SSOAR

Open Access Repository
www.ssoar.info

Gemeinschaft jenseits von Identität? Über die paradoxe Renaissance einer politischen Idee

Spitta, Juliane

Veröffentlichungsversion / Published Version
Monographie / monograph

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:
transcript Verlag

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:
Spitta, J. (2013). *Gemeinschaft jenseits von Identität? Über die paradoxe Renaissance einer politischen Idee.* (Edition Moderne Postmoderne). Bielefeld: transcript Verlag. https://doi.org/10.14361/transcript.9783839422366

Nutzungsbedingungen:
Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de

Terms of use:
This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Comercial-NoDerivatives). For more Information see:
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0

gesis Leibniz-Institut für Sozialwissenschaften

Mitglied der Leibniz-Gemeinschaft

Diese Version ist zitierbar unter / This version is citable under:
https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-92328-3

Edition Moderne Postmoderne

Juliane Spitta

Gemeinschaft jenseits von Identität?

Über die paradoxe Renaissance einer politischen Idee

[transcript]

Juliane Spitta
Gemeinschaft jenseits von Identität?

Edition Moderne Postmoderne

Juliane Spitta (Dr. phil.) lehrt Philosophie und Politikwissenschaften in Berlin, u.a. an der Freien Universität. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Politische Philosophie, Sozialphilosophie, Französische Philosophie der Gegenwart, Postmarxismus und Erinnerungskultur.

Juliane Spitta

Gemeinschaft jenseits von Identität?

Über die paradoxe Renaissance einer politischen Idee

[transcript]

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

FACHINFORMATIONSDIENST PHILOSOPHIE

D 188

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

Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de
Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-publishing.com
Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2013 im transcript Verlag, Bielefeld
© Juliane Spitta

Umschlagkonzept: Kordula Röckenhaus, Bielefeld
Lektorat & Satz: Juliane Spitta
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
Print-ISBN 978-3-8376-2236-2
PDF-ISBN 978-3-8394-2236-6
https://doi.org/10.14361/transcript.9783839422366
Buchreihen-ISSN: 2702-900X
Buchreihen-eISSN: 2702-9018

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Inhalt

Danksagung | 9

Einleitung | 11
Zwischen Verlust und Versprechen | 14
Ein deutscher Gegensatz | 16
Gemeinschaft und Gemein-Begriffe | 19
Gliederung und Aufbau | 24

1. Teil Theorie

Das Politische Imaginäre | 33
Das Imaginäre | 37
Das Politische Imaginäre als diskursive Oberfläche | 41
Politik und Politisches | 44
Die Wirkungsmacht der Fiktion | 49
Die religiöse Struktur des Politischen Imaginären | 53
Der Fetisch | 56
Die konstitutive Verkennung | 61
Ohne Grund – die Identitätskrise der Gemeinschaft | 66
Ausblick | 68

2. Teil Genealogie

Thomas Hobbes: Gemeinschaft als künstlicher Körper | 73
Politischer Konstruktivismus | 77
Der ideologische Nullpunkt der Vertragstheorie | 80
Die Textur des biopolitischen Paradigmas | 84
Der Körper des Leviathans | 87
Kritik der christlichen Gemeinschaftssymbolik | 91
Das Bedürfnis nach einem Ursprung | 94

Rousseau: Entfremdung, Unmittelbarkeit und Gemeinschaft | 97
Entfremdung und Gemeinschaft | 99
Naturzustand und Gemeinschaft im „Goldenen Zeitalter“ | 102

Die Aufhebung der Entfremdung | 106
Der natürliche Mensch | 107
Der Bürger | 111
Patriotismus, Vaterland und Volk | 118
Die (Be-)Gründung der Gemeinschaft | 122

Romantik, Gemeinschaftssehnsucht und Nationalismus | 125
Nationalbewegung und Identitätskrise | 132
Christlich-Deutsche-Tischgesellschaft | 136
Anti-Hobbesianismus | 137
Romantik, Gemeinschaft und politische Innerlichkeit | 142
Die theologisch-politische Struktur der Gemeinschaftssehnsucht | 148
Fichtes „Reden an die deutsche Nation“ | 150
Urvolk und Ursprache | 155
Fichtes Gemeinschaftsbegriff | 158
Adam Müllers „Elemente der Staatskunst“ | 161
Überwindung der Gegensätze | 164
Gemeinschaft und Natürlichkeit | 166

Der Übergang zum 20. Jahrhundert | 171

Rassismus und Biopolitik | 173
Darwin und seine Rezeption | 173
Gobineau | 176
Der Begriff des Blutes – Rassismus als Wissenschaft | 178
Der volksbiologische Aufbruch | 184
Biopolitik | 189

Gemeinschaft und Gesellschaft | 193
Jugendbewegung und Gemeinschaftsenthusiasmus | 193
Ferdinand Tönnies | 195
Tönnies’ Umkehr der Hobbes’schen Theorie | 197
Naturalisierungen | 200
Jenseits von Gemeinschaft und Gesellschaft | 203

Selbstverwirklichung und Endlösung. Gemeinschaft im Nationalsozialismus | 205
Volk, Staat, Bewegung | 207
Nationalsozialistische Selbst-Verwirklichung | 215
„Mythus“ und politische Religion | 220

Die Volksgemeinschaft zwischen Inszenierung und Realität | 227
Volksgemeinschaft und Metaphysik deutscher Arbeit | 232
Grenzen der Gemeinschaft | 238

Zwischen Geschichte und Gegenwart | 243
Mythos Stunde Null | 244
Wieder-Vereinigung | 249
Verfassungspatriotismus und Regierungsrationalität | 255
Verfassungspatriotismus und Kommunitarismus | 263
Die Suche nach der inneren Einheit | 266
Der implizite Gemeinschaftsbegriff | 273

Fluchtpunkte, Sinnakkumulationen und Fallstricke des Gemein-Diskurses | 277

3. Teil Perspektiven

Gemeinschaft und Gemeinsames | 289
Das Ende der Gemeinschaft? | 290
Ontologie der Grundlosigkeit | 295
Gemeinschaftlichkeit als Kunstwerk | 301
Hannah Arendt: „acting in concert“ | 306
Der Rückzug des Politischen | 310
Öffentlichkeit | 316
Demokratie | 320

Literatur | 327

Danksagung

Dieses Buch ist das Produkt eines intensiven, dreijährigen Arbeits- und Promotionsprozesses. Es waren drei besondere Jahre, in denen ich das Glück hatte, phasenweise komplett in die Welt meiner Forschung abtauchen zu können. Dieses Privileg verdanke ich der großzügigen Finanzierung meiner Tätigkeit durch die Nachwuchsförderungsgesellschaft der Berliner Universitäten, für die ich mich an dieser Stelle bedanken möchte.

Jenseits des Finanziellen habe ich mannigfaltige und nachhaltige Formen der Unterstützung durch meine Betreuer, meine Freunde und meine Familie erfahren. Ihnen allen gilt mein Dank. Schreiben und Denken sind kollektive Prozesse, sind Teil eines gemeinschaftlichen Netzwerkes von Handlungen, das sie mit gestalten und durch das sie mit gestaltet werden. Ohne Euch und unsere gemeinsame Kraft wäre dieses Buch nicht geworden, was es ist!

Ich bedanke mich vor allem bei meinen beiden Betreuern, Prof. Gebauer und Prof. Demirović für ihre wunderbare Unterstützung. Die vielen Gespräche mit Ihnen, einzeln, in den Seminaren und im Forschungskolloquium haben mir als wertvolle Anregungen gedient und es mir ermöglicht, meine Argumente gründlich prüfen und reflektieren zu können.

Weiterhin möchte ich mich ins Besondere bei Thomas Merkle für seine einzigartige, freundschaftliche, inhaltliche und moralische Unterstützung bedanken. Deine Anmerkungen, Nachfragen und Korrekturen haben einen nicht zu überschätzenden Wert für meinen Arbeitsprozess gehabt. Ich danke dir dafür, dass du in unzähligen Diskussionen, die manchmal um eine kleinste Unklarkeit, manchmal um das ganze Konzept kreisten, immer ansprechbar warst.

Für Korrekturen und inhaltliche Anregungen danke ich weiterhin Nils Baratella, Sven Rücker, Gudrun Spitta und Kerstin Weich. Für Hilfen bei der Rechtschreibkorrektur Katharina Gamm, Steffen Hänschen, Monika Hoffmann, Gregor Husemann, Katharina Koch und Thorsten Spitta. Meinem Lebenspartner Daniel Taege danke ich für seine Loyalität, seine Flexibilität und Gelassenheit und seine unverbrüchliche moralische Unterstützung während des gesamten Schaffensprozesses.

Berlin, August 2012

Einleitung

Gemeinschaft, ein Begriff, der besonders in Deutschland einige Jahrzehnte politisch und philosophisch diskreditiert war, ist wieder *im Kommen*.[1] Fast 70 Jahre nach dem Ende des Nationalsozialismus scheint die Gemeinschaft sich von ihrer Geschichte emanzipiert zu haben.[2] Ihre Erwähnung hat nicht mehr den verruchten Klang des Ewig-Gestrigen, Gemeinschaft klingt nicht mehr nach übersteigertem Nationalbewusstsein im *Bann der Ursprünge*[3] und wird nicht unmittelbar mit *Volks*-Gemeinschaft assoziiert. Das Sprechen über den Ursprung, das Wesen und die Krise der Gemeinschaft, über Einheit und Identität hatte Hoch- und Tiefpunkte, es riss jedoch nie ab. *Stunde Null*, Studentenbewegung, Historikerstreit, Wieder-Vereinigung, Erinnerungsboom, neue Normalität, doppelte Staatsbürgerschaft, *Du-bist-Deutschland-Kampagnen* und der beständige Appell an den Zusammenhalt der Bevölkerung in Krisenzeiten – das sind nur Spitzen einer nichtendenden Debatte, in der um gemeinschaftlich-deutsche Identität gerungen wird.

1 Der Terminus im Kommen stammt von Derrida und bezieht sich auf sein Konzept einer Demokratie, die im Kommen bleibt, statt sich zu verwirklichen und anzuwesen. Für den Gemeinschaftsdiskurs wurde er von Agamben fruchtbar gemacht. Vgl. Agamben 2003, Die kommende Gemeinschaft.

2 Vgl. Bahr 2003, Der deutsche Weg. Di Fabio 2005, Kultur der Freiheit. Konenberg 2006, Patriotismus in Deutschland. Lammert 2006, Verfassung – Patriotismus – Leitkultur. Mohr 2005, Das Deutschlandgefühl. Schäuble 1994, Der Zukunft zugewandt. Walser 1998, Rede zur Verleihung des Friedenspreises. Ausführlich zu diesem Thema vgl. Link 1997, Versuch über den Normalismus. Jäger, Januschek 2004, Gefühlte Geschichte und Kämpfe um Identität.

3 Die Rede vom Nationalbewusstsein im Bann der Ursprünge stammt von Habermas und ist im Kontext seines Entwurfs für einen universalistischen Verfassungspatriotismus zu verstehen. Vgl. Habermas 1990, Nochmals: Zur Identität der Deutschen, S. 219f.

Doch nicht nur in nationalen Geschichtsdiskursen wird auf Gemeinschaft rekurriert. Poststrukturalistische Denker adressieren Gemeinschaft heute als fundamental grundlose Erscheinungsform des Mit-Seins und stellen sie Postulaten nach Identität und Eindeutigkeit entgegen.[4] Von Postmarxisten wird sie als kritischer Handlungsbegriff im Hinblick auf eine solidarische und gerechte politische Ordnung angerufen und in radikal demokratietheoretische Überlegungen eingebunden.[5] Zudem machte der Begriff bereits seit den 1980er Jahren im Anschluss an die amerikanischen Kommunitarismusdebatten wieder von sich reden und reimportierte in dieser Traditionslinie den Tönnies'schen Gegensatz von organischer Gemeinschaft und künstlicher Gesellschaft.[6]

Dabei ist der Begriff durch eine spezifische Ambivalenz ausgezeichnet und war immer schon gleichermaßen in reaktionäre und in emanzipatorische Diskurse verstrickt. Die Geschichte des Gemeinschaftsdenkens ist mit Gleichheitsbestrebungen, mit Demokratisierung und menschenrechtlicher Universalisierung ebenso verbunden wie mit rassentheoretischen und nationalistischen Diskursen. Seit der Französischen Revolution war Gemeinschaft sowohl Teil von scheinbar antimodernen Abwehrkämpfen als auch von zukunftsgewandten Protest- und Alternativbewegungen. In ihrem Namen wurde für Teilhabe, Gerechtigkeit und die Unabhängigkeit von Fremdherrschaft gekämpft, gleichzeitig ist der Gemeinschaftsbegriff bis heute durch eine enge Verbindung zu nationalistischer Romantik, Rassismus und Rechtskonservativismus ausgezeichnet.

Historisch konnte Gemeinschaft sich bereits zu Beginn des 19. Jahrhunderts im Sinne eines scheinbar vorpolitischen Kollektivbegriffs von der gesellschaftlichen, sprich der politischen Gegenwart absetzen und eine beispiellose Karriere als Kampfbegriff gegen die Entfremdung der modernen Welt einschlagen. In

4 Vgl. Agamben 2003, Die kommende Gemeinschaft. Blanchot 2007, Die uneingestehbare Gemeinschaft. Esposito 2004, Communitas. Nancy 1988, Die undarstellbare Gemeinschaft. Vogl 1994, Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen. Zu den Debatten der politischen Philosophie um Gemeinschaft vgl. auch: Böckelmann, Morgenroth (Hg.) 2008, Politik der Gemeinschaft. Böckling, Feustel (Hg.) 2010, Das Politische denken.

5 Vgl. Flügel u.a. (Hg.) 2004, Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute. Heil, Hetzel (Hg.) 2006, Die unendliche Aufgabe. Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie. Laclau/Mouffe 1991, Hegemonie und radikale Demokratie. Mouffe (Hg.) 1992, Dimensions of Radical Democracy. Pluralism, Citizenship, Community.

6 Vgl. Brugger 1998, Kommunitarismus als Verfassungstheorie des Grundgesetzes. Brumlik, Brunkhorst 1993, Gemeinschaft und Gerechtigkeit. Haus 2003, Kommunitarismus. Honneth 1993, Kommunitarismus. Mayer 1994, Kommunitarismus, Patriotismus und das nationale Projekt.

diesem Zusammenhang wurde Gemeinschaft mit Attributen wie Natürlichkeit und Unmittelbarkeit assoziiert und im politischen Diskurs als quasi evidenter Naturbegriff in Position gebracht. Dieser erfüllte die Funktion, Beständigkeit und Vertrautheit zu suggerieren und Ängste zu kanalisieren. Obgleich selbst ein originär moderner Begriff, wurde Gemeinschaft seither in Zeiten kollektiver (Identitäts-)Krisen gegen die Angst vor Veränderungen bemüht. Gemeinschaft wurde als Erbauungsbegriff mobilisiert als überhistorische Gewissheiten im Zusammenhang mit der Transformation der ständisch-feudalen in eine bürgerlich-kapitalistische Ordnung in Frage standen und Gemeinschaft wird derzeit angesichts der Transformationen des Politischen und der als post-demokratisch bezeichneten Veränderungen von Repräsentations- und Legitimationsstrukturen mobilisiert.

Es scheint als sei der moderne Gemeinschaftsdiskurs durch eine doppelte Fixierung auf das Motiv der Krise ausgezeichnet: Im Politischen wird Gemeinschaft in und gegen Krisen aufgerufen und die Identität der angerufenen Gemeinschaft selbst ist krisenhaft. Immer wieder ist festzustellen, dass gegenwärtige Gemeinschaftsbildungen den Ansprüchen nicht genügen, die an sie gestellt werden. So wenig wie *ich* mit *mir* sind *wir* je mit *uns* identisch gewesen. Wie individuelle sind auch kollektive Selbst-Versicherungsprozesse von einer originären Differentialität und von einer Nachträglichkeit gekennzeichnet: Das gemeinsame Wesen, dem Rechnung getragen werden soll, wird im Prozess der Repräsentation selbst hervorgebracht. Die Gemeinschaft ist nie vollständig, abgeschlossen oder beständig gewesen. Obgleich die identitäre Bindekraft gemeinschaftspolitischer Mythen wiederholt unter Beweis gestellt wurde, entspricht die politische Gegenwart kollektiver Identifizierungsprozesse den Vorgaben dieser Mythen nicht. Gemeinschaftliche Konstruktionen sind von Fragilität, Uneinheitlichkeit und Prozesshaftigkeit gekennzeichnet und stehen im Gegensatz zu den emotionalen und romantischen Bildern, die den Diskurs um kollektive Subjektivierungen bevölkern. Das Nebeneinander von Sehnsuchtsdiskurs und Gegenwart sowie die enorme Binde- und Mobilisierungskraft von Gemeinschaft ob der permanenten Krise ihrer Identität sind bemerkenswerte Phänomene. Das Dilemma der Gemeinschaft scheint durch eben diese fundamentale Diskrepanz zwischen imaginärer Besetzung und der Gegenwart identitätsstiftender Zusammenschlüsse ausgezeichnet.

Ein wiederkehrendes Reaktionsmuster auf die Prekarität von Identitätsformationen besteht in der paradox-tautologischen Hinwendung zu selbst in einer Krise stehenden Begriffen. So ist auch heute angesichts der (wieder-)erstarkten Auseinandersetzungen um politische Gemeinschaftsstiftung, um demokratietheoretische Fragen und das Verständnis des Politischen im Kontext der Krise von

Identitäts-, Zugehörigkeits- und Repräsentationssystemen eine neue Renaissance von Gemeinschaftsanrufungen zu verzeichnen. Als Antwort auf die gegenwärtig und zugleich konstitutiv krisenhafte Verunsicherung der Modi kollektiver Subjektivierung werden altbekannte Gemein-Vorstellungen präsentiert. Sie bekunden das Scheitern von Subjektivierungspraktiken und die Tatsache, dass es derzeit an funktionierenden Selbstbildern mangelt. Es werden die Konsequenzen einer Fragmentierung offenbar, in der breite Gesellschaftsteile sich weder von Repräsentations- und Identifikationsdiskursen angesprochen fühlen noch in Problemanalysen wiederfinden. Zugleich demonstrieren die politischen Entwicklungen von der Wirtschafts-, Finanz- und Eurokrise bis hin zu den neu entstehenden sozialen Bewegungen in Europa und im arabischen Raum die Aktualität des Dilemmas der Gemeinschaft und die Virulenz einer konstitutiven Krise des Politischen.

Es ist diese gegenwärtige Relevanz des Gemeinschaftsbegriffs, seine Verbindung mit übergeordneten Fragen bezüglich dessen, was hier als das Politische verstanden wird, und es sind die eben benannten Paradoxien und Spezifika in der Geschichte des modernen Gemeinschaftsdenkens, die zu dieser Untersuchung motivierten. Gemeinschaft war und ist ein (identitäts-)politischer, philosophischer und soziologischer Begriff, der sich seit mehr als 200 Jahren durch eine besondere Bindekraft auszeichnet – und das, obwohl er stets mit einem Krisendiskurs verbunden war. Im Folgenden wird der Gemeinschaftsdiskurs bezüglich seiner theoretischen und historischen Spezifika analysiert und der Begriff wird auf seine Probleme und Perspektiven befragt. Im Kontext aktueller Debatten sollen Perspektiven einer neuen Philosophie der Gemeinschaftlichkeit erörtert werden, zugleich gilt es, die besonders in Deutschland problematische Geschichte dieses Begriffsfeldes im Blick zu behalten. Die theoretische Analyse, die Genealogie und die Perspektivdiskussion gründen auf dem Wissen, dass die gegenwärtigen, anachronistischen Appelle an die Gemeinschaft auf ein strukturelles Problem hinweisen, dessen Fundamente über die aktuelle Dimension der Krise hinausreichen.

