes. S. 137 ff.

36 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1984; E. Fink, *Existenz und Coexistenz. Grundprobleme der menschlichen Existenz*, Würzburg 1987; J. Patočka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Stuttgart 1991; J.-L. Nancy, *Die herausgeforderte Gemeinschaft*, Berlin 2007.

37 Platon, *Politeia*, Buch VI, 509 b; vgl. D. Westerkamp, *Via negativa. Sprache und Methode der negativen Theologie*, München 2006.

38 Vgl. T. Eagleton, *After Theory*, New York 2003, S. 153 f., 174.

7. Zu agonaler und antagonistischer Koexistenz verurteilt?

Weder aus einer Philosophie des Ethischen, wie sie Levinas vorgelegt hat, noch auch aus einer Ontologie des Mitseins im Sinne von Heidegger, Fink, Patočka oder Nancy folgt ohne weiteres und eindeutig, wie wir uns politische Lebensformen vorzustellen haben, in denen menschliche Koexistenz konkret Gestalt annimmt. Weder sind wir eindeutig vom Anderen her, der jederzeit auch als unser Feind auftreten kann, zur völligen Gewaltabstinz ›verurteilt‹, noch zwingt uns eine nur im Medium der Auseinandersetzung mögliche Koexistenz unausweichlich antagonistische oder agonale Formen der Konfliktaustragung auf, wie es Politisierungen einer sozialen Ontologie suggerieren, die politische Begriffe wie Kampf, Streit und Krieg gewissermaßen in das Sein hineindeuten, um dann daraus zu entnehmen, wozu wir politisch bestimmt sind. Die methodische Zirkularität eines solchen Vorgehens ist inzwischen entlarvt worden.³⁹ Aus einer derart politisierten Ontologie folgt mitnichten, dass wir zum Kampf mit- und gegeneinander oder dazu verurteilt sind, auf Unterschieden, die für uns ›einen Unterschied machen‹, zu bestehen⁴⁰ bzw. *wie* das zu geschehen hat. Genau das machen aber viele glauben, die sich polemisch von einer die liberalen Staaten des Westen angeblich beherrschenden und sie politisch lähmenden Sätturiertheit eines Konsensdenkens abwenden, dem sie generell zum Vorwurf machen, für unaufhebbaren Widerstreit, Konflikt und Machtkampf überhaupt kein angemessenes Verständnis aufzubringen und jeglichen politischen Streit in dialektisches Wohlgefallen an synthetisierten Widersprüchen auflösen zu wollen. Worum es dagegen ›tatsächlich‹ gehe, verkündet man im Anschluss an Antonio Gramsci, Ernesto Laclau und Chantal Mouffe, sei ständiger Kampf um Hegemonie. Abgesehen davon, ob das als ein politisch interessanter Vorschlag gelten kann (sind es nicht gerade nicht enden wollende hegemoniale Konflikte, aus deren politischer Phantasielosigkeit wir Auswege suchen?), liegt hier die Gefahr nahe, der seit Friedrich Nietzsches Apologie der Macht bekannten Zweideutigkeit des Machtbegriffs zum Opfer zu fallen. Dass alles Politische eine *Machtdimension* beinhaltet, bedeutet nicht, dass es allen jederzeit *um Macht* und um deren Steigerung bis zur möglichst endgültigen Unterwerfung der jeweiligen Gegner gehen müsste. Wo Macht und Politik so in einem Begriff des Macht-Politischen zusammengeführt werden, beschwört man eine Machtbesessenheit herauf, die sich nur als Ohnmacht