ZWISCHEN VERLUST UND VERSPRECHEN

Der Begriff der Gemeinschaft nimmt im politischen Diskurs der Moderne eine paradoxe Rolle ein. Einhergehend mit natur- und ursprungsmythischen Phantasmen, erbaulichen Bildern und identitätsstiftenden Narrationen schreibt sich inmitten des aufgeklärten, demokratischen und vertragsrationalen Diskurses bis heute eine Sehnsucht nach Gemeinschaft fort, die dem abstrakten Legitimations-

verständnis der Moderne grundlegend widerspricht. Es scheint als könne der Begriff sich gerade aufgrund der Diskrepanz zwischen seinen Bebilderungen und der Gegenwart einen Platz inmitten der politischen Realität sichern. Das erfordert eine Verschiebungsleistung: Die eigentliche Realität der Gemeinschaft wird als abwesend markiert und ihre Anwesenheit in einem vermeintlichen Jenseits des politischen Alltags situiert. Die Disparität von Gemeinschaftsmythen und demokratischem Diskurs funktioniert mithilfe der Verortung der Gemeinschaft im *Vorpolitischen* und geht einher und zurück auf die dichotome Aufspaltung der sozialen Realität in eine organisch-natürlich-gemeinschaftliche und eine mechanistisch-künstlich-gesellschaftliche Dimension.

Jean-Jacques Nancy, ein gegenwärtiger Denker der Gemeinschaft, dessen Enthusiasmus im Hinblick auf ein ontologisches, grundlos-undarstellbares Kollektivkonzept durchaus kritikwürdig ist, hat bezüglich dieser Wirkungsweise kritisch angemerkt, der Gemeinschaftsbegriff sei im Wesentlichen dadurch gekennzeichnet, negativ, ausgehend vom Gemeinschaftsverlust und von der eigenen Abwesenheit bestimmt zu sein.[7] Gemeinschaft werde im Spannungsfeld eines „doppelten Einst" zwischen „Verlust und Versprechen"[8] fixiert und die Wegstrecke ihres Diskurses auf das Wiedererlangen bzw. auf die Annäherung an eine verloren geglaubte Ursprünglichkeit festgelegt. Die vollendete Gemeinschaft werde als Gewesen-Verlustige bestimmt oder als Kommende, als Versprechen in die Zukunft verlagert. Dabei wird sie auf einer scheinbar vorpolitischen Ebene verortet und ihr Ursprung in einer Zeit und an einem Ort jenseits politischer und gesellschaftlicher Ver- und Überformungen gesucht. Nancy verweist auf eine zentrale Funktionsweise dieses Sehnsuchtsdiskurses, die mit Naturalisierung, Überdeterminierung und Fetischisierung einhergeht und die im Hinblick auf die Genealogie des Gemeinschaftsdenkens im Blick behalten werden muss: Gemeinschaft erscheint aufgrund einer ominösen Vorstellung von Geschichtlichkeit als Garant für Identität, Natürlichkeit und Ursprünglichkeit, doch dem, was als Gemeinschaft vorgefunden wird, mangelt es beständig an dieser Historizität. „Die Gemeinschaft hat nicht stattgefunden"[9] schreibt Nancy. Der Verlust sei konstitutiv, da die Gemeinschaft, obgleich wirkungsmächtig, in der Form, in der sie erinnert und anvisiert wird, nie existiert habe und nicht existieren wird. Trotz der mannigfaltigen Vorstellungen, die sich um den entlegenen Ort der ursprünglichen Gemeinschaft ansiedeln, kann er sich auf keine vergangene Gegenwart berufen, er hat weder in einem Rousseauschen Hüttenzeitalter noch bei Urvöl-

7 Nancy 1988, Die undarstellbare Gemeinschaft, S. 26.

8 Vgl. Vogl 1994, Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen, S. 8 mit Bezug auf Nancy.

9 Nancy 1988, Die undarstellbare Gemeinschaft, S. 30.

kern oder im Mittelalter existiert. „Die Gesellschaft, und mit ihr Staat, Industrie und Kapital tauchten nicht auf, um eine bereits bestehende Gemeinschaft abzulösen.“[10] Das, was seit dem 19. Jahrhundert den politischen Diskurs als Gemeinschaft beflügelt, kann sich auf eine Vielzahl vergangener Bilder und erbaulicher Mythen stützen und ist dennoch unmittelbar an seine eigene Abwesenheit gebunden. Der Begriff der Gemeinschaft bleibt auf diese Weise mit einer Vorstellung von Ursprünglichkeit verbunden und in eine entfremdungstheoretisch aufgeladene Entgegensetzung zwischen Natur und Kunst eingeschrieben. Ein enthusiastisch-romantischer Blick vereint die Gegenwart unter den Vorzeichen einer gemeinschaftlichen Vollendung und das Zusammenleben erhält seinen Sinn im Bezug auf einen tiefenhermeneutischen gemeinsamen Ursprung, der nah und doch unerreichbar erscheint. Die Spannung zwischen Verlust und Versprechen spiegelt sich, wenn die verlorene Präsenz der Gemeinschaft im gleichen Atemzug beschworen wird, wie deren bevorstehende Wiederkehr.[11]

EIN DEUTSCHER GEGENSATZ

Etymologisch bezeichnet der Begriff Gemeinschaft, der auf den lateinischen Terminus *communitas* zurückgeht und auf die gemeine Einheit (*comm-unitas*) verweist, zunächst dasjenige, was nicht eigen ist und steht in dieser Bedeutungstradition im Gegensatz zum Partikularen oder Vereinzelten. *Communitas* beinhaltet zugleich das Wort *munus*, das auf eine soziale Qualität im Sinne eines zur Gabe verpflichtenden Tauschverhältnisses hinweist. Auf diese beiden Dimensionen nimmt auch das griechische *koinos* Bezug, das in Form des Allgemeinen dem Eigenen (*idos*) entgegengestellt ist. Das deutsche Adjektiv *gemein* hat durch den Wortstamm *munus* (deutsch *main*) dieselbe Herkunft wie *communitas*. Doch die Signifikationsrahmen von *communitas* und *koinos*, sowie des *Gemeinen* und der *Gemeinschaft* sind weitläufig. Erst im Laufe von Moderne und Neuzeit entwickelten sich inhaltliche Abgrenzungen und die Begriffe wurden systematisiert.[12]

Vor Mitte des 18. Jahrhunderts wurden Bezeichnungen politischer Zusammengehörigkeit oftmals beliebig verwendet und nicht einheitlich zwischen der

10 Nancy 1988, Die undarstellbare Gemeinschaft, S. 30.

11 Vgl. Vogl 1994, Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen. Einleitung, S. 8.

12 Zur Etymologie vgl. Grimm 1854-1960, Deutsches Wörterbuch, Bd. 5, Spalten 3169-3242 und Esposito 2004, Communitas, S. 14.

politischen Gemeinschaft, der Gesellschaft, dem Staat oder dem Gemeinwesen unterschieden. Das änderte sich im Zuge der politischen und ökonomischen Transformationen. Die Französische Revolution, die Herausbildung einer nationalstaatlichen Ordnung in Europa und das Aufkommen des modernen Nationalismus – in Folge dieser Ereignisse und Entwicklungen wurde der Begriff der Gemeinschaft mit demokratisch-universalistischen Emanzipationsbestrebungen und mit Hoffnungen auf ein Ende von Unterdrückung und Ungleichheit verbunden. Gemeinschaft wurde vom absolutistischen Staat des Ancien Regime unterschieden und der Ordnung der ständischen Gesellschaft entgegengestellt. Gleichzeitig ging der Begriff Allianzen mit anderen Kollektivbegriffen ein und gewann in diesem Kontext politische Signifikanz. Im 19. Jahrhundert wurde ein scheinbar evidenter Zusammenhang mit dem Konzept der Nation hergestellt und die Gemeinschaft avancierte zum politischen Kampfbegriff von nationalistischen Bewegungen. In dieser Traditionslinie befriedigte sie Homogenisierungswünsche nach innen und erfüllte die Funktion einer äußeren Distinktions- und Exklusionsmarkierung.

In Deutschland entwickelte die Begriffsallianz zwischen Gemeinschaft und Nation eine spezielle Form, da die Nationalbewegung nicht mit der Herausbildung eines Nationalstaats zusammenfiel. Der deutsche Nationalismus assoziierte sich mit einer in anderen Ländern unbekannten Tiefe und mit einer Mythologie des *Volkes* Herderschen Ursprungs. Ein essentialistischer, vorpolitisch-völkischer Gemeinschaftsbegriff verbreitete sich. Er zielte nicht auf die Identifikation mit einem gegebenen staatlich-politischen Gemeinwesen, sondern griff unmittelbar in die Debatte um die Krise der kollektiven Identität ein, identifizierte *Volk* und *Gemeinschaft* miteinander und rief sie jenseits politischer Realitäten an. So brachte die Nationalbewegung mit sich selbst ihr Objekt, das „deutsche Volk", hervor, das ob seiner Unauffindbarkeit in den staatlichen Konstellationen der Gegenwart zu einem wirkungsmächtigen und relevanten Akteur in politischen Diskursen wurde. Gleichwohl befand sich dieses „Volk" gemeinschaftspolitisch von Beginn an in einer Krise.

Hiermit einhergehend bildete sich im Deutschsprachigen die Entgegensetzung von Gemeinschaft und Gesellschaft heraus. Da die Vorstellung einer gemeinschaftlich-völkischen Sphäre der Identität nicht mit der gesellschaftlich-staatlichen Realität zusammenfiel, wurden die Ebenen als einander entgegengesetzt wahrgenommen. Die Gesellschaft schien verantwortlich für einen vermeintlichen Verlust der Gemeinschaft, die wiederum zunehmend die Rolle eines naturromantischen Horizonts und eines verloren-versprochenen Sehnsuchtsobjekts

einnahm.[13] Während das Gemeinschaftlich-Völkische als Garant für transzendente, zugleich ursprüngliche und organische Zusammengehörigkeit galt, wurde das Gesellschaftliche als aufoktroyiert und künstlich begriffen. Die Nation zirkulierte als uneindeutiger Begriff zwischen den Gegensätzen. Im Sinne eines einheitlichen Nationalstaats wurde sie begehrt, im Hinblick auf ihre französische Bedeutungslinie, die weniger auf völkische Zusammengehörigkeit als auf territoriale Übereinkunft rekurrierte, wurde ihr misstraut. Bis heute ist die positive Bestimmung der Gemeinschaft im Deutschsprachigen mehr als anderswo an ein Gegenüber, an die Gesellschaft als Anti-Gemeinschaft gebunden.[14]

Es ist der Spezifik der politisch-historischen Entwicklungen bzw. der Besonderheit des deutschen Gemeinschaftsdenkens geschuldet, dass der Begriff im Grunde nicht in andere Sprachen übersetzbar ist. Das betrifft die identitätspolitische Tiefendimension, die Gemeinschaft und Natur verbindet ebenso wie die Entgegensetzung zur Gesellschaft – so ist es beispielsweise im Französischen widersinnig, die *communauté* der *société* entgegenzustellen und dasselbe gilt für das Englische, Italienische, Niederländische, Spanische oder Isländische. Schließlich ist auch die Begriffskoalition von *Gemeinschaft* und *Volk* (ein in seiner rassisch-abstammungsorientierten Konzeption ohnehin spezieller Begriff) ein originär deutschsprachiges Phänomen. Die Verbindung der Gemeinschaft mit Vorstellungen von Ursprünglichkeit und Organizität beruht, wie die Idee einer irreduziblen, völkischen, vorsprachlichen und vorpolitischen Dimension der Zusammengehörigkeit, auf Attributionen, die nur im Deutschen verständlich sind.

13 Die Problematik von Gegensatzpaaren, in denen die inhaltliche Bestimmung des Primärbegriffs sich aus der Entgegensetzung zu einem Oppositionsbegriff speist, ist vielfach herausgearbeitet worden. Derrida hat die Eigendynamik von dichotomen Begriffsbeziehungen problematisiert: Ihm zufolge erhält der primäre Begriff seine Kraft nicht aus einer ihm eigenen Präsenz, sondern ob der postulierten Originalität sei sein Gegenbild Bedingung der Wirklichkeit. Der primäre Begriff gewinne seine Bindekraft durch den (originären) Verlust seiner Präsenz. Ein Verlust, der zugleich die aufschiebende Substitution des primären durch den sekundären Gegenbegriff begründet, ihn mit der Repräsentation des Sinns in seiner Abwesenheit belastet und ihm ferner die Verantwortung für die Abwesenheit aufbürdet. „Diese zentrale Präsenz ist niemals sie selbst gewesen, sie ist immer schon in ihrem Substitut über sich hinausgetrieben worden." Derrida 1999, Die Struktur, das Zeichen und das Spiel, S. 117. Vgl. auch Derrida 1993, Grammatologie, S. 59.

14 Zum begrifflichen Gegensatz vgl. das Kapitel zu Tönnies in diesem Buch. Zur Bestimmung der Gesellschaft als Anti-Gemeinschaft vgl. Raulet 1993, Die Modernität der Gemeinschaft, S. 73f.

Aus diesem Grund werden die Begriffe in fremdsprachigen Publikationen häufig deutsch zitiert oder bei Übersetzungen im Original belassen.[15]

GEMEINSCHAFT UND GEMEIN-BEGRIFFE

Die deutsche Tradition des Gemeinschaftsdenkens ist problematisch. Daher wird es im Folgenden nicht nur darum gehen, die Geschichte des Gemeinschaftsdiskurses zu rekonstruieren und seine theoretischen Grundlagen zu analysieren, dieses Buch möchte zu einem anderen Denken beitragen. Dem zugrunde liegt die Annahme, dass die Gemeinschaft den Diskursen um ihr Wesen, ihren Ursprung und ihre Identität nicht vorausgeht, sondern vielmehr in und mit diesen Debatten produziert, konstruiert und zur Wirkung gebracht wird. Hier wird sich weder an einer scheinbar urwüchsigen Zusammenführung verschiedener Kollektivierungs-Begriffe noch an Differenzierungen beteiligt, in denen scheinbar natürliche Zusammenschlüsse künstlichen Formen der Kollektivierung entgegengesetzt werden. Ziel ist eine Analyse, die über den Definitionsbereich sowohl der Gemeinschaft, als auch der Gesellschaft hinausweist, den Gegensatz kritisch hinterfragt und ihn perspektivisch überschreitet. Statt schlicht Positionen zu vertauschen, muss die Differenz von ihren Grundlagen ausgehend zurückgewiesen und das gesamte begriffliche Terrain neuverhandelt werden. Wenn hier verschiedene Gemeinschaftsvorstellungen als wirkungsmächtige Konstrukte begriffen werden und ihre Geschichte in einer kritischen Genealogie untersucht wird, wenn Fallstricke und Fluchtpunkte dieses Diskurses analysiert und schließlich Perspektiven und Potentiale diskutiert werden, erfordert das eine Philosophie jenseits binärer Gegensätze und fernab von Naturalisierung und politischem Essentialismus.

Ein erster Schritt besteht darin, den Begriff selbst kritisch zu hinterfragen. Im Folgenden wird *Gemeinschaft* teilweise durch die Bezeichnung *Gemein-Begriff* ersetzt. Diese Wortwahl ist einer scheinbar wesensmäßigen Begriffsbestimmung entgegengesetzt und schließt eine gewollte Ausweitung des Definitionsbereichs ein. Eine begriffliche Entscheidung und eine inhaltliche These, denn jenseits vermeintlich eindeutiger Eingrenzungen und abseits der Fiktion einer vordiskursiven Evidenz ermöglicht das Label *Gemein-Begriff*, die Wirkungsmacht und die politische Rationalität sozialer Verbindungen zu thematisieren. In den nachfolgenden Kapiteln wird deutlich, dass die Gemeinschaft in ihrer Begriffsgeschichte viele Bündnisse eingegangen ist und dass ihr von Überdeterminierung gepräg-

15 Vgl. Plessner 1996, Die verspätete Nation und Dumont 1991, Individualismus, S. 146f.

ter Definitionsbereich eine Tendenz aufgewiesen hat, sich mit den Sinnstrukturen anderer Bereiche zu vermischen. Es scheint daher sinnvoll, den Analyserahmen auszuweiten und Gemeinschaft als Teil eines größeren Feldes zu betrachten. Schließlich soll die Rationalität des Gemeinschaftsdiskurses nicht isoliert von anderen politischen Kollektivierungs-Begriffen nachvollzogen werden, denn von Interesse ist die Logik eines übergeordneten Diskursfeldes, das ich als *Gemein-Diskurs* bezeichne und in dem der Gemeinschaftsbegriff nur die Position einer Variable möglicher Gemein-Konzeptionen einnimmt.

Als Gemein-Begriffe sind politische Kollektivbegriffe zu verstehen, die auf unterschiedliche Weise an die Bindungskräfte und an die Kohärenz eines sozialen Gefüges appellieren.[16] Der Gemein-Begriff umfasst Begrifflichkeiten des alltäglichen, politischen und sozialen Diskurses, der Soziologie und der Philosophie. Er schließt *Gemeinschaft* (politische Gemeinschaft, Kultur- oder Wertegemeinschaft), *Gesellschaft, (National-)Staat* und *kollektive Identität* ebenso ein wie *Volk, Rasse, Vaterland, Ethnie, Nation* und beinhaltet auch politisch-ökonomische Kollektivbegriffe wie *Klasse.*[17]

Mit der Bezeichnung Gemein-Begriff wird nicht nur die Idee eines eindeutig eingrenzbaren Begriffsrahmens, sondern auch die scheinbare Notwendigkeit einer Entscheidung für oder gegen Gemeinschaft unterlaufen. Dieser Verzicht auf eine Positionierung stellt nicht nur, aber besonders in Deutschland eine entscheidende Neuerung dar. Wenn sowohl Gemeinschaft als auch Gesellschaft Variablen eines übergeordneten Diskursfeldes sind, können die Probleme kollektiver Subjektivierung nicht mehr in dichotomen Argumentationsketten verschoben werden, und eine Überschreitung des Denkens in binären Oppositionspaaren rückt in greifbare Nähe. Da die Debatten um das Wesen und das Verständnis des Gemeinen seit der sprichwörtlich gewordenen Identitätskrise der Deutschen hier

16 Darunter fallen auch kleine, alltägliche Gemein-Begriffe, die verschiedene Formen von Zusammenschlüssen bezeichnen, die in der sozialen Wirklichkeit eine Rolle spielen, bspw. (sportliche) Vereine und Klassenverbände, Interessens- und Lebensgemeinschaften. Diese kleinen Gemein-Begriffe scheinen mir jedoch weniger interessant. Sie können auch überdeterminiert werden, sind im Gegensatz zu den großen Narrationen kollektiver Identifikation in ihren politischen Funktionen aber zumeist weniger brisant.

17 Eine Analyse der *Klasse* als Gemein-Begriff steht aus. Der Begriff war in der marxistischen Theorie nie unumstritten: Von Marx nicht-essentialistisch konzipiert, im Vulgärmarxismus und im Stalinismus dennoch naturalisiert und in essentialistische Argumentationen analog zu *Nation* und *Volk* eingeschrieben, wird der Klassenbegriff heute z.T. durch andere Modelle wie „Multitude“ (ein Konzept auf das ich am Ende zurückkomme) ersetzt. Gleichwohl bleibt dieser Diskursstrang aus Gründen des Umfangs unterbelichtet.

besonders erbittert geführt wurden und der Gegensatz zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft eine Dringlichkeit suggerierte, sich zwischen zwei unvereinbaren Entwürfen des kollektiven Zusammenlebens zu entscheiden, eröffnet das neue Möglichkeiten.