39 Vf., *Unaufhebbare Gewalt*, Kap. VIII.

40 E. Fink, *Traktat über die Gewalt des Menschen*, Frankfurt/M. 1974, S. 164.

angesichts der Macht manifestieren kann.⁴¹ Darüber hinaus liegt in Lobreden auf unaufhörliche Hegemoniekämpfe, die sich gelegentlich wie das Nonplusultra eines robusten und realistischen Politikverständnisses ausnehmen, eine gewisse Phantasielosigkeit, wenn sie nur über Anderen zur Last gelegte Illusionen des Vorverständnisens, eines Einvernehmlichkeit stiftenden Gemeinsinns und konsensueller Übereinstimmung aufklären, aber vielerorts schmerzlich vermissten Ressourcen der Entschärfung gewaltträchtiger praktischer Gegensätze – von der Bereitschaft, zuzuhören, über die Mäßigung und Nachgiebigkeit bis hin zur Versöhnlichkeit – nur wenig oder gar keine Aufmerksamkeit schenken. Indem sich der anhaltende Diskurs über das Politische gegen ein saturiertes Leben der schon von Nietzsche verspotteten ›Glücklichen‹ richtete, hat er immer wieder den Anschein erweckt, dem politischen Leben selbst neue Vitalität verleihen zu können. Aber indem er sich auf Antagonismen und Hegemoniekämpfe konzentrierte, hat er weitgehend aus dem Auge verloren, woraus ein demokratisches Begehren die Kraft des Widerstandes gegen eine geradezu fatale Zuspitzung der politischen Machtfrage nehmen soll, die in völlige Ohnmacht angesichts der Macht umzuschlagen droht. Heißt politisch zu (ko-) existieren *vor allem* oder *nur*, mit Anderen unaufhörlich um Hegemonie kämpfen zu müssen? Genau das hält Alain Badiou für unbestreitbar. Unter Berufung auf Karl Marx erklärt er, »der« Antagonismus sei der »Schlüssel jedweder Vorstellung von Politik«. Und daraus schließt er umstandslos, »letztendlich« könne »nur die Gewalt (Aufstand oder Volkskrieg)« den fraglichen Konflikt entscheiden.⁴²

Bedarf es über ein derart jeglichen weiteren Inhalts entleertes Ziel hinaus nicht der Besinnung auf ein niemals im hegemonialen Machtkampf aufgehendes ›Worumwillen‹ eines gemeinsamen (und dabei vielfach geteilten) Lebens, wenn dieses wenigstens ›versprechen‹ muss, Ansprüchen auf individuelle Lebbarkeit (*livability*) zu genügen?⁴³ Ist ein solches ›Versprechen‹ annähernd einzulösen in einem politischen Machtkampf zwischen denen, »die sich im Recht wissen« und nur an der Durchsetzung ihrer eigenen, gegen Andere geltend gemachten Ansprüche interessiert sind – mit oder ohne Gewalt im Rahmen geltender Gesetze?

Es scheint, dass die seit Thomas Hobbes immer durchgreifender zum Zuge gekommene Deteologisierung des Politischen in eine Sackgasse geführt hat, insofern sie nicht nur ein angeblich in der menschlichen

41 Vf., »Interpretationsmacht. Macht der Interpretation und Interpretation der Macht – in der Perspektive einer Revision des Politischen«, in: P. Stoellger (Hg.), *Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten*, Tübingen 2014, S. 151-184; »Macht, Widerstand und dessen Verherrlichung. In profaner Perspektive«; <http://www.res-publica-politica.eu/Essay/> (2015).

42 A. Badiou, *Manifest für die Philosophie*, Berlin, Wien 2010, S. 84.

43 J. Butler, *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, London 2004.

Natur liegendes Ziel politischer Koexistenz zurückgewiesen, sondern auch den Sinn für jegliches *Worumwillen* getrübt hat, das aus der Negativität eines eminent gewaltträchtigen Zusammenlebens erwächst.⁴⁴ Dabei kann es nach Lage der Dinge unmöglich bleiben, wenn eine globalisierte, unüberschaubar komplexe Welt mit jedem Tag verschärft die Frage aufwirft, wie sie ›welt-weit‹ das Prädikat einer menschlichen Welt bzw. ihre *Weltlichkeit* überhaupt verdienen kann.

8. Die (politische) Welt und ihre gastliche Weltlichkeit

An dieser Frage setzen in jüngster Zeit nicht nur Autoren phänomenologischer Provenienz an, denen diese Weltlichkeit immer schon ein besonderes Anliegen war.⁴⁵ Im Anschluss an Kant, Levinas und Derrida werfen diese Frage auch ethisch-politische Konzeptionen einer ›welt-offenen‹ Kultur der Gastlichkeit, feministische Revisionen einer ›bewohnbaren‹ Welt, politische Theorien einer ökologisch nachhaltigen *convivialité* sowie nicht ökonomistisch verkürzte Theorien der Welt-Wirtschaft auf.⁴⁶ Allesamt drehen sie sich um die Kernfrage, wie allen, die auf der Erde leben, wenigstens auf Zeit eine *Bleibe* und dadurch eine Welt-Zugehörigkeit zu gewährleisten wäre, die elementarsten Ansprüchen genügen müsste, ohne die von wirklicher Lebbarkeit eines menschlichen Lebens nicht die Rede sein kann.⁴⁷ So zu fragen unterstellt keineswegs, wir seien allesamt im Grunde sesshafte Wesen (wogegen ein philosophischer Nomadismus Einspruch erhebt⁴⁸), lokalen Identitäten und einem partikularen Ethos Autochthoner verhaftet, die ihren eigenen »Grund und Boden« durch Formen exklusiver Vergemeinschaftung glauben verteidigen zu sollen. Im Gegenteil: Sozialphilosophien und Politische Theorien der

44 Allerdings ohne noch Hoffnungen auf eine gänzliche Emanzipation vom Negierten zu nähren; vgl. Z. Bauman, *Postmoderne Ethik*, Hamburg 1995, S. 334; O. Marchart, *Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft*, Berlin 2013, S. 262.

45 Vgl. E. Levinas, »Heidegger, Gagarin und wir«, in: ders., *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, Frankfurt/M., 1992, S. 173 ff.

46 Vf., M. Staudigl (Hg.), *Perspektiven europäischer Gastlichkeit. Geschichte – Praxis – Kritik*, Weilerswist, i. E.; Vf., »Spielräume einer Kultur der Gastlichkeit. Zwischen Ethik, Recht und Politik (Teil 1)«, in: *Philosophische Rundschau* 62, Nr. 2 (2015), S. 101-124; Teil 2 in: *Philosophische Rundschau* 62, Nr. 3 (2015), S. 243-260.

47 Vgl. E. Fink, *Nietzsches Philosophie* [1960], Stuttgart ³1973, S. 69-74, 94.

48 Vgl. F. Balke, *Der Staat nach seinem Ende. Die Versuchung Carl Schmitts*, München 1996, S. 224 ff.; M. Gutjahr (Hg.), *Orte des Negativen. Sprache, Bild und Gemeinschaft bei Maurice Blanchot*, Berlin 2015 (i. V.).

Bleibe revidieren alle diese Vorstellungen und entziehen der sie tragenden Grundannahme jegliche Selbstverständlichkeit, wir seien nicht von Anfang an, sondern bestenfalls nachträglich und in besonderen Ausnahmefällen mit dem Anderen *als Anderem* konfrontiert (sei es in der Rolle des Nächsten, des Gastes und/oder des Feindes). Wenn Levinas die menschliche Subjektivität als zur Gastgeberschaft bestimmt beschreibt und wenn Derrida behauptet, die Gastlichkeit sei »die Kultur selbst«⁴⁹, so kommt darin eine unhintergehbare und radikale, im subjektiven und kulturellen Leben selbst schon angelegte Herausforderung im Sinne der Gewährleistung einer Bleibe zum Ausdruck, die niemand je einfach ›hat‹, die vielmehr allemal von Anderen *ingeräumt* werden muss.