Die Untersuchung der Geschichte und der (politischen) Rationalität des modernen Gemein-Diskurses ist keine Ontologie. Statt von Wahrheit, Eigentlichkeit und einer Theorie des Gemein-*Seins*, handelt dieses Buch vom Gemein-*Werden*. Die Herkunft der Gemein-Konstruktionen wird nicht als einfacher Geburts- oder Gründungsakt, sondern als Prozess verstanden. Durch die Analyse von Spuren des Gemeinschaftsdiskurses werden hegemoniale Denk- und Wirkmuster moderner Gemein-Begriffe herausgearbeitet und Perspektiven ausgelotet. Das Ziel ist ein problemgeschichtlicher Abriss dominanter Traditionslinien, eine Grundlage für neues Denken, nicht eine vollständige Geschichte des Gemeinschaftsbegriffs.

Mit dem Begriff der Genealogie wird auf Foucault und dessen Vorstellung einer Herkunftsanalyse rekurriert, in der nicht das ursprüngliche Ereignis oder die Essenz eines Begriffs zur Debatte stehen, sondern zurückgegangen wird in die Geschichte der zufälligen Verknüpfungen und Verschränkungen. Genealogie wird als Komposition von Differenzen, Äquivalenzen und Diskontinuitäten verstanden und Forderungen nach einem Anfang und einer prinzipiellen Verantwortung werden abgewiesen. Dieses Buch legt den Fokus auf die *politische Rationalität*, auf die Modi und Kulissen der Hervorbringung von Gemeinschaftlichkeit. Nicht der Ursprung oder die *Eigentlichkeit* der Gemeinschaft sind von Interesse, sondern die Geschichte der bedeutungsbildenden Prozesse und Ambivalenzen. Statt der Entfaltung von metahistorischen, idealen Bedeutungen, statt historischer Notwendigkeiten und Teleologien steht zur Debatte, ob, wann und warum eine bestimmte Vorstellung einflussreich in der Geschichte werden konnte.[18]

Gemeinschaft bezeichnet eine politisch imaginäre, diskursive Konstruktion jenseits von vorpolitisch-natürlicher Evidenz, ein kontingentes und gewordenes, nicht aber beliebiges Konstrukt. Ausgehend von dieser Annahme stelle ich mich in eine Traditionslinie mit dekonstruktiven und postkolonialen (Anti-)Nationalismustheorien, die Gemein-Begriffen im Allgemeinen als „erfunden", im Sinne von konstruiert und gleichsam wirkungsmächtig begreifen.[19] Erfunden meint in diesem Zusammenhang weniger die Täuschung oder das Phantasiege-

18 Zur Foucaultschen Konzeption der Genealogie vgl. Foucault 1996, Nietzsche, die Genealogie, die Historie.

19 Vgl. bspw. Anderson 1996, Die Erfindung der Nation (Original Imagined Communities). Balibar, Wallerstein 1990, Rasse Klasse Nation. Bhabha 1990, Nation and Narration. Spivak 1994, Can the Subaltern Speak?

bilde, als die Tatsache, dass Gemein-Begriffe den Praktiken ihrer Ein- und Festschreibung, den Imaginations- und Bedeutungszusammenhängen, in denen sie wirken, nicht vorausgehen und dass sie keine von ihrer Praxis unabhängige Existenz haben.

Dabei ist der Bezug auf Theorien, die den „erfundenen" Charakter von Nationen und politischen Gemeinschaften in den Vordergrund rücken, nicht unproblematisch. Die Feststellung, dass es sich bei Nationen um etwas Gewordenes handelt, dass sie auf keinen vergangenen und begründenden Ursprung zurückbezogen werden können, dass sie nicht essentiell oder substantiell gegeben sind, ist altbekannt: Bereits 1882, in dem viel zitierten Vortrag *Qu'est-ce que c'est une nation?,* warf der französische Schriftsteller und Religionswissenschaftler Ernest Renan die Frage nach der Beschaffenheit des modernen Phänomens *Nation* auf. Er beantwortet sie damit, dass Nationen aus keinem übergeordneten Prinzip abzuleiten seien. Primär basiere eine Nation auf Erinnern, Vergessen und auf dem Willen ihrer Mitglieder, eine Gemeinschaft zu sein.[20] Ernest Gellner radikalisierte diese Ansicht 1964 zur These von der „Erfindung der Nation"[21]. Er machte deutlich, dass es keine selbstevidenten Gemein-Begriffe gibt, dass, damit politische Gemeinwesen entstehen und sich als solche begreifen können, ein In-Form-Setzen des menschlichen Miteinanders nötig ist. Es muss ein Denk- und Vorstellungsraum herausgebildet werden, in dem die Vorstellung einer Gemein-Identität hervorgebracht und eingeschrieben werden kann.

Die Theorie des Voluntarismus ist gleichwohl nicht immer eindeutig, denn wir werden sehen, dass und inwieweit der Wille ein bestimmtes politisches Ordnungsmodell zu errichten, nicht selten mit essentialistischen Vorstellungen und einem vorpolitischen Gemeinschaftsverständnis einhergehen konnte.[22] Trotzdem geht mit der Verortung des Gemeinschaftsbegriffs in einem übergeordneten Diskursfeld die an voluntaristische Thesen anschließende Überzeugung einher, dass

20 Vgl. Renan 1995, Was ist eine Nation, S. 56. Renan verzichtet nicht gänzlich auf essentialistisches Denken und seine Theorie argumentiert mit einem indogermanischen Geist und einer europäischen Dominanz gegenüber dem Islamismus. Vgl. Langewiesche 2000, Nation Nationalismus Nationalstaat, S. 10.

21 Vgl. Gellner 1995, Nationalismus und Moderne, S. 87.

22 Zudem tendieren voluntaristische Vorstellungen zu ideengeschichtlichem Kulturalismus. So kritisiert Anderson Gellners Theorie als idealistisches *top-down* Konzept und macht im Gegensatz zu ihm die materialistische Relevanz des Weges vom Nationalismus zur Nation deutlich. Die *Postcolonial Studies* verbinden die Geschichte des *Nation-Building* mit der von Imperialismus, Kolonialismus und Rassismus und erweitern die These von der wertfreien *Erfindung* durch Analysen über den Zusammenhang von Kapitalismus und Nationalismus. Vgl. Anderson 1996, Die Erfindung der Nation.

Menschen die strukturgebenden Bilder, die Konzepte und Narrationen herausbilden, durch die Gemein-Begriffe entstehen. Gunter Gebauer hat diesen Umstand im Anschluss an Bourdieu hervorgehoben. Menschen handeln in einer spezifischen Praxis, sie verfolgen Strategien und wenden erworbenes Wissen an.

„Statt dass der Handelnde eine vorgegebene Theorie anwendet, ist er selbst konstitutiv tätig. Unter den Bedingungen eines spezifischen sozialen Feldes entwirft er, indem er handelt, seine Antwort auf die Anforderungen der Situation."[23]

Menschen inaugurieren die Vorstellung eines gemeinschaftlichen Ganzen, materialisieren sie durch Praktiken der Wiederholung und der Institutionalisierung, und sie identifizieren sich mit dieser Selbstbeschreibung. Wenn es keine tiefere Bedeutungsebene, kein natürlich-biologisches, transzendentes oder religiöses Prinzip gibt, welches das Werden von Gemein-Begriffen garantiert, sind wirklichkeitsschaffende Prinzipien unerlässlich. Das bedeutet, dass die Verantwortung für die Ausgestaltung dieser Welt nicht abgegeben werden kann, dass Menschen sie übernehmen (müssen). Es war Thomas Hobbes, der, obgleich er schlicht Herrschaft legitimieren und die Grundlagen für eine sichere Ordnung schaffen wollte, diesen Ansatzpunkt im modernen Gemein-Diskurs akzentuierte.

Die Annahme, dass Menschen die Art und Weise ihres Gemein-Werdens einrichten, impliziert, dass *andere* Selbst-Bilder und *neue* Formen kollektiver Subjektivierung möglich sind. Wenn Menschen gemeinsam diese Welt gestalten, ist es keine Perspektive, sich grundsätzlich von Gemeinschaft zu verabschieden. Ein positives Konzept, das der Wirkungsmacht menschlichen Handelns Rechnung trägt, ist von Nöten. Gleichzeitig muss eine kritische Untersuchung mit der Analyse der politischen Rationalität einhergehen, welche die Herausbildung von Begriffen zu einer bestimmten Zeit bedingt.[24] Denn die Geschichte des Gemein-

23 Gebauer, Wulff 1993, Praxis und Ästhetik, Einleitung, S. 7.

24 Die politische Rationalität bezeichnet den jeweiligen Typus von Vernunft bzw. das Verständnis des Politischen, von dem ausgehend die Gesellschaft begriffen, organisiert und strukturiert wird. Ferner beschreibt sie das produktive Spannungsverhältnis aus Macht- und Wissensrelationen, welches das Politische strukturiert, ihm eine Richtung gibt und für die Herausbildung bestimmter Sinnfelder verantwortlich ist. Die politische Rationalität einer Zeit ist nicht auf „Regierungsrationalität" oder auf die staatliche Souveränitäts- und Herrschaftsarchitektur reduziert, der Begriff umgreift auch Strukturen des Sozialen und Ökonomischen und steht in Bezug zu kulturellen Praktiken. Zugleich verweist er auf Foucaults Verständnis der Gouvernementalität (Vgl. Foucault 2006, Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Die Geschichte der Gouvernementalität I) welche die jeweilige Art und Weise Herrschaft auszuüben und zu Führen

schaftsdenkens ist mit historischen und politischen Entwicklungen, mit Praktiken der Identifizierung, der Subjektivierung und mit den Wandlungen von Staatlichkeit verbunden. Gemein-Begriffe sind von politischer Brisanz. Menschen gestalten ihr Gemein-Werden und das Politische, sie tun es aber nicht jenseits des Politischen, *nicht aus freien Stücken* (Marx) und abseits ihres Kontextes. Gemein-Begriffe sind in ihrer Beschaffenheit nur vor dem Hintergrund ihrer produktiven Verankerung in Macht- und Herrschaftsverhältnissen zu verstehen. Dabei ist der Einzelne genau wie jedes Kollektiv von konstitutiver Uneinheitlichkeit und einer krisenhaften Diskrepanz zwischen der romantischen Vorstellung von Sozialität und den Problemen in ihrer Gegenwart betroffen.

GLIEDERUNG UND AUFBAU

Im ersten Teil werden im Rahmen der Theorie des *Politischen Imaginären* Charakteristika und Problemfelder des Gemeinschaftsdenkens herausgearbeitet und der Begriff wird in ein übergeordnetes Theoriekonzept eingebettet. Der zweite Teil behandelt signifikante Stationen des Gemeinschaftsdiskurses in Unterkapiteln. Spezifische Wirkungsweisen, Bedeutungslinien und Begriffsfelder werden untersucht und es wird analysiert, welchen Brüchen und Neubesetzungen der Sinnrahmen der Gemeinschaft von Hobbes über Rousseau, die Romantik, Tönnies, die Rassentheorien, den Nationalsozialismus bis in die Gegenwart ausgesetzt war. Wann bildeten sich welche Traditionslinien heraus, wie wurden sie aufeinander bezogen oder einander entgegengestellt? Der letzte Teil bietet einen Ausblick auf neue Perspektiven der Gemeinschaftsphilosophie. Fallstricke und Problemfelder des Gemeinschaftsdenkens im Blick behaltend, wird versucht, alternative Formen kollektiver Subjektivierung zu denken und Ausblicke auf eine Praxis gemeinsamen Handelns zu geben.

Das *Politische Imaginäre* bezeichnet das diskursive Feld auf und in dem sich die Identität von Gemein-Begriffen herausbildet. Es umgreift die Narrative der politischen Identitätsrepräsentation anhand derer ein Gemeinwesen sich begründet, sich als Ganzheit imaginiert und diese Vorstellung durch beständige Wiederholung vermittelt. Das Politische Imaginäre wird als eine übergeordnete, mit der Beschaffenheit des Politischen zusammenhängende, Struktur eingeführt. Es er-

bezeichnet. Beide Konzepte sind verbunden mit seinem Verständnis eines Austauschs von Macht- und Herrschaftsstrukturen mit Verfahren der Wissens- und Wahrheitsproduktion sowie mit Praktiken der Identifizierung und der Subjektivierung.

scheint besonders geeignet, die Dilemmata des Gemeinschaftsdenkens und die Disparität zwischen erbaulichen Konzepten und einer krisenanfälligen Wirklichkeit sowie die spezifische Verankerung des Gemeinschaftsbegriffs im Spannungsfeld zwischen Verlust und Versprechen zu erfassen. Das Politische Imaginäre ist ein historisches und subjektivierungstheoretisches, kein ontologisches Phänomen. Selbstverhältnisse und Praktiken werden herausgebildet, die den politischen Rationalitäten der Gegenwart entsprechen. Die Besonderheit besteht darin, dass materiell wirkungsmächtige, aber überdeterminierte und fetischisierte Objekte hervorgebracht werden, deren Konstruktionscharakter wiederum durch eine Form der Naturalisierung verschleiert wird. Die Theorie des Politischen Imaginären geht mit dem Versuch einher, das Imaginäre von den Begriffen *Entfremdung* und *falsches Bewusstsein* sowie vom Konzept der Täuschung zu lösen und mündet in der These einer *konstitutiven Verkennung*. Mit ihr wird ein imaginäres Verhältnis zur Welt beschrieben, das nicht darin besteht, in einer *falschen* Realität zu leben, sondern darin, die Unmöglichkeit einer *wahren* Realität anzuerkennen.

Die Genealogie im zweiten Kapitel beginnt mit Thomas Hobbes, dessen politischer Konstruktivismus zentrale Themenfelder des modernen Gemein-Denkens geprägt hat. Hobbes brach mit antiken und christlich-mittelalterlichen Vorstellungen über kollektive Zusammenschlüsse und verwarf die natürliche Gemeinschaftsdisposition des Menschen. Er begriff Menschen als Subjekt und Objekt politischer Konstruktionen und machte sie zu Produzenten ihrer eigenen Wirklichkeit. Unbeabsichtigt vorformulierte er die Leitbegriffe einer Debatte, die im Kontext von Dekonstruktion und Postkolonialismus die Diskurse auf dem Feld des Politischen erneut prägen sollte. Aber Hobbes' herausgehobene Bedeutung für den Gemein-Diskurs ergibt sich nicht erst aus „der Postmoderne": Sein Konstruktivismus avancierte im 19. Jahrhundert zum Hauptfeind eines im Zuge von Gegenaufklärung und Politischer Romantik erstarkten Gemeinschaftsenthusiasmus. Sein mechanistisch-materialistisches Politikverständnis wurde zu *der* Negativfolie einer Sehnsucht nach gemeinschaftlicher Einheitlichkeit, Natürlichkeit und überzeitlicher Begründung. An der Seite des Konstruktionsgedankens begründete Hobbes einen zweiten Fluchtpunkt des Gemein-Diskurses, der das Politische Imaginäre bis heute entscheidend prägt: den Kontraktualismus und die Idee einer zeitlosen und bedeutungsfreien Gründung. Seit der Veröffentlichung des Leviathans strukturieren Antizipationen einer nie gewesenen Vergangenheit, in der Einzelne gemeinsam stellvertretend zuschauend ihren Willen reflektieren, die Legitimationsgrundlagen moderner Gemeinwesen.

100 Jahre später leitete Jean-Jacques Rousseau einen Paradigmenwechsel ein: Während Hobbes posthum zum Hauptfeind der Gemeinschaftsromantik

avancierte, schuf Rousseau die Grundlagen für dieses Denken. Niemand hat die Geschichte der Gemeinschaft so nachhaltig beeinflusst wie Rousseau: Er begründete, obgleich er nicht zum *zoon politikon* und zur antiken Vorstellung einer natürlichen Gemeinschaftsdisposition zurückkehrte, das Ideal einer vorpolitisch-natürlichen und selbstgenügsamen Gemeinschaftlichkeit in der Moderne. Mit Rousseau beginnt der Gemeinschaftsbegriff sich zu einem erlösungstheoretisch und naturromantisch aufgeladenen, politischen Identitätskonzept auszubilden, dessen Begründung zu einem sekundären Phänomen der Annäherung wird. Obgleich ein moderner Denker, machte Rousseau aus der Gemeinschaft ein Sehnsuchtsobjekt und fixierte sie in einer präsenzmetaphysischen Spannung zwischen Verlust und Versprechen. Rousseau wurde nicht nur zum Geburtsvater der Politischen Romantik, er etablierte auch, sozusagen *avant la lettre*, den Gegensatz von natürlicher Gemeinschaft und künstlicher Gesellschaft.

Im Kapitel *Romantik, Gemeinschaftssehnsucht und Nationalismus* wird die Verschränkung von romantischer Geisteshaltung mit der entstehenden Nationalbewegung und einem spezifisch deutschen Konzept des Volkes betrachtet. Die Begriffe *Natur*, *Gemeinschaft*, *Volk* und *Nation* wurden im ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhundert in ein scheinbar evidentes Begriffsverhältnis gestellt. Der bereits erwähnten Spezifik der deutschen Entwicklung geschuldet, entwickelte sich die politisch-imaginäre Gemeinschaftssehnsucht hier in besonderer Weise. Nationalbewegung und Romantik nahmen die Gemeinschaft als Gegenbegriff zu einer als ungenügend empfundenen Gegenwart in die Pflicht, so dass das Gemeinschaftliche einem Bereich vorsignifikanten Seins zugehörig schien und in religiös-erlösungstheoretische und mythisch-metaphysische Narrationen verstrickt wurde. Das führte zu einer Grundlagenverschiebung: Die Gemeinschaft wurde wieder in die Natur des Menschen eingeschrieben. Romantiker und Nationalisten wandten sich in plakativem Anti-Hobbesianismus gegen jede Form von Kontraktualismus und Konstruktivismus. Im Zuge dieser Wieder-Verankerung des Ursprungs der Gemeinschaft in der Natur veränderte sich der Naturbegriff. In einer doppelten Bewegung schien derselbe Bereich vordiskursiver Natur die Gemeinschaftlichkeit des Menschen zu begründen, der als teleologisches Ideal diente, um das Streben zu einer neuen Gemeinschaft zu motivieren.

Nach der Reichsgründung 1871 radikalisierten die Institutionalisierung des Nationalismus und das Aufkommen der völkischen Bewegung das Gemeinschaftsdenken in Deutschland. Die Herausbildung eines biologistischen Weltbildes bzw. die rassistische und biologistische Fundierung des Gemein-Diskurses sind Entwicklungen, durch die relevante Einschreibungsmodi im Politischen Imaginären nachhaltig beeinflusst wurden: Sie werden im Kapitel *Gemeinschaft, Biologismus, Rassismus und Eugenik* untersucht. Als zentrale Neuerung er-

scheint die Orientierung am Ideal der Wissenschaftlichkeit, die mit einer erneuten Transformation des Naturbegriffs zusammenfiel. Der neue Theorierahmen schien eindeutige Zugehörigkeiten, objektive Grundlagen und eine überhistorische gemeinschaftliche Einheit bereitzustellen. Er erforderte kein Bekenntnis, keine politische Willensbekundung oder keinen Vertrag und gab vor, das Problem der Gemeinschaft auf ein simples Entweder-Oder reduzieren zu können. Es schien, als könne die volksgemeinschaftliche Identitätskrise endgültig beendet werden.