Ob sich von daher auch das Politische (bzw. dessen *Worumwillen*) neu verstehen ließe, steht zur Überprüfung an. Ko-existieren wir, *um* einander selbst angesichts einer vielerorts präsenten Bedrohung durch kollektive Verfeindung gastliche Lebensbedingungen zu gewähren und zu gewährleisten? Wenn ja: wäre das nur eine Frage konventioneller Sittlichkeit, eines eingespielten, selbstverständlichen Ethos, gelebter Religiosität, einer freizügigen Kultur und eines liberalen Rechts oder auch einer neuartigen, nicht zum ständigen hegemonialen Machtkampf verurteilten Politik, wenn das Gewähren und Gewährleisten von Gastlichkeit nur im Horizont einer Vielzahl anonymer Anderer möglich ist und unübersehbare politische und kulturelle Gestaltungsfragen aufwirft? Auch dies wird ›strittig‹ sein – wie jede andere Sinnbestimmung des Politischen auch, die ihrerseits zum Gegenstand politischer Auseinandersetzungen werden kann und muss, ohne sich auf eine Sphäre, eine Region oder auf ein funktional spezifiziertes System vergesellschafteten Lebens von vornherein beschränken zu lassen. Was wir stattdessen beobachten, ist ein immer wieder neu einsetzendes, instabiles und vielfach irreguläres Geschehen von Re- und Depolitisierungen, die auf der Suche nach dem ihnen jeweils angemessenen Ort (Straße und Platz, Familie und Nachbarschaft, *peer-groups*, Schulhof, Parlament, virtuelles Forum...) sind. Dieser Ort kann weniger denn je einfach als derart vorgegeben gelten, wie es einst die *agorá* war. Und an ihm findet nicht einfach das Politische ereignishaft jedes Mal so statt, als ob es sich nur um die Aktualisierung einer ohnehin gegebenen Potenzialität handeln würde. Er öffnet sich und uns überhaupt erst originär »der Möglichkeit des Stattfindens«⁵⁰ – und zwar nicht bloß der Möglichkeit des Stattfindens irgendwelcher Ereignisse, sondern gerade solcher, in denen aus der Negativität des Sozialen *dadurch*, dass wir uns ausdrücklich auch zu ihr

49 E. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg i. Br., München 1987, S. 28; J. Derrida, *Cosmopolites des tous les pays, encore un effort!*, Paris 1997, S. 42.

50 J.-L. Nancy, *Die Annäherung*, Köln 2008, S. 12.

verhalten, *teleonome* politische Herausforderungen erwachsen, die nicht einfach in der Natur eines *zōon politikón* im Sinne gemeinschaftlicher Verbundenheit festliegen.

Die von der Negativität geschichtlicher Erfahrung ausgehende politische Theorie muss diese Herausforderungen heute anders artikulieren, wenn sie den Anspruch erheben will, einer Gewalt gerecht zu werden, die sich letztlich gegen die Alterität des Anderen selbst gerichtet zu haben scheint. Das bezeugt eine passionierte Freiheit, die dieser Alterität verpflichtet ist, ohne sie sich aber wieder identitär aneignen zu wollen – auch nicht in Theorien einer globalen *multitude*, die für irgendeine sei es von ›links‹, sei es von ›rechts‹ *besetzte Wahrheit* in Beschlag genommen wird, wie es bei Michael Hardt, Antonio Negri, Paolo Virno und anderen der Fall ist. Solcher Disposition politisierter Wahrheit widersetzt sich ein Diskurs der Alterität, der sie von der allerersten Aufnahme Anderer als Anderer an in jeder Art der Bleibe, die man ihnen gewährt, jeglicher Verfügbarkeit entzogen denkt.⁵¹ Dabei bleibt es auch dann, wenn man politisch zu konkretisieren versucht, was es bedeutet, allen einen Anspruch darauf zuzuerkennen, *bleiben zu dürfen* (aber nicht bleiben zu müssen, wo sich individuelles Leben als geradezu unlebbar herausstellt). Im Lichte dieser Frage wird politisiert, was sich nicht ›immer schon‹ als politisches Leben darstellt und was niemals ganz im Politischen wird aufgehen können.