Das Kapitel *Gemeinschaft und Gesellschaft* behandelt den Gemein-Diskurs in der politisch gespaltenen Weimarer Republik. Der Soziologe Ferdinand Tönnies hatte mit seiner Gegenüberstellung von Gemeinschaft und Gesellschaft die Sehnsüchte insbesondere der Jugendbewegung kanalisiert und war zu einer Galionsfigur des Gemeinschaftsenthusiasmus aufgestiegen. Darüber hinaus wurde Tönnies, vorangetrieben durch eine selektive Lektüre und verbunden mit unreflektierten Naturalisierungen, zum Vorsprecher von Sozialpessimismus und neuer Gemeinschaftsromantik. Ausgehend von seinen Thesen etablierte sich ein antithetischer Gegensatz zwischen unmittelbar-organischer Gemeinschaft und mechanisch-künstlicher Gesellschaft. Tönnies' Bedeutung für den Gemein-Diskurs ist der Tatsache geschuldet, dass er das bekannte Gegensatzpaar begrifflich festschrieb und dazu beitrug, den um die Begriffe Volk, Nation, Natur und Rasse erweiterten Signifikationsrahmen der Gemeinschaft gegen andere Gemein-Konzepte abzugrenzen. Tönnies selbst stand dem Erfolg seiner Schrift skeptisch gegenüber. Erfolglos versuchte er, sich gegen ihre Einbindung in die rechtsvölkische Bewegung zu wehren.

Der Nationalsozialismus und die Shoah veränderten aufgrund der historischen Dimension der Verbrechen und durch die Ereignisse und Folgen des Zweiten Weltkriegs das Gefüge des Gemein-Diskurses und die Textur des Politischen Imaginären unwiderruflich. Im Kapitel *Selbstverwirklichung und Endlösung* steht zur Debatte, wie im Nationalsozialismus verschiedene Stränge des Gemein-Diskurses kumulierten. Eine übergeordnete Rolle wird die These einer Wiederkehr des Konstruktivismus im Namen eines Mythos von Identität und Selbst-Verwirklichung spielen. Die Nationalsozialisten zogen aus den Rassentheorien, dem biologistischen Weltbild und aus ihrer Vorstellung von Individualismus handlungsaktive Konsequenzen, so dass Voluntarismus und Essentialismus eine Synthese eingingen und das Streben nach gemeinschaftlicher Erhebung sich mit einem schöpferischen Willensbegriff und mit konstruktivistischen Verwirklichungsgedanken verband. Die Nationalsozialisten schwankten nicht mehr zwischen Verlust und Versprechen, sie ersetzen die Sehnsucht nach dem doppelten

Einst durch das Versprechen, Träume zu verwirklichen und das Kommende Reich gewaltsam zu produzieren.

Im letzten Abschnitt des Genealogiekapitels, *Zwischen Geschichte und Gegenwart*, wird die Geschichte des Gemein-Diskurses in Deutschland von 1945 bis heute betrachtet. Nach der Befreiung waren die Debatten in eine neue Phase getreten: Als positiver Identifikationsbegriff schien Gemeinschaft diskreditiert. Dennoch hatten kollektive Identifikationsdebatten nach der Gründung von BRD und DDR Hochkonjunktur, das *Dispositiv des Vorpolitischen* blieb wirkungsmächtig und Gemeinschaft wurde nicht erst mit dem erinnerungs- und identitätspolitischen Boom der 1990er Jahre zu einem Hauptthema öffentlicher Debatten. An dieser Stelle werden von mir drei wirkmächtige Diskursstränge hervorgehoben: die westdeutschen Debatten um die *Stunde Null*, das Streben nach einer vorpolitischen Dimension der Einheit *vor* und *nach* 1989 und die Diskussionen um eine neue Form der Normalität. Zur Debatte steht, in welchem Verhältnis diese Phänomene zu den zuvor untersuchten Paradigmen des Gemein-Diskurses stehen.

Nach einem Fazit der genealogischen Untersuchung (*Fluchtpunkte, Sinnakkumulationen und Fallstricke des Gemein-Diskurses*) wird im dritten und letzten Teil zunächst die von Derrida aufgeworfene Frage thematisiert, ob eine Rehabilitation des Gemeinschaftsbegriffes unter den gegebenen Umständen sinnvoll ist: kann es ein Denken der Gemeinschaft geben, das nicht den Begriffen von Brüderlichkeit, Natürlichkeit und (Bluts-)Verwandtschaft verpflichtet bleibt und das das Politische nicht auf die Homogenität der Einheit reduziert? Ist es möglich, einen Begriff der Nähe zu bilden, der nicht der Vorstellung von Gleichartigkeit und Identität verhaftet ist? Kann ein Verständnis des Gemeinen jenseits der Traditionslinien der Gemeinschaft ausgebildet werden? Zielführend ist eine alternative Sichtweise auf Gemeinschaft und das Gemeinsame. Wenn es hier abschließend um eine Perspektive jenseits des Dispositivs des Vorpolitischen geht, um eine Perspektive, die nicht auf eine subpolitische Ebene eigentlicher Gemeinschaftlichkeit rekurriert, bedarf es einer Praxis der Gemeinschaftlichkeit, die Prekarität, Krise und Mangel als produktive Parameter des Politischen anerkennt und mit einem Begriff des Aufhebens jenseits der Einfachheit des Selben verbindet. Es müssen Vorstellungen gemeinsamen Werdens in der Gegenwart erprobt werden, die um die eigene Fundamentlosigkeit wissen, also wissen, dass das Vertretene nicht vor seiner Vertretung existierte, dass die Einheit der kollektiven Identität weder gegenwärtig, unbewusst noch deduzierbar ist, dass sie stattdessen konstitutiv aufgeschoben, vertagt und *im Kommen* bleiben wird.

Mithilfe von Hannah Arendt, Antonio Negri und Michael Hardt und anschließend an eine Auseinandersetzung mit neuen „Gemeinschaftsenthusiasten“

wie Nancy oder Agamben wird im Schlusskapitel daran gearbeitet, die Enge des deutschen Begriffsrahmens und den Signifikationsrahmen gegenwärtiger Debatten zu überschreiten. Im Zusammenhang mit radikaldemokratischen Überlegungen sollen alternative Selbst-Bildungsprozesse denkbar werden, die nicht auf eine neue Ontologie zielen, sondern realpolitische Veränderungs- und (Mit-)Gestaltungsmöglichkeiten im Blick haben. Arendts Konzept des *acting in concert*, ihr Plädoyer für einen starken Begriff des Öffentlichen und ihre These von der Verdrängung des Politischen, werden dafür von mir durch einen umfassenden Begriff des Politischen ergänzt und an neue Überlegungen zu Teilhabe und Handlungsmacht angebunden.

Selbstredend mussten Einschränkungen vorgenommen werden. Diese betreffen vor allem die Reichweite der genealogischen Untersuchung. Unbeachtet bleiben zahlreiche Vergemeinschaftungskonzepte, die wirksam waren, letztlich aber in der historischen Entwicklung nicht hegemonial werden konnten. Eine detailliertere Betrachtung der verschiedenen Modelle von Gemeinschaftlichkeit hätte sich auf eine kurze Zeitspanne beschränken müssen. Das war nicht das Ziel, da Leitmotive und Wendepunkte eines übergeordneten Gemein-Diskurses herausgestellt werden sollten. Die Genealogie bleibt daher eingeschränkt und kann der Komplexität der vielschichtigen Kämpfe um Sinn und Bedeutung in einzelnen Epochen nicht immer vollständig gerecht werden. Es bleibt aus, den deutschen Diskurs mit dem anderer Länder zu vergleichen und unterbelichtet bleiben weiterhin die Verbindungslinien des Gemeinschaftsdiskurses mit dem Wandel von Staatlichkeit in der Moderne. Obgleich der Zusammenhang zwischen Gemeinschaftsdenken und der Herausbildung von Nationalstaat, Kapitalismus und bürgerlicher Gesellschaft immer wieder eine Rolle spielt, bleibt die Reichweite der Untersuchung in dieser Hinsicht eingeschränkt.

Am Ende muss der Erläuterung von Gliederung und Aufbau eine begriffliche Differenzierung hinzugefügt werden: In diesem Buch wird das Gemeinschaftsdenken im Kontext der Theorie des Politischen Imaginären analysiert. Verschiedene Ideen von Gemeinschaft werden in ihrer Verbindung mit Begriffen wie *Volk, Nation, Klasse, kollektive Identität, Rasse* und *Gesellschaft* betrachtet. Im Sinne eines übergeordneten Gemein-Diskurses umfasst das auch den Begriff des *Staates*. Wie die Gemeinschaft ist auch der Staat hinsichtlich seiner Imaginationen und seiner Materialisierungen nicht von Verschränkungen mit anderen Konzepten zu trennen. Bezüglich des Umfangs des Analyserahmens muss diese Aussage hier gleichwohl eingeschränkt werden: Hier wird weder eine *Staatstheorie* noch eine *Staatskritik* vorgenommen und das vorliegende Buch leistet keine Analyse der staatlichen Ordnungs- und Organisationsstrukturen, der Verwaltung,

der Institutionen und Staatsapparate, der bürokratischen, polizeilichen oder ökonomischen Grundlagen des Staates oder überhaupt der Praktiken auf dem konkreten Feld der Politik. Die Untersuchung der Wechselwirkungen von staatstheoretischen Modellen mit Gemein-Vorstellungen der Moderne, bzw. die Verbindung des Politischen Imaginären mit Staatstheorie und dem Wandel von Staatlichkeit werden nicht bearbeitet.[25] Zwar spielt Foucaults Konzept der politischen Rationalität eine tragende Rolle und es werden Fragen nach der Art des Regierens und nach dem Bezug zwischen staats*tragenden* Ideen und politischem Geschehen gestellt. Das berührt den Bereich der Gouvernementalität, dennoch findet hier keine Gouvernementalitätsforschung, im Sinne einer Analyse der (materiellen) Praktiken statt, die bei der Herausbildung, der Durchsetzung, der Stabilisierung und der Transformationen von Staat und Regierung zum Tragen kommen.

25 Zum Weiterlesen: Demirović 2005, Nicos Poulantzas – Aktualität und Probleme materialistischer Staatstheorie. Hirsch 2005, Materialistische Staatstheorie. Wissel, Wöhl 2008, Staatstheorie vor neuen Herausforderungen.

1. Teil Theorie

Das Politische Imaginäre

> „Das Auftauchen neuer Institutionen und Lebensweisen [ist] keine ‚Entdeckung', sondern eine Gründung, ein Tun. Die Athener fanden die Demokratie nicht unter den wildwachsenden Blumen auf dem Pnyx, und die Pariser Arbeiter entdeckten die Commune nicht unter dem Pflaster der Boulevards. Sie ‚entdeckten' diese Institutionen nicht im Ideenhimmel nach Durchsicht aller Regierungsformen, die dort seit Ewigkeiten in ihren Vitrinen ausgestellt wären."[1]

Den Raum des politischen Diskurses, in dem denkbare und wirksame Gemein-Begriffe herausgebildet werden, bezeichne ich im Anschluss an den Philosophen und Widerstandskämpfer Cornelius Castoriadis, an die Postmarxisten Ernesto Laclau und Chantal Mouffe und an Susanne Lüdemann und Albrecht Koschorke, die den Begriffsbildungsprozess im deutschsprachigen Raum vorangetrieben haben, als das *Politische Imaginäre*.[2] Das Politische Imaginäre bezeichnet das Feld des Diskurses, auf dem sich Identitätsvorstellungen und Subjektivierungsweisen konstituieren. Fetischisierte Objekte werden dort hervorge-

1 Castoriadis 1994, Gesellschaft als imaginäre Institution, S. 229.

2 Die Herkunft des Begriffs Politisches Imaginäres ist vielfältig und nicht einfach wiederzugeben. Sie nimmt Bezug auf das Imaginäre der Lacanschen Psychoanalyse, bleibt aber nicht streng bei dessen inhaltlicher Bestimmung. Im deutschsprachigen Raum wurde der Begriff bereits in den frühen 1990ern von Jürgen Link eingeführt. Vgl. Link, Nationale Mythen und Symbole. Er wurde damals allerdings nicht eigenständig theoretisch klassifiziert. Das änderte sich in den späten 1990er Jahren. Seit 2003 gibt es an der Universität Konstanz eine Forschungsstelle „Kulturtheorie und Theorie des Politischen Imaginären".

bracht und naturalisiert. Am Beispiel des Gemein-Diskurses manifestiert sich die wirklichkeitsschaffende Produktionsweise des Politischen Imaginären. Unter dem Politischen Imaginären werden die strukturgebenden Bilder und Narrative, die Mythen und die politischen Verfahren der Identitätsrepräsentation verstanden, durch die ein Gemeinwesen sich inauguriert und reproduziert, sich als Ganzheit imaginiert und diese Vorstellung durch beständige Reinszenisierung nach innen und außen vermittelt.[3] Das Politische Imaginäre ist ein diskursives Feld, in dem die Identität von Gemein-Begriffen bestimmt wird. Diese Identitätsbildungen sind nicht beliebig oder überhistorisch, sie antworten auf die spezifischen Probleme einer Epoche gemäß den Wünschen und Konzeptionen ihrer Zeit. Damit sich eine soziale Formation als Gemeinschaft präsentieren und wahrnehmen kann, also einen Gemein-Begriff von sich bilden kann, sind wirklichkeitsschaffende Prozesse unerlässlich. Es müssen Narrationen entstehen, in denen sich die Einzelnen gleichsam in einer Einheit mit Anderen spiegeln und über die sie sich rückwirkend identifizieren. Das gilt für kleinere soziale Einheiten, besonders aber für politische Leitkategorien wie Gemeinschaft, Volk oder Nation, die ihre (Be-)Gründungsmythen rechtfertigen und ihre Ein- und Ausschlussklassifizierungen justieren müssen.[4]

Die Philosophie des Politischen Imaginären teilt diese denaturalisierende Perspektive mit den Postcolonial Studies und mit antinationalistischen Ansätzen. Demnach haben Gemein-Begriffe kein Wesen und ihre Textur offenbart sich stattdessen als temporäre und prekäre Artikulation einer Selbstbeschreibung. Imaginäre Prozesse werden keinem abgetrennten Bereich der Geistes- und Ideengeschichte zugeordnet, sie sind der materiellen, politischen und historischen Wirklichkeit nicht gegenübergestellt. Das Imaginäre tritt zur eigentlichen und buchstäblichen Bedeutung sozialer Wirklichkeit nicht hinzu, ist nicht der ideologische Überbau, der als Trugbild die wirkliche Ordnung der Dinge verzerrt und überformt, sondern ist selber fundamental daran beteiligt, Realität zu bilden. Die Leitthese einer solchen Argumentationslinie besagt, dass die soziale und politische Ordnung von einer Ordnung des Imaginären gerahmt wird, die Alternativen vom Typ Wesen und Erscheinung, Wahrheit und Fiktion übersteigt.[5]

Das Politische Imaginäre besetzt die Welt und das Selbst mit Sinn und schafft eine Struktur, die nicht von „realeren“ Faktoren, nicht von einer externen politischen Notwendigkeit diktiert wird. Es ist umgekehrt dieser Sinn, der die

3 Vgl. Koschorke, Lüdemann u.a. 2007, Der fiktive Staat, S. 62.

4 Vgl. Profiltext der Forschungsstelle Kulturtheorie und Theorie des Politischen Imaginären. http://www.uni-konstanz.de/kulturtheorie/profil_de.htm. Stand März 08.

5 Vgl. Stavrakakis 2003, Encircling the political.

Welt strukturiert und ihr Bedeutung zuweist.[6] Die Konsequenz einer solchen Bedeutungsgeneration ist eine Verdinglichung, in der das Objekt, auf das sich bezogen wird, zugleich konstituiert wird. „Die Verdinglichung ist eine imaginäre Bedeutung – und wir brauchen wohl kaum hervorzuheben, dass das gesellschaftliche Imaginäre in unserem Sinne realer ist als das ‚Reale'."[7] Dennoch erschöpft sich Realität nicht im Imaginären, geht nicht vollständig in ihm auf. Castoriadis behauptet, ohne das Element eines produktiven und radikalen Politischen Imaginären, das sich in der untrennbaren Einheit von geschichtlichem Tun und der Herausbildung von Bedeutung zeige, sei Geschichte weder möglich noch begreifbar.[8] Er verfolgt die These, dass der Rolle des Imaginären im Politischen bislang nicht genügend Beachtung geschenkt werde.

Thomas Alkemeyer macht mit Bezug auf Castoriadis deutlich, dass die Produktion des Politischen Imaginären zwar stets in geschichtliche Kontinuitäten eingelassen ist und mit bereits vorhandenen Symbolismen und Darstellungsformen arbeitet, dass jedoch Sinn und Bedeutung in dieser Welt nicht jenseits des Imaginären begriffen werden können, weil sie selbst imaginäre Phänomene sind. Dieser Umstand werde von der „materialistischen Struktursoziologie" als auch von einer platonischen Philosophietradition vernachlässigt, die von der Suche nach Wahrheit und originären Bedeutungen geprägt sei. Alkemeyer führt aus:

„Das Imaginäre, die Sinngefüge und Bedeutungsuniversen einer Gesellschaft, sind nicht nur eine überflüssige Zutat zu ihrer materiellen Ordnung, und die realen Faktoren diktieren diese Sinn-Welten der Darstellungen und Symbolisierungen nicht einfach nur. [...] Zwar haben die [...] Prozesse der ‚Entzauberung' und ‚Rationalisierung' der Welt dazu geführt, dass alte, traditionale Formen des Imaginären und seiner Symbolisierungen zerstört worden sind [...] jedoch haben sich im selben Prozess auch neue Formen des Imaginären und neue Bedeutungssysteme herausgebildet, ohne die der (industrielle) Kapitalismus nie hätte funktionieren und ohne deren Beachtung auch die Prozesse der Integration und Differenzierung moderner Gesellschaften nicht erklärt werden können. [...] Das heißt das Imaginäre und die von ihm nicht zu trennenden Symbole, die Welten der Zeichen, die Bedeutungssysteme der Kultur, haben nicht nur in traditionalen Gesellschaften ‚materielle Wirkungen' [...], sondern beeinflussen auch den Aufbau und die Gliederung der modernen Welt, die Organisation des menschlichen Verhaltens und die Strukturen der sozialen Beziehungen in modernen Gesellschaften tiefgreifend."[9]

6 Vgl. Castoriadis 1994, Gesellschaft als imaginäre Institution, S. 220.

7 Castoriadis 1994, Gesellschaft als imaginäre Institution, S. 242. Der Begriff *das Reale* bezieht sich hier nicht auf Realität, sondern auf Lacans Definition des Realen.

8 Vgl. Castoriadis 1994, Gesellschaft als imaginäre Institution, S. 251

9 Alkemeyer 2000, Zeichen, Körper, Bewegung, S. 55f.

Das Politische Imaginäre darf also nicht als überhistorische Struktur, als ontologische oder anthropologische Konstante missverstanden und der konkreten Analyse entzogen werden. Gunter Gebauer stellt diesen Aspekt in seinen Untersuchungen zu symbolischem und subjektivem Wissen heraus. Er betont:

„Das Psychische bildet keine historische Konstante, sondern ist historisch wandelbar." Er fährt fort: „Historische Wandlungen des Inneren haben ihren Ursprung in der Gesellschaft. Diese wirkt auf die Individuen ein und formt die Struktur von deren Psyche. [...] Das Psychische ist in seinem Ursprung gesellschaftlich. Es gehört daher zum Gegenstandsbereich gesellschaftswissenschaftlicher Forschung."[10]

Das Politische Imaginäre ist eine spezifische Struktur der Wahrnehmung, die im Kontext historisch-politischer, ökonomischer und kultureller Entwicklungen entstanden ist. Ebenso wie die Variationen verschiedener Gemein-Konzepte geht auch die politisch-imaginäre Festlegung auf bestimmte Formen individueller bzw. kollektiver Subjektivität einher mit der Hegemonie charakteristischer Deutungsmuster und mit historischen Macht- und Herrschaftsverhältnissen. Die Metaphysik des Ursprungs, der Präsenz und der Identität in den christlich-abendländischen Denktraditionen ist mit ihren Prädikationen und Sinnstiftungen für die Spezifik des Politischen Imaginären ebenso bedeutsam, wie das Aufkommen von Kapitalismus, bürgerlicher Gesellschaft und der neuzeitlich-aufklärerische Subjektbegriff. Wir werden sehen, wie das Zusammenspiel dieser Einflüsse nicht nur das Politische Imaginäre im Allgemeinen hervorgebracht hat, sondern zudem eine besondere und über mehrere Epochen wirksame Verkennungsstruktur, die hier als konstitutive Verkennung bezeichnet wird. Sie ist konstitutiv, nicht weil sie jenseits der Geschichte wirkt, sondern weil ihre verkennende Wirkungsweise gerade in der selber historisch entstandenen Idee besteht, etwas „Unverkanntes" für möglich zu halten. Übergeordnet wirksam ist nicht die Verkennung an sich, sondern der Umstand, dass hinter den imaginären Konstruktionen keine reale und ursprüngliche Wirklichkeit verborgen ist.

Der Begriff des Politischen Imaginären wirkt an einer zunehmenden Verunsicherung des Verhältnisses von Realität und Fiktion mit. Der Glaube an eine eindeutige, objektive und rekonstruierbare Faktizität jenseits, vor oder unterhalb der Diskurse und Interpretationen, der sprachlichen Verfasstheit und der Strukturen des Symbolischen ist von der Philosophie, den Kulturwissenschaften bis in die traditionelle Geschichtswissenschaft längst erschüttert.

10 Gebauer 1981, Der Einzelne und sein gesellschaftliches Wissen, S. 94.

DAS IMAGINÄRE

Das Imaginäre, abgeleitet vom lateinischen *imago* (Bild) und von *Imagination* (Vorstellungs- Einbildungskraft), ist ein Sammelbegriff für mentale und materielle, individuelle und kollektive Vorstellungsbilder und bezeichnet allgemein die schöpferische Fähigkeit des Menschen, innere Bilder, eine innere Welt zu erzeugen. Als philosophische Kategorie tauchte es bereits bei Platon auf. In der Antike bezeichnete das Imaginäre den Bereich des Unwirklichen im Sinne der Täuschung und des Trugbilds. Es war tendenziell negativ besetzt und mit dem Begriff des Irrtums verknüpft. In der neuzeitlichen, insbesondere in der idealistischen Philosophie wurde es durch die Verknüpfung mit der Phantasie aufgewertet, doch im alltäglichen Sprachgebrauch ist die negative Konnotation des Imaginären bis heute vorherrschend. Einen Sachverhalt als imaginär zu bezeichnen ist gleichbedeutend damit, ihn für erfunden zu erachten und ihm reale Bedeutung abzusprechen.[11]

Jean-Paul Sartre versuchte 1940 mit seinem Buch *Das Imaginäre* in einer ersten umfassenden phänomenologisch-psychologischen Studie die Bedeutung des Imaginären hervorzuheben. Er erklärte, die Vorstellungskraft sei nicht ein Charakteristikum des Bewusstseins, Bewusstsein sei vielmehr wesentlich Imagination. Den imaginativen Akt nannte er konstituierend. Die Vorstellung erzeuge eine Form der Realität. Diese sei aber notwendig isoliert von der Totalität des Realen. Die reale und die Welt der Vorstellungen bleiben für Sartre unterschieden und schließen sich gegenseitig aus. Damit ein Mensch vorstellen könne, müsse er einen Abstand zur gegebenen Welt haben.[12]

Freud gilt als eigentlicher Entdecker des Imaginären, da er mehr als 20 Jahre vor Sartre dem Konzept der Vorstellung oder der Projektion einen zentralen Platz in der Psychoanalyse einräumte. Eine unabhängige Theorie des Imaginären entwickelte er jedoch nicht.[13] Freud hielt an der repräsentativen Funktion der Wahrnehmung fest und daran, den Ursprung der Vorstellung außerhalb ihrer selbst zu suchen, dennoch hat er den theoretischen Denkraum dafür geschaffen, ein Imaginäres zu denken, das nicht Vorstellung von etwas ist, sondern eine ihm eigene Wirklichkeit besitzt. Castoriadis erklärt, Freud habe das Imaginäre ent-

11 Das gilt besonders für Deutschland, da das Imaginäre hier anders als im Englischen und Französischen sprachlich weniger mit dem neutralen Begriff des Bildes verbunden wird.

12 Vgl. Sartre 1971, Das Imaginäre, 286 f.

13 Vgl. Reitter 1991, Perspektiven der Freud-Rezeption, S. 104.

deckt und es sogleich wieder ver-deckt.[14] Ohne die Freudsche Konzeption des psychischen Apparats, ohne die Theorie von Unbewusstem und Verdrängung wäre eine eigenständige Theorie des Imaginären nicht denkbar. Auch die Übertragung der individuellen Identifikationsmodi auf eine gemeinschaftliche Dimension bzw. die Konzeption eines kollektiven, politisch-imaginären Raums geht auf Freud und seine Theorie der Massenkonstitution sowie der imaginären Identifizierung zurück.[15]

Es war Lacan, der im Anschluss an Freud eine umfassende Theorie des Imaginären entwickelte und die Bedeutung des Begriffs dabei grundlegend neu prägte. Lacan erklärt das Imaginäre (neben dem Symbolischen und dem Realen) zu einer der drei strukturbestimmenden Ordnungen des psychoanalytischen Feldes.[16] Mit seiner Analyse des phantasmatischen Vorgangs der Identifizierung und des Spiegelstadiums zeigt er, auf welche Weise ein Subjekt im Modus des Imaginären ein Bild antizipiert, sich darin wieder zu erkennen meint und das projizierte und illusorische Phantasma seiner Selbst in die eigene Wahrnehmung aufnimmt. Lacan zufolge ist die Herrschaft des Imaginären bestimmt durch die Fixierung auf Identität, Präsenz und Einheitlichkeit. Das anvisierte Selbstbild sei durch eine ganzheitliche und unbewegliche Totalität charakterisiert und vermittele vollständige Herrschaft. Laut Lacan beginnt die Wirkungsmacht dieser Fixierung in der frühsten Kindheit. Fortan strukturiert sie, da das Subjekt keine seinen Identifizierungsbemühungen vorhergehende Identität hat und diese erst im und durch den Prozess des Sich-Identifizierens in einer dualen Beziehung mit dem *kleinen anderen* erwirbt, alle nachfolgenden Identifizierungsbestrebungen. Nicht anerkannt wird innerhalb dieser Relation, dass *Ich* und *kleiner anderer* nur wechselseitige Hervorbringungen desselben sind, also gegenseitig austauschbare

14 Vgl. Castoriadis 1994, Gesellschaft als imaginäre Institution, S. 468.

15 Vgl. Freud 1993, Massenpsychologie und Ich-Analyse. Freud 1994, Das Unbehagen in der Kultur.

16 Lacans Theorie der drei Ordnungen geht von einer konstitutiven Unvereinbarkeit aus, die zwischen dem Imaginären, das dem bewussten Ich als Realität erscheint, und dem Realen besteht. Das unvermittelbare, nicht-sprachliche Reale bzw. der gespaltene und zerstückelte Körper des uneinheitlichen Subjekts sind für das Imaginäre das Angstobjekt par excellence. Die dritte Ordnung, das Symbolische, die Ebene des Gesetzes und des Vaters, in der das Subjekt nur als unbewusstes (durchgestrichenes) existiert und erst durch seine Relation mit anderen bestimmt ist, vermittelt zu einem gewissen Grad zwischen Realem und Imaginären. Es sichert die Aufrechterhaltung sozialer Realität. Vgl. Lacan 1991, Das Seminar Buch II, S. 211f.

Positionen im Feld des Psychischen darstellen und keine voneinander unabhängige Bedeutung haben.[17]

„Das Spiegelstadium ist ein Drama, dessen innere Spannung, von der Unzulänglichkeit auf die Antizipation überspringt und für das an der lockenden Täuschung der räumlichen Identifikation festgehaltene Subjekt die Phantasmen ausheckt, die, ausgehend von einem zerstückelten Bild des Körpers, in einer Form enden, die wir in ihrer Ganzheit eine orthopädische nennen können, und in einem Panzer, der aufgenommen wird von einer wahnhaften Identität, deren starre Strukturen die ganze mentale Entwicklung des Subjekts bestimmen werden.“[18]

Lacan zufolge besteht der imaginäre Anteil (im herkömmlichen Sinne des Wortes) der Verhältnisse darin, dass Abhängigkeit, Austauschbarkeit und Unabgeschlossenheit nicht als solche wahrgenommen und anerkannt, sondern von Illusionen der Dualität, der Ganzheit und der Autonomie überfrachtet werden.[19] Aus der Unvereinbarkeit zwischen dem phantastischen Bild und der Prekarität des Sozialen resultiere eine duale Spannung, die durch die Identifikation mit dem Imago begründet wird und ausgehend vom Blick fortan den sozialen Umgang des Ichs prägt. Lacan macht deutlich, dass der Gegensatz zwischen der krisenanfälligen Fragilität von Identitätskonstrukten und den imaginären, phantastisch-überdeterminierten Selbstbildern ein virulentes Problem personaler wie gemeinschaftlicher Identifikationsbestrebungen ist, das eine aggressive Grundspannung zur Folge hat. Individuelle wie kollektive Identifizierungsversuche (eine vermeintlich vollständige, individuelle Identität dient, wie wir in der folgenden Analyse des Gemein-Diskurses sehen werden, kollektiven Identifizierungsversuchen wiederholt als Modell) zeichnen sich durch einen gewalttätigen Drang nach äußerer Abschließung und durch eine Fixierung auf vermeintliche innere oder äußere Feinde aus.[20] Ein Drang, der darin mündet, beständig nach einer eindeutigen Unterscheidung zwischen Innen und Außen, zwischen „ihnen“ und „uns“ zu streben.

Die Probleme des Gemein-Diskurses exemplifizieren die Bedeutung dieser aggressiv-imaginären Strukturierung und den permanenten Konflikt zwischen Vorstellung und Möglichkeit: Gegenwärtige Gemein-Konstruktionen erscheinen vor dem Hintergrund eines nie erreichbaren Phantasmas von einheitlicher Identität als minderwertig, mangelhaft unnatürlich und anorganisch. Doch erst im

17 Vgl. Lacan 1991, Das Spiegelstadium als Bildner der Ich-Funktion, S. 64.

18 Lacan 1991, Das Spiegelstadium als Bildner der Ich-Funktion, S. 66.

19 Vgl. Evans 1996, Wörterbuch der Lacanschen Psychoanalyse, S. 146.

20 Vgl. Lacan 1991, Das Spiegelstadium als Bildner der Ich-Funktion, S. 69.

Kontext der politisch imaginären Fixierung auf Einheit, Selbsttransparenz, Vollständigkeit und Ursprünglichkeit und durch die Nicht-Übereinstimmung der symbolischen Ordnung mit dem imaginären, antizipierten Idealbild wird die Gegenwart als ungenügend wahrgenommen. Doch führt das Scheitern, so Lacans These, die sich im politischen Diskurs anhand der permanenten Krise kollektiver Identifizierungsbemühungen und der Konflikte um den Ursprung und die Bestimmung des Gemeinen zu bestätigt scheint, nicht zu einer Modifikation des Ideals, sondern zur Verschiebung des Problems. Im Zweifelsfall wird, wie beispielsweise im Rassismus oder im Antisemitismus, der Grund für das Scheitern der inneren Identität nach außen verschoben und „dem Anderen" angelastet. In diesem Fall bleiben die Strukturen der phantasmatischen Identifizierung bestehen, das Problem wird verdrängt und kehrt nach einiger Zeit unter neuen Vorzeichen wieder.[21]

Die Funktionsweise des Imaginären gründet auf einer Ordnung jenseits der Dichotomien von Fiktion und Realität, wahr oder falsch. Das Imaginäre *funktioniert*, wobei funktionieren hier im Sinne von *zur Wirkung kommen* als Performanz verstanden wird. Lacan trennt die Imagination von der Funktion der (falschen, verzerrenden) Repräsentanz eines realen Objekts und begreift das Imaginäre selbst als schöpferisch. Das Politische Imaginäre ist demnach die Konstruktions- und Produktionsebene von gemeinschaftlichen Identifizierungsbildern, Körpermetaphern und von Verbindlichkeit versprechenden politischen Kollektiv-Begriffen. Nicht trotz, sondern gerade weil diese Begriffe mitsamt der Fülle und Transparenz, in der sie anvisiert werden, unmöglich und unerreichbar sind, beanspruchen sie Wirksamkeit in der gegenwärtigen Realität.

Inwieweit sind der Drang nach Sublimierung, das unmögliche Streben nach Homogenität und Einheit sowie ein dualistischer Blick auf soziale Verhältnisse wiederkehrende Probleme im Gemeinschaftsdiskurs, die im Zusammenhang mit der Struktur des Imaginären stehen? Warum verlieren diese Paradigmen nicht an Anziehungskraft, obwohl Homogenität und Selbsttransparenz beständig aufgeschoben bleiben? Wie kann es sein, dass der imaginäre Wunsch nach gemeinschaftlicher, völkischer oder nationaler Eigentlichkeit, nach einer stabilen, vorpolitischen und nicht-relationalen Kollektiv-Identität wirkmächtig bleibt, obwohl er beständig aufgeschoben wird? Wie wird versucht das Problem der relationalen Verfasstheit von Identität und die immerwährende Abhängigkeit individueller und gemeinschaftlicher Selbstkonstitutionen von Anderen mit den imaginären Wünschen nach Autonomie und Vollständigkeit übereinzubringen? Bevor diese Fragen thematisiert und im zweiten Kapitel in ihrer spezifischen Ausprägung untersucht werden, ist es wichtig, mit Lacan zu begreifen, dass Vorstellungen von

21 Vgl. Freud 1978, Die Verdrängung.

personaler und gemeinschaftlicher Identität sich *auf dem Grund* imaginärer Beziehungen konstituieren, dass jedoch diese imaginären Beziehungen nicht *ihr* Grund sind.[22] Die Gemeinschaft ist nicht das Resultat eines Konzepts *des* Imaginären, vielmehr entstehen Konzeptionen sozialen Zusammenhalts *im* Imaginären. Das Feld des Imaginären ist ein Grund, im Sinne einer Oberfläche, auf dem sich Verhältnisse in wechselseitiger Beziehung herausbilden, es ist nicht *der* Grund, der eine bestimmte Entwicklung bestimmt, verhindert oder vorwegnimmt. Diese Feststellung führt zu dem dieser Arbeit zugrundeliegenden Diskursbegriff. Es wird ein produktiver, weit gefasster Diskursbegriff verwendet, der nicht auf eine zeichentheoretische Dimension zu reduzieren ist.

DAS POLITISCHE IMAGINÄRE ALS DISKURSIVE OBERFLÄCHE

Der Raum des Politischen Imaginären wird als Feld differentieller Kräfteverhältnisse verstanden, ein Feld, das von Formationen, Strategien und Technologien der Macht und des Wissens durchzogen ist, das von Aussagelogiken und Zeichenketten bevölkert wird, Begriffe und Praktiken hervorbringt und auf dem sich Subjekte, Objekte und Gegenstandsbereiche konstituieren. Im Politischen Imaginären werden Identitätsformationen, Sinnkonstruktionen, Praktiken, Evidenzen und spezifisches Wissen produziert. Diese einzelnen Diskurse sind verschränkt mit einem offenen Feld von Kräftekonstellationen und Machtrelationen. Dieses Feld des Diskurses ist durch fundamentale Immanenz in dem Sinne gekennzeichnet, dass es keinen Zugang zu einer äußeren und neutralen Ebene gibt. Das, was als Welt wahrgenommen wird, ist nur über die politisch-imaginäre, diskursive Oberfläche vermittelt, auf der Subjekte und Objekte, Bedeutungen und Praktiken sich orchestrieren.

Mit einem solchen Diskursbegriff knüpft diese Untersuchung an die Foucaultsche Analyse aus *Die Archäologie des Wissens* an und übernimmt dessen Konzept von anfangslosen und bedeutungssetzenden Oberflächen, die „als Praktiken zu behandeln [sind], die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen.“[23] Foucaults Ansatz steht dem tiefenhermeneutischen Unterfangen entgegen, die Gegenstände aus ihrer Beziehung zu einem Grund der Dinge, aus der Tiefe eines Ursprungs heraus zu verstehen. Statt die diskursiven Formationen ausgehend von einem Referenten zu denken (beispielsweise ein

22 Vgl. Lacan 1990, Das Seminar Buch 1, S. 150.

23 Foucault 1981, Archäologie des Wissens, S. 74.

Subjekt oder ein transzendentaler Ursprung), versucht Foucault, die Bedingungen ihres historischen Erscheinens zu begreifen.[24] Dieser Diskursbegriff beabsichtigt nicht, ein verborgenes Gesetz oder einen versteckten Ursprung (wieder) zu finden. Er verwehrt sich gegen die Idee einer Substanz, die ihn organisiert, determiniert und zentriert und lehnt die Vorstellung eines Subjekts ab, das den Sinn von Aussagen und Praktiken garantieren könnte. Foucault nimmt stattdessen an, dass individuelle und kollektive Identitäten sich aus dem differentiellen Zusammenspiel von Kräften begründen und dass diese Kräfte den Auftritt von Subjekten auf der Bühne des Politischen erst ermöglichen.[25]

Der Diskurs, der die Oberfläche bildet, auf dem sich imaginäre Gemein-Konstruktionen verorten und zur Wirkung kommen, ist nicht auf eine sprachtheoretische Dimension, auf die Verweisungsstruktur differentieller Signifikantenketten zu reduzieren. Die „Monarchie des Signifikanten" sei genealogisch zu dekonstruieren, polemisiert Foucault in *Ordnung des Diskurses*.[26] In einer ausschließlich sprachtheoretischen Analyse gehe die Materialität des Diskurses, sein materieller Überschuss verloren und das *Mehr*, dasjenige, was über die bloße Grenze der Bezeichnung hinausweist, könne nicht berücksichtigt werden. Die Produktion dieses *Mehr*, das die vermeintliche Geschlossenheit eines Systems fixierter Differenzen sabotiert und unaufhörlich in einer Art (ideologischem) Überschuss mitproduziert wird, ist fundamentaler und zugleich problematischer Bestandteil der (Gemein-)Konstruktionen im Politischen Imaginären.[27] Es ist dieser Rest, der sich der vermeintlichen Homogenität der Gemeinschaft entzieht, der wiederholt in einen Angst- und Abwehrdiskurs verstrickt wird.