Repolitisierungen politischer Theorie, wie sie – nicht selten mit gegenläufigen, depolitisierenden Folgen – im Diskurs um das Politische zu beobachten waren, lassen sich *als solche* nur verstehen, wenn wir sie so begreifen, dass sie *politisieren*, was nicht immer schon oder ganz und gar politisch verfasst *ist*. Das trifft *par excellence* gerade auf das menschliche Leben selbst zu, um dessen willen wir nach politischen Gestaltungsmöglichkeiten einer Bleibe fragen. Aus der Fremdheit einer anonymen Biologie auftauchend, zeigt es sich nur vorübergehend, im Vorübergehen und als vorübergehendes, das weder als ›immer schon‹ noch als *bedingungslos* politisiertes zu verstehen ist – selbst wenn es auf Gedeih und Verderb auf Andere angewiesen ist, die ihm angesichts seiner irreduziblen Alterität eine Bleibe versprechen können. Als Fremde ›kommen wir zur Welt‹ – wofür die physische Geburt allein nicht ausreicht. Vielmehr vollzieht sich das Zur-Welt-kommen im Zuge einer *naissance continuée* (Merleau-Ponty) durch eine gastliche Aufnahme, die immer wieder neu bestätigt werden muss. Andernfalls droht ein radikales Herausfallen aus jeder mit Anderen zu teilenden Welt im Schweigen, in der Nichteinbeziehung, im Sich-selbst-überlassen-bleiben und Im-Stich-gelassen-werden. Darin liegt vielleicht die tiefste Tragik des Politischen: dass es niemals glaubwürdig ›versprechen‹ kann, dem umfassend gerecht

51 Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, S. 218, 223, 237 f., 247.

zu werden. Aber darum ist es auch nicht einfach preiszugeben. Wir sind ihm *volens volens* ausgesetzt; setzen uns ihm aber auch aus und müssen das tun, wollen wir nicht die *Welt* im Stich lassen, *die es als politische nur durch uns gibt, die wir einander fremd sind* und bleiben, aber durchaus die Wahl haben, wie wir uns dazu verhalten wollen.

Das heißt auch: eine »Politik der Freundschaft«, wie sie von Aristoteles bis Derrida gedacht wurde, bleibt möglich. Jedoch nur unter inzwischen einschneidend veränderten Bedingungen. Zu ihnen zählt die rückhaltlose Würdigung einer unverfügbaren Alterität des Anderen, die gerade dem extremsten, radikalsten und exzessivsten Versuch entgegengesetzt wurde, sich ihrer durch souveräne Politik zu bemächtigen.⁵² Sie jeglicher menschlichen Souveränität entziehen zu wollen, wie es Derrida, in diesem Punkt zweifellos inspiriert von Levinas, getan hat, muss zur Folge haben, dass das Politische von einem ihm fremdem, niemals beweisbaren, nur zu bezeugenden Anspruch des Anderen unterwandert wird – mit höchst zwiespältigen Folgen, denn niemals werden wir definitiv wissen, was oder wer der/die Andere ist.⁵³ Gerade also *solche(n) nehmen wir sie oder ihn auf*. Nur dann verdient die Gastlichkeit auch ihren Namen. Sie lässt, heißt das, die Anderen stets und unvermeidlich ›unbedingt‹ ein. Aber der darin liegenden Heraus- und Überforderung kann sie nur gerecht werden, indem sie sich gerade nicht ›bedingungslos‹ zu ihr verhält – als ob daraus, wie wir unvermeidlich der Alterität des Anderen ausgesetzt sind, bereits folgen würde, was in Anbetracht dessen praktisch unter allen Umständen zu tun ist. Genau an dieser Nahtstelle gilt es, die Politische Theorie und ein im Zeichen der Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts radikalisiertes Alteritätsdenken im Sinne einer jenen Forschungsdesideraten verpflichteten und entschieden historisierten Sozialphilosophie weiter voranzutreiben.

52 Vgl. die entsprechende Ortsbestimmung d. Vf. in: »Ethik im Prozess historischer Revision: Sozialphilosophie Zur Frage ›Ethik – Wozu und wie weiter?‹«, in: G. Gamm, A. Hetzel (Hg.), *Ethik – Wozu und wie weiter?*, Bielefeld 2015, S. 161-184.

53 Vgl. B. Honig, *Political Theory and the Displacement of Politics*, New York 1993, S. 194.