Der frühe Foucaultsche Diskursbegriff aus *Archäologie des Wissens* muss erweitert werden: Er bestand auf einer Trennung zwischen diskursiven und nicht-diskursiven Praktiken. Foucault selbst hatte diese Unterscheidung in den 1970er Jahren im Zuge der Machtanalyse und der Einführung eines materiell zu verstehenden Komplexes aus Macht und Wissen modifiziert. Er erklärte, bei sei-

24 Vgl. Foucault 1981, Archäologie des Wissens, S. 72.

25 Vgl. Sarasin 2005, Michel Foucault, S. 104.

26 Foucault. Ordnung des Diskurses. S. 48. Zitiert nach: Sarasin 2005, Michel Foucault, S. 99.

27 Der Überschuss offenbart sich an verschiedenen Diskursen. Beispielsweise, wenn noch in jüngsten Debatten deutlich wird, dass die Vorstellung einer deutschen (staatsbürgerschaftlichen) Identität über das Beherrschen einer Sprache, das Wissen um Geschichte, Werteordnungen und politische Verfassungen hinausreicht. Gleichzeitig charakterisiert es diesen Überschuss, dass er nicht genau definiert werden kann. Paradoxerweise gilt dieses intellektuelle Dunkel weniger als Mangel, denn als Beweis für eine tiefenpsychologische, den Verstand übersteigende Bedeutung.

ner Thematisierung der diskursiven Ordnung zugunsten der Aussageformationen habe er das Problem, der unter diesen Aussagen zirkulierenden Machtwirkungen vernachlässigt, also derjenigen Kräfteverhältnisse, welche die Herausbildung bestimmter Diskursformationen und Wissensbereiche erst ermöglichen.[28] Für die Theorie des Politischen Imaginären ist die Absage an eine Unterscheidung zwischen diskursiven und nicht-diskursiven Bereichen zentral. Nur so lässt sich die Auflösung des Gegensatzes von Denken und Wirklichkeit und die Annahme begründen, dass die imaginären Konstruktionen trotz ihres phantasmatischen und überdeterminierten Charakters Realität haben.

Diese Sichtweise hat zwei Konsequenzen: Erstens werden Gegenstände und Objekte, die vormals als nicht-diskursiv betrachtet wurden, nicht nur in die diskursive Ordnung miteinbezogen, es wird gar die Behauptung bestritten, Gegenstände könnten sich außerhalb der diskursiven Bedingungen ihres Auftauchens überhaupt als bedeutsame Gegenstände konstituieren, die gedacht und wahrgenommen werden können.[29] Zweitens folgt daraus, dass die diskursiven Formationen materiellen Charakter haben. Diskursive Kräftekonstellationen schreiben sich nicht in Institutionen und Staatsapparaten ein und beeinflussen deren Wirkungsweise, diese Institutionen sind selber Teil der diskursiven Ordnung. Die diskursiven Bewegungen sind mitsamt ihrer Effekte gegenständlich. Der Diskurs umschließt seine eigene Praxis und es gibt keine Möglichkeit mehr, zwischen einer geistigen und einer materiellen Realität zu unterscheiden. Ein bewusster Zugang zu einer Realität außerhalb des Diskurses ist unmöglich.[30] Das impliziert zugleich, dass der Gegenstandsbereich von Diskursen nicht im Sinne einer außerdiskursiven Bedeutung zu denken ist. Diskurse konstituieren ihren Gegenstand, so dass eine Identität zwischen politisch-gesellschaftlicher und diskursiver Praxis angenommen werden muss.[31]

Das diskursive Feld wird also verstanden als ein nicht abschließbares Ensemble wirksamer Kräfteverhältnisse, das eine heterogene Oberfläche von tätigen und theoretischen Verhältnissen herausbildet, auf der Subjekte und Gegenstände hervor und zum Wirken gebracht werden. Die Produktion dieses Raumes, in dem Gemein-Konstruktionen sich entfalten und identifikatorisch zur Wirkung gelangen, ist nicht als einmaliger Gründungsakt zu verstehen, sondern als unab-

28 Vgl. Foucault 1978, Wahrheit und Macht, S. 26.

29 Vgl. Laclau, Mouffe 1991, Hegemonie und radikale Demokratie, S. 157f. Die Auffassung, dass der Gegenstand nicht außerhalb der Ordnung des Diskurses existiert, hatte Foucault trotz seiner Trennung in diskursive und nicht-diskursive Bereiche bereits in der Archäologie des Wissens vertreten. Vgl. Archäologie des Wissens, S. 68.

30 Vgl. Laclau, Mouffe 1991, Hegemonie und radikale Demokratie, S. 161.

31 Vgl. Alkemeyer 2000, Zeichen, Körper und Bewegung, S. 69.

schließbarer *Produktionsprozess*. Im Kontext des Politischen Imaginären wird nicht das „Gemein-*Sein*", sondern das „Gemein-*Werden*" betrachtet. Kein statischer Moment des Seins ist Ausgangspunkt, sondern der kollektive Identifikationsprozess wird als fortwährendes, sich beständig transformierendes Verhältnis des Werdens verstanden.[32] Es handelt sich um einen Prozess, in dem es kein Ende, keinen Augenblick der Präsenz geben kann, in dem ich *gemein geworden bin*. Die Einschreibung in bestimmte Strukturen der Zugehörigkeit vollzieht sich als performativ-produktiver Schaffensprozess, der nie zu einem Abschluss gelangt.

POLITIK UND POLITISCHES

Im Rekurs auf Foucaults Machtbegriff und als Konsequenz aus einem konstruktivistischen Antiessentialismus liegt der Theorie des Politischen Imaginären und meiner Analyse des Gemein-Diskurses ein umfassender Begriff des Politischen zugrunde. Das Politische wird als offenes und relational verfasstes Kräftefeld verstanden, auf dem sich Subjekte und Objekte, Begriffe und Praktiken herausbilden und zur Wirkung gelangen. Da es diesem Verständnis gemäß ein Immanenzbegriff ist, wird die Annahme eines neutralen Bereichs wie auch die eines Grundes außerhalb des Politischen zurückgewiesen. Gemein-Begriffe sind originär politisch und die Imagination einer vorpolitischen Ebene quasi-evidenter, natürlicher Gemeinschaftlichkeit selbst Teil einer politischen Disposition.

Grundlage dessen ist ein Diskursbegriff, der zwischen einzelnen Diskurssträngen und einem übergeordneten, offenen und immanenten Feld der Diskursivität unterscheidet. In Anlehnung an Claude Lefort führt diese Unterscheidung zur Trennung zwischen dem Politischen und der Politik.[33] Politik bezeichnet die konkrete Praxis der Regierungskunst in einem Gemeinwesen. Unter Politik ist all das zu verstehen, was im Bereich der Praktiken, der Institutionen, der Gesetze und rechtstaatlichen Mittel, der Parteien, Parlamente und Wahlen, der Eigen-

32 Zur Theorie des Werdens und der Bewegung in Abgrenzung zum philosophischen Konzept des Seins vergleiche Nietzsche, 1978, Die Unschuld des Werdens. Bd. 2, Abschnitt 1323: „Hätte die Welt ein Ziel, so müsste es erreicht sein: gäbe es für sie einen (unbeabsichtigten) Endzustand, so müsste er ebenfalls erreicht sein. Wäre sie überhaupt eines Verharrens und Starrwerdens fähig, und gäbe es in ihrem Verlauf nur einen Augenblick ‚Sein' im strengen Sinne, so könnte es kein Werden mehr geben, also auch kein Denken, kein Beobachten eines Werdens."

33 Vgl. Lefort 1999, Fortdauer des Theologisch-Politischen, S. 35.

tums- und Herrschaftsverhältnisse, der ökonomischen, kulturellen und transnationalen Relationen, der öffentlichen Meinungsbildung, des kollektiven Gedächtnisses, der Widerstände und der Partizipation angeordnet ist. Im Gegensatz dazu bezeichnet der Begriff des Politischen keine einzelnen Diskurse, sondern das allgemeine und durch fundamentale Immanenz gekennzeichnete Feld der Kräfteverhältnisse, die es einem Gemeinwesen ermöglichen, sich zu inaugurieren. Das Politische fällt insofern mit dem offenen Feld des Diskurses zusammen, als dass es die Welt umgreift und die Inauguration von Sinn und Bedeutung ermöglicht. Diesem Verständnis zufolge gibt es keinen neutralen Bereich vor oder außerhalb des Politischen. Wenn auf dem offenen Feld des Diskurses alles politisch ist, bzw. dieses Feld selbst originär politisch ist, bedingt die Unmöglichkeit einer vordiskursiven Produktion von Subjekten oder Objekten zugleich die Unmöglichkeit vorpolitischer Phänomene. Definitionen und Konstruktionen, die der Gemein-Diskurs hervorbringt sind immer politisch, spiegeln politische Macht- und Herrschaftsverhältnisse und grenzen sich gegenüber anderen Perspektiven der Imagination ab. Die Konstruktion von Sinn und Bedeutung sowie die Herausbildung und Verfestigung von Praktiken stellen eine konkret politische Dimension dar, so dass es keinen erreichbaren, kollektiven oder individuellen Ort vor dem Politischen gibt. Wesen, Identität und Wahrnehmung des Einzelnen wie des Kollektivs sind durch die Verortung in einem diskursiven und politischen Umfeld generiert.

Gleichzeitig wird das Politische als das Nicht-Repräsentierbare und Unverfügte verstanden, als dasjenige, das sich der Möglichkeit eindeutiger Verrechtlichung und Präsentierung entzieht.[34] Es ist das, was Politik und damit Sinngebung erst ermöglicht und strukturiert. Im Gegensatz zur Politik ist das Politische nach Lefort nicht in der Gesellschaft zu lokalisieren, da Vorstellungen und Konzepte wie Gesellschaft, Gemeinschaft oder Staat erst aus dem Politischen heraus ihre Rationalität erhalten, sich durch und in dieser Dimension hervorbringen und einen Begriff von sich prägen.[35] Lefort fährt fort, dass wir ohne die Annahme eines offenen Feldes des Politischen, welches das, was wir als Gesellschaft/bzw. als Gemeinschaft begreifen erst generiert, uns positivistischen und naturalistischen Illusionen überlassen und die Gesellschaft gewissermaßen vor sich selbst stellen.[36] Das kann auch über einen Umweg geschehen, indem beispielsweise die Gemeinschaft als quasievidenter Naturbegriff vor die Gesellschaft gestellt wird.

34 Das Politische wird daher auch mit dem Lacanschen Realen verglichen. Vgl. Stavrakakis 2003, Encircling the Political. S. 276.

35 Vgl. Lefort 1999, Fortdauer des Theologisch-Politischen, S. 38.

36 Vgl. Lefort 1999, Fortdauer des Theologisch-Politischen, S. 38.

Eine der Grundannahmen dieser Untersuchung ist es, die Existenz einer vorpolitischen Gemeinschaftsidentität zu bestreiten. Gleichwohl werden wir noch sehen, dass es die Annahme einer solchen war, die von der Politischen Romantik ausgehend den Gemein-Diskurs maßgeblich geprägt hat. Darauf aufbauend wäre nicht nur die Vehemenz zu hinterfragen, mit der ein „vorpolitischer" Gemeinschaftsbegriff vorausgesetzt wird, sondern das Konzept eines vor, jenseits oder über dem Politischen stehenden Gemein-Begriffs ist mitsamt seiner historisch-politischen Dimensionen grundlegend zu problematisieren.

Gleichwohl werden wir sehen, dass und inwiefern die Vorstellung einer vorpolitischen Dimension der Gemeinschaft eine der tragenden Säulen des Gemeinschaftsdiskurses war und ist. Das Vorpolitische wird mit variablen Assoziationen wie Natur, Wesen oder Transzendenz assoziiert, wobei das jeweilige Verständnis im Kontext verschiedener politischer Rationalitäten steht und von biologistisch-rassistischen, völkischen, romantischen, ontologisch-metaphysischen bis hin zu theologisch-transzendenten Entwürfen reicht.

Das ist mit zwei Phänomenen verbunden, die im Gemeinschaftsdiskurs eine besondere Rolle spielen: erstens müssen sich in Folge der Vorstellung einer originären vor oder jenseits des Politischen verorteten, derzeit aber abwesenden Dimension, gegenwärtige politische Konstrukte vor einer nie gewesenen dennoch einflussreichen Vergangenheit verantworten. Das geht mit einer Abwertung der Gegenwart einher, die vor dem Hintergrund vorpolitischer Imaginationen als provisorisch und unzureichend erscheint. Zweitens wird das gesamte Diskursfeld auf diese Weise entpolitisiert, bzw. von Fragen nach Macht- und Herrschaftsrelationen, nach politischer Gestaltung und Begründung abgekoppelt. Indem Konzepte des Gemeinschaftlichen an einer natürlichen Substanz oder einer transzendenten Versicherungsebene jenseits politischer Verhältnisse ausgerichtet werden, können derartige Themenfelder als zweitrangig erscheinen.

Obwohl also die Gemeinschaft, wie bereits herausgestellt, nie stattgefunden hat und sie, zumindest in der anvisierten Form ein unmögliches Objekt ist, wird gegenwärtiges politisches Handeln auf ihr Wiedererlangen ausgerichtet. Dabei wird die Unmöglichkeit des begehrten Objekts durch seine Einschreibung in eine Zeitlichkeitsform zwischen Verlust und Versprechen, Ursprung und Finalität verdeckt. So kann eine verlorene und zugleich versprochene, gemeinschaftliche Seinsweise mit Ankunft und Erlösung assoziiert werden, während ihre Abwesenheit in der Gegenwart einer vermeintlichen gesellschaftlich/politischen Entfremdung angelastet wird.

Im Gegensatz dazu wird führt ein umfassender und immanenter Begriff des Politischen, der hier vorgeschlagen wird, und der mit dem unabschließbaren Feld des Diskurses zusammengedacht wird, dazu, die verschiedenen Modelle des

Gemeinen von Hobbes über die Romantik bis in die Gegenwart als Artikulationen zu begreifen, die sich mit ihren spezifischen Inhalten und Traditionen *im* Politischen herausbilden. So wie es keinen Gemein-Begriff *vor* dem Politischen gibt, kann kein Gemein-Konzept die Totalität des Politischen umgreifen. Das Politische ist eine immanente und zugleich relationale Dimension der Kräfteverhältnisse. Einzelne Artikulationen auf dem Feld des Politischen können nicht abgeschlossen werden, stehen nicht für sich alleine, sondern weisen Spuren anderer Diskurse auf und sind durch Relationen charakterisiert. Bestimmte Gemein-Konzepte setzen sich durch, verdrängen andere und beanspruchen Deutungshegemonie. Doch ihre Vormacht bleibt bedroht, sie muss wieder und wieder manifestiert, inszeniert und bestätigt werden.

Demnach ist Politik eine Bewegung, in der die Bedeutung gegenwärtiger und vergangener Geschehnisse beständig neu ausgerichtet wird. Die Rationalität politischer Prozesse produziert fortwährend einen Überschuss, der sich einer endgültigen Ein- und Abgrenzung ihres Begriffs- und Bedeutungssystems verweigert.[37] Überschuss und Neuausrichtung ermöglichen Veränderung, sie machen sie notwendig, ohne ihre Richtung vorzuzeichnen. Weil das Feld des Politischen unabgeschlossen, offen und im Sinne einer metaphysischen Ursprungskonzeption letztlich grundlos ist, sichert die Struktur des Politischen die Möglichkeit zur Überschreitung, zur Entgrenzung und zur Hinterfragung ihres eigenen Begriffssystems. Grenzen können destabilisiert und Begriffe in Frage gestellt werden. Das Politische sichert in diesem Sinne seine eigene Dekonstruktion.[38]

Nur wenn die Analyse der Praktiken, der Bilder und Strukturen, in und mit denen sich Gemein-Konstruktionen ein- und fortschreiben, daran mitwirkt, Begriffssysteme und Vorstellungsordnungen zu destabilisieren, wenn die philosophische Analyse und die politische Praxis gemeinsam in den Schaffensprozess mit einbezogen werden, erhalten sie als konstruktive, bedeutungssuchende und bedeutungsschaffende Tätigkeiten einen neuen Wert. Eine Genealogie, die auf einen eindeutigen Ursprung und auf die Vorstellung einer Geraden der Entwicklung verzichtet, die stattdessen die diskontinuierlichen und widerstreitenden Spuren der Entstehung nachzuzeichnen versucht, ist ein wichtiger Teil der Analyse. Doch eine Untersuchung der Geschichte von Gemeinschafts- bzw. Gemein-Diskurs darf nicht dabei stehen bleiben, den Konstruktionscharakter zu betonen. Um über Vorangegangenes hinausweisen zu können, müssen alternative Perspektiven den Konstruktionscharakter voraussetzen. Diese Feststellung lässt sich durch eine methodische Unterscheidung zwischen *explikativen*, *performativen* und *kriterialen* Analyseansätzen ergänzen. Urs Lindner schlägt sie vor, um not-

37 Vgl. Laclau, Mouffe 1991, Hegemonie und radikale Demokratie, S. 163.

38 Vgl. Derrida 1996, Gesetzeskraft, S. 30.

wendige Neuerungen für ein antiessentialistischen Denken zu benennen, das über die Betonung des Konstruktionscharakters hinausweist. Ihm zufolge gilt es, Kriterien der Wahrheitseffekte zu analysieren und durch einen Materialismus der Praxis zugleich neue zur Wirkung zu bringen. „An diesem [Punkt] geht es dann nicht mehr um das (gemeinsame) Aufsuchen von Wahrheit, sondern um die irreduzibel politische Frage, wie die Gesellschaft eingerichtet werden soll."[39]

Dieser Umstand ist wichtig – und er wird im letzten Teil von konkreter Relevanz sein – weil die These von der *Erfindung der Nation* in den letzten Jahren durch ihre Popularität und ihren Einzug in die Feuilletons im Sinne eines vulgärradikalen Konstruktivismus inflationiert wurde. Die Betonung des „erfundenen" Charakters von Gemein-Konstruktionen mündet in unkritischen Euphemismus, wenn in den Hintergrund tritt, was im deutschen Untertitel *Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts* von Andersons *Die Erfindung der Nation* anklingt:[40] Die Imaginationen des Gemein-Werdens, Nationalismus und Gemeinschaftsideologie, sind nicht nur fiktive, sondern vor allem folgenreiche Konzepte, die mit Machtverhältnissen, mit nationalen und globalen Regierungsrationalitäten, mit ökonomischen Interessen, Eigentumsverhältnissen und Herrschaftsarchitekturen in Zusammenhang stehen. Im Bezug auf das *nation building* überschatten die negativen Folgen die positiven. So handelt es sich bei der Konstruktion von Gemein-Identitäten nicht um eine harmlose Erfindung von Traditionen und Ursprüngen. Die Geschichte der (Be-)Gründungen von Gemeinschaften, die der (National-)Staaten und Gemeinwesen ist kein schöner Traum, sondern auch eine Geschichte von In- und Exklusion, von Rassismus, Kolonialismus, Antisemitismus, von Genozid und Holocaust. Die Gründungsmythen und die Narrationen gemeinschaftlicher Selbstverwirklichung verbergen Gewaltstrukturen, kaschieren Differenzen und Ausschlüsse und verdecken Ein-Deutungen.

„Offensichtlich geht es hier nicht einfach um eine rührende ‚Erfindung' von ‚Tradition', ein Imaginieren glücklicher Ursprünge, sondern darum, dass das Wissen um die Gewalt, die am Ursprung dessen steht, was dann nachträglich als nationale (oder auch ethnische) Fiktion in die Wirklichkeit einsickert, in einer spezifischen Weise ‚erinnert' wird: [...] Denn dieses Vergessen/Erinnern ist ein eigentliches Umschreiben, ein Umcodieren der Geschichte, bei dem zuerst die wirklichen Umstände, Frontlinien und Zugehörigkeiten vergangener Konflikte und Gewalttaten verdrängt werden."[41]

39 Lindner 2008, Antiessentialismus und Wahrheitspolitik, S. 218. Zur methodischen Unterscheidung vgl. S. 206f.

40 Lindner 2008, Antiessentialismus und Wahrheitspolitik, S. 218. Zur methodischen Unterscheidung vgl. S. 206f.

41 Sarasin 2003, Die Wirklichkeit der Fiktion, S. 162

Doch nicht nur Gewalt und Unterdrückung, sondern auch Freiheits-, Emanzipations- und Demokratisierungsdiskurse prägen das Politische Imaginäre. Beides muss im Blick behalten werden, damit der theoretische Zugang nicht beliebig wird. Karl Marx betont die konstruktivistische Macht des Menschen und akzentuiert zugleich den antagonistischen Charakter von Begriffs-Konstruktionen. Im Gegensatz zu euphemistischen Erfindungsdebatten stellt Marx' Theorie den Kampf um Bedeutungen heraus. Die Bebilderungen und die Identitätsvorstellungen des Gemeinen sind umkämpfte Räume. Im Zuge der (Be-)Gründung von Gemeinschaften werden Differenzen verschleiert, Antagonismen verdeckt und Naturalisierungen eingeschrieben. Die Herausbildung gemeinschaftlicher Identität ist ein Kampf um Kräfteverhältnisse und um Deutungshegemonie.

Marx zum Mitstreiter eines Denkens des Politischen Imaginären zu machen, bedeutet, Teile seiner Philosophie aus dem Kontext zu lösen und Marx mit Marx gegen sich selbst zu lesen.[42] Das beginnt bei der Interpretation des Begriffs des Imaginären. Marx denkt das Imaginäre im Sinne klassischer Terminologien. Es ist für ihn ein Gegenbegriff zum Wirklichen. Imaginär ist die Ideologie, die Einbildung, ist das „falsche Bewusstsein" und der religiöse Schein der Verhältnisse.[43]

DIE WIRKUNGSMACHT DER FIKTION

Marx' Neujustierung des Materialismus bietet dennoch einen Ansatzpunkt für die Theorie des Politischen Imaginären: Lange vor den postmodernen und psychoanalytischen Debatten um die Wirkungsmacht der Fiktion betonte er die konstruktivistische Gegenständlichkeit menschlichen Denkens. Im Gegensatz zum idealistischen Denken aber auch gegen die zu seiner Zeit vorherrschende Konzeption des Materialismus gerichtet, verpflichtet uns Marx, theoretische Analysen von der Wirklichkeit des Menschen und von dessen konkretem Lebensprozess ausgehen zu lassen. Er begreift den tätigen als arbeitenden und zugleich als denkenden Menschen. In dieser Reformulierung des Materialismus sind zwei Neuerungen enthalten: Erstens wird der Mensch unmittelbar in die Anschauung der gegenständlichen Welt mit einbezogen. Marx kritisiert an Feuerbach und am bisherigen Materialismus, dieser habe die Welt nur unter der Form des Objekts

42 Dennoch muss Marx, wie Althusser gezeigt hat, nicht als Denker des Bewusstseins verstanden werden. Mit Marx muss nicht ausgehend von der Selbstpräsenz eines bewussten Subjekts der Befreiung argumentiert werden. Vgl. Althusser 1977, Ideologie und ideologische Staatsapparate.

43 Vgl. Alkemeyer 2000, Zeichen, Körper und Bewegung, S. 54.

und der Anschauung aufgefasst, er habe die tätige Seite vernachlässigt und den praktisch wirkenden, den bewegten und wirklichkeitsschaffenden Menschen aus der Welt ausgeschlossen.[44]

Marx überschreitet damit ein Denksystem, in dem es zu entscheiden gilt, ob der Mensch die Welt macht oder die Welt den Menschen. Der Mensch ist eine Praxis *in* der Welt.[45] So wenig wie diese Welt ohne den Menschen zu denken ist, so wenig ist der Mensch von der Welt zu trennen. Da menschliches Denken gegenständliche Kraft habe, sei Feuerbachs Trennung in sinnlich-anschauliche und Gedankenobjekte unzulässig. Marx unterscheidet daher weder eindeutig zwischen Mensch und Natur, noch zwischen Natur und Kultur/Produktion.[46] Er begreift beides unmittelbar und unaufhörlich als produzierend und voneinander abhängig, die Natur als Produktionsprozess und den Menschen als Teil dieser produzierten und produzierenden Welt. Deleuze und Guattari schreiben zur Marx'schen Neukonzeption des Materialismus:

„Mensch und Natur stehen sich nicht mehr wie zwei distinkte Begriffe gegenüber, auch nicht in einem Kausalitätsverhältnis oder einer Beziehung der Erkenntnis oder des Ausdrucks (Ursache-Wirkung, Subjekt-Objekt usw.) vielmehr bilden sie die gemeinsame wesentliche Realität von Produzent und Produkt. Die Produktion als Prozess übersteigt alle idealen Kategorien und stellt derart einen Kreis dar, dem der Wunsch immanentes Prinzip ist."[47]

Die zweite Neuerung seiner materialistischen Theorie leitet Marx aus der ersten ab: Mit dem Ende der Trennung von geistiger und sinnlicher Erscheinungswelt zerbricht auch die Unterteilung in Theorie und Praxis. Menschliches Denken ist für Marx ein materielles Phänomen, ihm kommt auf dieselbe Weise gegenständliche Kraft zu wie dem Handeln. Denken hat nicht nur praktische Folgen, es ist eine Praxis. Marx eröffnet damit neue Perspektiven für die politische Philosophie, denn seine Bekräftigung der praktischen, wahrheits- und wirklichkeitsschaffenden Macht des Denkens verleiht dem Menschen eine produktive Bedeu-

44 Vgl. Marx 1968, Thesen über Feuerbach. These 1, S. 5f.

45 In diesem Zusammenhang kann auch Foucaults Kritik an Marx, er stelle den leiblichen Menschen ins Zentrum einer Welt, die sich um ihn herum gestaltet, zurückgewiesen werden. Marx begreift den Menschen als Teil eines Ensembles aus gegenständlicher Welt und denkenden und tätigen Verhältnissen, nicht als dessen Zentrum.

46 Marx' Denken zu diesem Thema ist nicht immer kohärent. Im Kapital führt er hinsichtlich der Produktion des Gebrauchswertes die Trennung von Mensch und Natur, Produktion und Naturstoff wieder ein.

47 Deleuze, Guattari 1997, Anti-Ödipus, S. 11.

tung, ohne ihn zu essentialisieren und ohne ihn von seiner Eingebundenheit in Narrationen und Diskurse zu lösen.[48]

„Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen. Die Tradition aller toten Geschlechter lastet wie ein Alp auf dem Gehirne der Lebenden. Und wenn sie eben damit beschäftigt scheinen, sich und die Dinge umzuwälzen, noch nicht Dagewesenes zu schaffen, gerade in solchen Epochen revolutionärer Krise beschwören sie ängstlich die Geister der Vergangenheit zu ihrem Dienste herauf, entlehnen ihnen Namen, Schlachtparole, Kostüm, um in dieser altehrwürdigen Verkleidung und mit dieser erborgten Sprache die neue Weltgeschichtsszene aufzuführen.“[49]

Geschichte wird gemacht – Menschen schaffen Wirklichkeit und Geschichte. Doch ist Marx weit entfernt von der Vorstellung, sie seien dabei frei und autonom. Das Neue ist nicht einfach neu, es trägt Spuren und Wiederholungen des Alten in sich. Es verwirft, verdrängt und setzt sich an dessen Stelle. Das Imaginäre mit Marx zu denken, heißt, Begriffskonstruktionen als real und wirksam zu begreifen, weil die Produkte des Denkens nicht von der Welt, von ihren Ideen und ihrem Material zu trennen sind. Wahrheit und Wirklichkeit werden zu praktischen Begriffen, zu Resultaten eines Ringens um Bedeutung. Gemein-Begriffe sind als produktive und performative Kategorien zu verstehen, sie sind *real*, weil sie *funktionieren* und eine Praxis haben. Begriffe sind Produktionsmittel! Sie *funktionieren* im Sinne von Produktionsmitteln. Sie produzieren, anstatt zu repräsentieren und obwohl sie nicht unabhängig von ihrem wirklichen Kontext sind, produzieren Begriffe zugleich Wirklichkeit.[50]

Marx und Engels fordern ihre junghegelianischen, früheren philosophischen Weggefährten in der *Deutschen Ideologie* auf, anzuerkennen, dass Begriffskonstruktionen in und mit der materiellen Wirklichkeit wirken, unabhängig davon, ob ihnen eine Verkennung zugrunde liegt oder nicht. Sie haben materielle Konsequenzen unabhängig davon, ob sie „wahr“ sind, bzw. Wahrheit ist selbst wiederum ein historischer Begriff, der nur im Verhältnis zu Wirksamkeit sinnvoll begriffen werden kann. Das ist wichtig für die Theorie der Gemein-Konstruktionen: Da es kein von den materiellen Umständen unterschiedenes Wesen der Welt gibt, gilt es nicht vom Himmel kommend auf die Erde hinab zu steigen. Das Wesen, die Wirklichkeit, die materiellen Voraussetzungen und die gegen-

48 Vgl. Marx 1968, Thesen über Feuerbach, S. 5f.

49 Marx 1988, Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte, S. 115.

50 Vgl. Deleuze, Guattari 1997, Anti-Ödipus, S. 36.

ständliche Wahrheit fallen zusammen. Von einer ausschließlich interpretierenden Theorie muss sich verabschiedet und von der Erkenntnis der Probleme zur Kritik der politischen Verhältnisse übergegangen werden, wenn das Selbstverhältnis der Menschen zur Welt sich verändern soll.[51] Für eine kritische Position im Gemein-Diskurs bedeutet das, sich radikal auf dem Feld der Wirksamkeit zu verorten. Imaginäre und phantasmatische Konstruktionen konstituieren und transformieren Realität und sie sind veränderbar.

Das Potential einer derartigen Vorstellung macht Althusser mit seinem Begriff des aleatorischen Materialismus deutlich: Er verpflichtet uns, Konsequenzen aus der Kritik am metaphysischen Ursprungsdenken zu ziehen und über den ersten Schritt der Dekonstruktion, über die Denaturalisierung, hinauszugehen. Statt lediglich den Konstruktionscharakter von Fiktionen zu betonen, ist er bestrebt, eine Praxis auf Grundlage dieser Erkenntnis zu entwickeln. Althusser versucht, das idealistische Fundament des Materialismus zu dekonstruieren. Er fordert einen Materialismus, der keine Antworten mehr auf Fragen des Idealismus geben will. Anstatt nach Wesen, Sinn oder einem Grund zu fragen, gälte es, mit einer positiven Vorstellung von Grundlosigkeit produktiv tätig zu werden. Althusser zitiert Wittgensteins Ausspruch „die Welt ist alles, was der Fall ist“ und erklärt, darauf aufbauend könne statt nach einem Sinn oder einer Rationalität hinter der Welt nach dem praktischen Situationspotential der Gegenwart gefragt werden. Das Konzept des aleatorischen Materialismus verhilft zu einer Form praktischen Immanenzdenkens.[52]

Deleuze und Guattari machen die Konsequenzen eines solchen Materialismusbegriffs anhand ihrer Unterscheidung zwischen Fabrik oder Theater deutlich und fordern eine Politik im Modus der Fabrik. Während das Theater versuche, etwas ihm externes zu repräsentieren, es also an einem übergeordneten Modell, einem Ziel oder einem Wesen orientiert bleibe, funktioniere die Fabrik. Hier wird produziert, nicht repräsentiert. Die Funktion der Fabrik ist nicht darauf ausgerichtet, etwas von ihm verschiedenes darzustellen, sie verweist auf keinen übergeordneten Grund, auf keine regulative Idee.[53]

---

51 In diesem Zusammenhang ist Marx nicht als der Philosoph des autonomen, bewussten Subjekts zu verstehen, zu dem die Geschichte des Marxismus ihn oftmals gemacht hat. Für Marx gibt es kein einfaches Wesen des Menschen, kein dem Individuum innewohnendes Abstraktum. Der Mensch ist das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse, „weil das menschliche Wesen keine wahre Wirklichkeit beisitzt.“ Marx 1968, Thesen über Feuerbach. These 6, S. 6.

52 Vgl. Althusser 2010, Materialismus der Begegnung, S. 24f.

53 Vgl. Deleuze, Guattari 1997, Anti-Ödipus, S. 33.

DIE RELIGIÖSE STRUKTUR DES POLITISCHEN IMAGINÄREN

Marx bestimmt Religionskritik als Voraussetzung aller Kritik.[54] Religionskritik ist für ihn nicht die Kritik einer bestimmten Religion, nicht Kritik der Religion an sich, sondern Kritik der religiösen Auffassung der Wirklichkeit. Derrida erklärt diesbezüglich, dass das Religiöse kein imaginäres Phänomen unter anderen, sondern die Struktur des Imaginären sei.[55] Lefort wiederum bezeichnet in seiner Schrift *Fortdauer des Theologisch-Politischen* die These, die moderne Politik habe mit den Grundsätzen der Religion gebrochen, im Anschluss an Marx als einflussreiche Illusion. Der moderne Politikbegriff sei geprägt durch Ignoranz gegenüber der religiös strukturierten Funktionsweise des Politischen. Von einem Bruch ausgehend zu argumentieren, verleugne, dass es religiöse Strukturen seien, welche die Art und Weise, in der Menschen sich im Politischen verorten, ihr Gemein-Werdens bestimmen.[56] Für Lefort offenbart sich das religiöse Paradigma des Denkens dort, wo die These einer Ablösung vom Religiösen ansetzt: An der im 16. Jahrhundert beginnenden, sich im Kontext der Französischen Revolution entfaltenden Tendenz, den Staat als unabhängige Entität aufzufassen und die Religion in die Sphäre des Privaten zu verbannen. Die religiöse Struktur des Politischen Imaginären zeige sich nicht vordringlich an einem fortdauernden religiösen Bewusstsein bzw. an theologischen Inhalten, sondern an der Illusion, davon unabhängig zu sein. Im Anschluss an Marx erklärt Lefort, dass die religiöse Struktur an der Spaltung der Realität in eine öffentlich-politische und eine gemeinschaftlich-private Sphäre ersichtlich werde. Mit seiner Kritik an der Spaltung der Wirklichkeit hatte Marx an Hegel angeknüpft, der 1817 erklärte, es sei falsch, den Staat als etwas zu betrachten, das schon für sich, aus eigenem Grund existiere und die Religion als etwas Subjektives zu verstehen, das nur zur Befestigung hinzu komme.[57] Marx ergänzt, dass im bürgerlichen Staat die Trennung der allgemeinen Realität in eine abstrakte und eine konkrete Seite analog zur religiösen Trennung eines diesseitigen von einem jenseitigen Reich funktioniere.[58]

---

54 Marx 1976, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, S. 378.

55 Vgl. Derrida 2004, Marx' Gespenster, S. 227.

56 Vgl. Lefort 1999, Fortdauer des Theologisch-Politischen, S. 34.

57 Vgl. Hegel 1970, Die Philosophie des Geistes, S. 356.

58 Vgl. Marx 1976, Zur Judenfrage, S. 355. Wenn hier auf den Text *Zur Judenfrage* von Marx Bezug genommen wird, dann weil er trotz einer unsäglichen Aneinanderreihung antisemitischer Stereotype einen wichtigen Beitrag zur Religionskritik liefert. Der Text, eine Reaktion auf Bruno Bauers Position zur sogenannten „Judenfrage" (die Idee einer solchen ist bereits problematisch), positioniert sich im Verhältnis zu ande-

Für ihn ist folgerichtig der moderne, demokratisch-kapitalistische und nicht der mittelalterlich-christliche der vollendet religiöse Staat. Mit der modernen Staatlichkeit sei die Doppelung des Menschen nicht nur in dessen Bewusstsein, sondern auch in der politischen Gemeinschaft wirklich geworden.[59]

Eben diese Spaltung der Wirklichkeit trage dazu bei, den Staat in einer jenseitigen Sphäre zu verorten, die nicht Teil der konkreten, politischen Beziehungen ist.[60] Diese Vorstellung basiert auf der Unterstellung einer Evidenz und Autonomie von Staat bzw. Gemein-Begriff, die der politischen Realität nicht entspricht. Das mache, so Marx, die Religion zur Voraussetzung der politischen Anschauung.[61] In der abstrakten Vorstellung des Staates nehme dieser eine Gestalt an, die mit seiner gegenwärtigen Existenzweise nicht übereinstimme. Letztlich werde eine Spaltung provoziert, die dazu führe, dass die Staatsbürger das „wahre" Leben nur in illusorischer und transzendentaler Form anvisieren. Religiöse Verdinglichung projiziert die imaginäre Vorstellung von Gemein-Begriffen auf eine Sphäre jenseits des bürgerlichen Alltags. In diesem Jenseits der Realität, das ob seiner Abwesenheit als ursprünglich und potenziell anwesend unterstellt werden kann, schreibt sich die religiöse Textur des modernen Gemein-Diskurses ein und fort.[62]

Bereits an dieser Stelle wird eine enge Verbindung zwischen dem Konzept des Vorpolitischen und der religiösen Struktur moderner Politik offenbar. Die

ren Texten dieser Zeit „moderat". Marx kritisiert die einseitige Fixierung der Religionskritik auf das Judentum und will die allgemeine Religiosität des Staates angreifen. Auf den letzten Seiten greift Marx die von ihm als „*Alltagsjuden*" bezeichneten, assimilierten Juden in unverschämter Weise an. Er assoziiert sie, den klassischen Stereotypen des Antisemitismus folgend, mit Geld, Eigennutz, Egoismus und setzt sie mit antisozialen Elementen gleich, phantasiert über ihre Macht, die Christen Juden werden lasse und nennt sie Weltherrscher. In den Juden und ihrer „*chimärischen Nationalität*" sieht er das wahre Prinzip der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft verwirklicht. Er endet mit den Worten, die im Angesicht des Holocaust eine neue, schreckliche Bedeutung erhalten: „Die gesellschaftliche Emanzipation des Juden ist die Emanzipation der Gesellschaft vom Judentum." S. 377. Argumentation vgl. S. 371-377

59 Vgl. Marx 1976, Zur Judenfrage, S. 353.

60 Vgl. Demirović 2008, Zu welchem Zweck und auf welche Weise den Staat kritisieren?, S. 31.

61 Vgl. Marx 1976, Zur Judenfrage, S. 358.

62 Diese Form der Religiosität ist für Marx durch ihre Säkularisierung und ihren scheinbar neutralen, die eigene Religiosität verschleiernden Charakter, schwerer zu kritisieren, als die offen religiös begründeten Gemeinschaftskonzeptionen der Vormoderne. Vgl. Marx 1976, Zur Judenfrage, S. 357f.

Vorstellung einer vorpolitischen Gemeinschaftsidentität erweist sich als Teil einer unvollständigen Säkularisierung. In diesem Sinne geht die Offenlegung, bzw. die Dekonstruktion vorpolitischer Gemeinschaftskonzeptionen mit einer radikalen Säkularisierung des Politischen einher.

„Sie [die Religion] ist die phantastische Verwirklichung des menschlichen Wesens, weil das menschliche Wesen keine wahre Wirklichkeit besitzt. Der Kampf gegen die Religion ist also mittelbar der Kampf gegen jene Welt, deren geistiges Aroma die Religion ist.“[63]

Staat, Gemeinschaft und Ökonomie haben kein Eigenleben, sondern sind von Menschen gemacht. Gleichzeitig erscheint die Religion als Antwort auf eine Sinnsuche des Menschen. Marx kritisiert die Verbindung von Wahrheit, Wirklichkeit und Wesen, ebenso wie die Vorstellung zweier Ebenen der Realität und geht davon aus, dass diese Vorstellung mit verantwortlich dafür ist, dass jenseitig-religiöse in diesseitig-religiöse Begriffe übersetzt werden konnten, ohne die grundlegende Struktur des Denkens zu verändern. Die Idee einer wahren Wirklichkeit des individuellen Menschen erscheint dann ebenso wie die Idee einer ursprünglichen Kollektividentität als Teil des religiösen Denkparadigmas.[64]

In kapitalistischen Gesellschaften wirkt das „geistige Aroma der Religion“ auf eine besondere Weise. Gemäß der klassischen Wirkungsweise des Fetischs erscheinen in den „Nebelregionen der religiösen Welt“ „die Produkte des menschlichen Kopfes mit eignem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen im Verhältnis stehende selbstständige Gestalten“ zu sein.[65] Aufgrund dieser religiösen Anschauung kann das Politische als von menschlichem Zutun unabhängige Evidenz wahrgenommen werden und Gemein-Begriffe können als Emanationen ihrer selbst erscheinen. Dennoch bleibt eine Reduktion auf dieses Argument des frühen Marx, Alex Demirović folgend, unzureichend:

„Aber die subjektphilosophisch-entfremdungstheoretische Problematik innerhalb derer diese Einsichten stehen, erweist sich als unzulänglich. Denn die spezifische Gegenständlichkeit des Staates wird in einem ideologiekritisch-aufklärerischen Impuls als ein religiöses Phänomen eher zur Seite geschoben als erklärt. Religion scheint nur Geistiges zu sein, ein Phänomen, das im Kopf der Individuen stattfindet. In seinen späteren Arbeiten verschiebt Marx seine Problematik. Denn er muss im Rahmen seiner allgemeinen Theorie der kapitalistischen Produktionsweise feststellen, dass es neben dem Staat vergleichbare ande-

63 Marx 1976, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, S. 378.

64 Vgl. Demirović 1992, Freiheit oder die Dekonstruktion des Politischen, S. 123.

65 Marx 1962, Das Kapital. Bd.1, S. 86

re irrationale Formen gibt, also den Wert der Ware Arbeitskraft, das Geld oder das Kapital."[66]

Zur religiösen Anschauung hinzu kommt ein spezieller Mechanismus, der Fetisch. Durch seine Wirkungsweise werden Gott, Geld, Staat oder Gemeinschaft zu eigenartigen Phänomenen. Sie beinhalten irrationale Elemente und existieren dennoch nicht nur geistig, haben Praktiken und reale Effekte zur Folge und ihre Wirksamkeit kann, obgleich irrational, nicht einfach durch Erkenntnis, Aufklärung und das Sagen der Wahrheit abgeschafft werden.[67] Marx erweitert seine Religionskritik, indem er die Spezifik des Warenfetischs analysiert. Durch ihn scheinen nicht nur Produkte des menschlichen Kopfes, sondern auch solche der menschlichen Hand ein Eigenleben zu haben. Ihr Wert (Tauschwert) wird unabhängig von der gesellschaftlich organisierten, menschengemachten Produktion wahrgenommen. Das Besondere an Marx' Analyse ist, dass das „falsche", fetischisierende Bewusstsein nicht darin besteht, Dingen, Waren oder Gemein-Begriffen Wert bzw. eine reale Form der Existenz zuzusprechen. Der Fetisch besteht vielmehr darin, nicht zu erkennen, dass dieses scheinbar natürliche Verhältnis gesellschaftlich vermittelt ist. Religiös strukturiert und von Fetischismus gekennzeichnet ist die Idee einer unabhängigen Ebene staatlicher Existenz sowie die Essentialisierung und die Naturalisierung sozialer Verhältnisse. Politisch-imaginäre Gemein-Konstruktionen haben eine reale Form der Existenz, diese ist aber weder natürlich, noch vorpolitisch oder vor-gesellschaftlich. Marx' Fetischanalyse verpflichtet eine Untersuchung des Gemein-Diskurses im Politischen Imaginären erneut zu konsequentem Antiessentialismus.

DER FETISCH

Marx folgend besteht der Fetischismus, der Waren in der kapitalistischen Gesellschaft anhaftet, darin, einen von Menschen produzierten Gegenstand so erscheinen zu lassen, als seien Eigenschaften, die im Prozess seiner Produktion erworben wurden, der Produktion vorausgehend und kämen dem Gegenstand originär zu. Zu Beginn seines Fetischkapitels weist Marx nach, wie die Kategorie der Ware die Ordnung der Dinge auf gespenstische, phantasmatische Weise verän-

66 Demirović 2008, Zu welchem Zweck und auf welche Weise den Staat kritisieren?, S. 30.

67 Vgl. Demirović 2008, Zu welchem Zweck und auf welche Weise den Staat kritisieren?, S. 31.

dert. Mit ihr kämen nicht nur Spuk und Zauber in die materielle Welt, sondern auch Verdinglichung, Verselbstständigung, Naturalisierung, Verschleierung und eine gespenstische Form der Gegenständlichkeit.[68] Im Moment ihres Erscheinens auf der politischen Bühne der Produktion werde die Ware paradoxerweise gleichzeitig und unmittelbar immateriell und materiell, ein „sinnlich-übersinnliches Ding [... das] sich allen andren Waren gegenüber auf den Kopf [stellt] und aus seinem Holzkopf Grillen [entwickelt], viel wunderlicher, als wenn er aus freien Stücken zu tanzen begänne."[69] Die Wertsubstanz der Ware ist nicht durch sie selbst zu erfassen, sondern lediglich mithilfe einer anderen Ware, die als Verkörperung des Werts fungiert. Der Mechanismus des Fetischismus ist einer der Verselbstständigung. Die Ware, dieses Ding ohne tatsächliche Referenz, das nichts ihm vorhergehendes repräsentiert, hat einen rätselhaften Charakter. Derrida erklärt, die Ware spuke im Ding.[70] Marx expliziert, „der mystische Charakter der Ware entspringt nicht aus ihrem Gebrauchswert"[71], sondern aus der Warenform.

Der Mechanismus des Fetischs ist die Projektion und die Widerspiegelung von Abwesendem, auf etwas, das als das Ding selbst bzw. als sein Spiegelbild erscheint. Marx beschreibt diesen Vorgang anhand der Rückspiegelung der Produkte ins Bewusstsein. Der gesellschaftliche Charakter der Ware wird verschleiert und ihre Erscheinung als natürlich aufgefasst. Obwohl eigentlich klar ist, dass Wert keine „Natureigenschaft" von Dingen ist, erscheint es, als besäßen Dinge im gesellschaftlichen Kontext automatisch und vom Menschen unabhängig Wert.[72] Die Spiegelung ist also keine einfache Wiedergabe. Im Modus des Spiegelns verändert sich das Bild dessen, was abgebildet wird. Es wird ersetzt durch eine Naturalisierung, in der wesentliche Eigenschaften des ursprünglichen Bildes, (wie das Bewusstsein über den gesellschaftlichen Charakter der Produktion) verloren gehen. Die wertschöpfende menschliche Arbeit ist nicht mehr zu erkennen und die Dinge erscheinen als Gegenstände, die außerhalb der gesellschaftlichen Verhältnisse existieren.[73] Die vergegenständlichende Naturalisierung lässt gesellschaftliche Zusammenhänge die phantasmatische Form eines Verhältnisses zwischen Dingen annehmen.[74] Gesellschaftliche Eigenschaften werden in Natureigenschaften verwandelt und es scheint, als sei *Wert* ein den Dingen innewoh-

68 Vgl. Marx 1962, Das Kapital. Bd.1. S. 90.

69 Marx 1962, Das Kapital Bd. 1, S. 85.

70 Marx 1962, Das Kapital Bd. 1, S. 85.

71 Marx 1962, Das Kapital Bd. 1, S. 85.

72 Vgl. Heinrich 2005, Kritik der politischen Ökonomie, S. 71.

73 Vgl. Marx 1962, Das Kapital Bd. 1, S. 86f.

74 Vgl. Marx 1962, Das Kapital Bd. 1, S. 86.

nendes Prinzip. Im Prozess der Verdinglichung[75] vergisst der Mensch die eigene Teilhabe, so dass er Produkte menschlichen Handelns auffasst, als seien sie naturgegeben. Die Wirklichkeit erscheint als eine fremde bzw. fremdbestimmte Faktizität.

„Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, dass sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eigenen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen. Durch dies Quidproquo werden die Arbeitsprodukte Waren, sinnlich übersinnliche oder gesellschaftliche Dinge."[76]

Der gespenstische Mechanismus des Fetischs produziert und verschleiert seine eigene Produktivität, zugleich repräsentiert er sich als etwas von seiner gesellschaftlichen Wirklichkeit Unterschiedenes. Marx macht mit dem Fetischbegriff deutlich, wie Waren ihren Charakter als gesellschaftliche Verhältnisse kaschieren und sich naturalisieren. Georg Lucács, der die Zentralität der Fetischanalyse für die Marx'sche Theorie früh erkannte, betont, das Problem des Fetischs sei nicht auf die Ökonomie beschränkt, er sei vielmehr ein „zentrales, strukturelles Problem der kapitalistischen Gesellschaft."[77]

Bestimmt die Eigendynamik des Fetischs in der warenproduzierenden Gesellschaft also auch den Gemeinschaftsdiskurs bzw. die Beschaffenheit moderner Gemein-Konstruktionen? Ja und nein: Der Warenfetisch ist bei Marx ein in seiner Spezifik auf die Ware beschränktes Verhältnis. Dennoch betreffen wesentliche Charakteristika des Fetischs das Politische Imaginäre und den Gemein-Diskurs in derselben Weise, so zum Beispiel der Verlust des Bewusstseins der gesellschaftlichen Ebene der Produktion oder die Illusion einer vordiskursiven und vorpolitischen Ordnung, die ohne menschliches Zutun eine spezielle Form der Objektivität und Naturalität hat und durch die bestimmte Phänomene als selbstursprüngliche Evidenzen erscheinen. In diesem Sinne beschreibt der Mechanismus des Fetischs auch Wirkungsweisen und Probleme von modernen Gemein-Begriffen. So ist beispielsweise das Thema Naturalisierung zentral für den Gemeinschafts- oder Staatsfetisch. Obwohl in der modernen Politikauffassung

75 Den Verlust des Bewusstseins über die menschliche Produktion thematisierte Marx schon in der Analyse der Verdinglichung und der Entfremdung in seinen Frühschriften. Vgl. Fetscher 1967, Marx und der Marxismus. S. 28.

76 Marx 1962, Das Kapital. Bd.1. S. 86.

77 Vgl. Lucács 1976, Geschichte und Klassenbewusstsein, S. 170

geklärt ist, dass Gemeinschaft keine Natureigenschaft ist, dass Gemein-Begriffe ihrer Konstruktion nicht vorausgehen, spiegeln sich Gemein-Begriffe im sozialen Kontext fortdauernd als vom Menschen, seinen Produktionsbedingungen und Selbstverhältnissen unabhängige Evidenzen. Die romantischen Mythen wahrer Zusammengehörigkeit, die Sehnsucht nach einem nie gewesenen und dennoch scheinbar verlorenen Ursprung, wiederkehrende Konzepte organisch-natürlicher Gemeinschaftlichkeit, völkische Überformungen und zahlreiche gemeinschaftspolitische Gründungsmythen bezeugen dieses Problem.

Der objektiv-scheinhafte Mechanismus des Fetischs nimmt zwar durch die Widerspiegelung der Wertdimension einer Ware in ihrem Äquivalent eine spezifische Form an, seine allgemeine Wirkungsweise gilt jedoch ebenso für den Gemeinschaftsfetisch, und auch hier vermag die (individuelle) Erkenntnis seiner imaginären Beschaffenheit das Problem nicht zu lösen. Denn anders als im Fall einer religiösen Anschauung, stoppt die „Erkenntnis" der fetischisierenden Bewegung seine Wirksamkeit nicht. Beim Fetisch funktioniert das nicht, was Demirović als Marx' aufklärerischen Impuls bezeichnet hatte. Der Fetischismus ist kein scheinhaftes Täuschungsmanöver.[78] Er funktioniert als Mechanismus unabhängig von individuellem Bewusstsein als quasi objektiv scheinhafte Bewegung.

Die Übertragung der Fetischanalyse auf das Thema Staat, Gemeinschaft, Politik und Nation hat eine lange Tradition. Bereits Gramsci sah die fetischisierende Denkweise bei der Betrachtung von Staat und Nation am Werk[79] und Trotzki nannte den Staat den fürchterlichsten aller Fetische, den die Klassengesellschaft zu ihrem Schutz eingesetzt habe.[80] Ausführlich thematisiert Lucács den Zusammenhang zwischen Staats- und Warenfetisch.[81] Er begründete die ideologiekritische Tradition einer Kritik des Staates im Sinne einer Kritik seiner fetischisierenden Anschauung und seiner Verdinglichung. Gleichzeitig zählt Lucács zum Kreis derjenigen, die Marx' Fetischanalyse mit den Begriffen „falsches Bewusstseins", „Verzerrung" und „Verkennung" verknüpften. Aus der Perspektive einer Theorie des Politischen Imaginären erscheinen die Begriffe und der Versuch ihrer Kritik als unangemessen. Der Mechanismus des Fetischs ist nicht auf „falsches Bewusstsein" zu reduzieren: Die Wahrnehmung, dass Dingen bzw. Gemein-Konstruktionen unter den Bedingungen der Warenproduktion Eigenschaften zukommen, die über ihren Gebrauchscharakter hinausweisen, ist keine *falsche* Wahrnehmung. Der fetischisierende Charakter des Prozesses besteht

78 Vgl. Demirović 2008, Zu welchem Zweck und auf welche Weise den Staat kritisieren?, S. 28.

79 Vgl. Gramsci 1967, Philosophie der Praxis, S. 365.

80 Vgl. Trotzki 1996, Verratene Revolution, S. 115.

81 Lucács 1976, Geschichte und Klassenbewusstsein, S. 192.

nicht darin, *dass* Arbeitsprodukten Wert zugesprochen wird, sondern darin, dass dieser Wert als *Natureigenschaft* der Dinge erscheint. Fetischisierend ist es, übertragen auf den Gemeindiskurs, nicht, Gemein-Konstruktionen für wirkungsmächtig zu halten – denn Gemein-Begriffe bestimmen die Verfahren und Strukturen dessen, was wir Politik nennen und prägen die individuellen und kollektiven Verfahren der Identifizierung – doch sie tun dies nicht von sich aus, nicht aus einer naturwüchsigen Evidenz, nicht begründet durch eine anthropologische Konstante und nicht aufgrund einer originären Signifikanz. Ihre Wirkungsmacht ist Teil des Fetischs. (Post-)modern gesprochen problematisiert Marx die Annahme eines vordiskursiven Charakters von Gemein-Begriffen.

Deleuze und Guattari nennen die Bewegung des Fetischs in einer Variation der Marx'schen Begrifflichkeiten „wahres Bewusstsein einer falschen Bewegung". Sie schreiben, dass „die Gesellschaft ihr eigenes Delirium im Akt der Aufzeichnung des Produktionsprozesses [erstellt]; doch dieses Delirium [ist] keines des Bewusstseins, oder das falsche Bewusstsein ist vielmehr wahres Bewusstsein einer falschen Bewegung, wirkliche Wahrnehmung einer objektiv-scheinhaften Bewegung."[82] Auch wenn Marx' Fetischanalyse eine solche Interpretation zulässt, ist *Das Kapital* nicht vollständig vom Begriff des *falschen Bewusstseins* zu trennen. Zwar macht Marx die „metaphysischen Spitzfindigkeiten und theologischen Mucken" sowie den „wunderlichen Charakter" der Konstrukte deutlich, doch er glaubt, ihn überwinden und Transparenz herzustellen zu können.[83] Er will die *Geister des Fetischs* vertreiben und dem *Spuk ein Ende setzen*. Dabei gründet seine Kritik auf einer kritischen Ontologie tatsächlicher Wirklichkeit und realer Gegenständlichkeit.[84] „Der religiöse Widerschein der wirklichen Welt kann überhaupt nur verschwinden, sobald die Verhältnisse des praktischen Werkeltagslebens den Menschen tagtäglich durchsichtig vernünftige Beziehungen zueinander und zur Natur darstellen."[85] Marx' Analyse will Menschen letztlich eine objektive Erkenntnis des gesellschaftlichen Systems geben. Er ist überzeugt, die falsche Wahrnehmung der Welt könne beendet werden und hofft, nach der Aufhebung des Fetischs durch das Ende der kapitalistischen Entfremdung, stellten sich die Verhältnisse einem „Verein freier Menschen" in vollkommener Transparenz da.[86] Ein erster Schritt bestünde in der Rückbeziehung der dinglichen Verhältnisse auf Beziehungen von Menschen.

82 Deleuze, Guattari 1997, Anti-Ödipus, S. 17.

83 Vgl. Marx 1962, Das Kapital. Bd.1, S. 86.

84 Vgl. Derrida 2004, Marx' Gespenster, S. 232.

85 Marx 1962, Das Kapital. Bd.1, S. 94.

86 Vgl. Marx 1962, Das Kapital. Bd. 1, S. 92.

DIE KONSTITUTIVE VERKENNUNG

Derrida kritisiert Marx dafür, seine Theorie des Fetischs auf den Tauschwert zu beschränken[87] und fordert, sie auf die gesamte Kategorie der Ware anzuwenden. Im Gegensatz zu Marx zweifelt Derrida die Existenz eines neutralen und vorgängigen Gebrauchswerts an. Die Annahme, die Ware sei vor ihrer fetischisierenden Um/Überformung schlicht Gebrauchswert, sei ohne gesellschaftlichen Charakter,[88] entspreche dem Versuch, der gespenstischen Gegenständlichkeit einen Ursprung zu geben.[89] Ein solches Denken impliziere, dass das, was im Prozess des Fetischs „zu tanzen beginnt" und über sich hinausweist, zuvor ein eindeutiger und natürlicher Gegenstand gewesen sei. Derrida stellt das in Frage. Für ihn hat die Kulturalisierung der Natur, die Denaturalisierung, immer schon begonnen. Da das Ding nie es selbst gewesen ist, gibt es keine ursprünglichen und reinen Gegenstände[90] und keine Bedeutung vor der fetischisierenden Überformung. Derrida will mit seinen Thesen nicht die Existenz oder die Notwendigkeit von Gebrauchswerten leugnen, sondern deren Reinheit. Er weist darauf hin, dass es außerhalb des diskursiven Feldes nicht einmal möglich ist, den Begriff eines Gebrauchswerts zu denken. Sowenig wie es einen reinen, vom gesellschaftlichen Kontext unabhängigen Gebrauch gebe, sowenig gebe es einen Gebrauchswert, dem die Produktion, die Imagination und die Welt in der er für sinnvoll erachtet und gebraucht wird, nicht schon immer eingeschrieben sei.[91]

Wiederum lässt sich die Analyse des Warenfetischs auf den Gemein-Diskurs übertragen. Denn auch Gemein-Begriffe existieren weder vor ihrer Idee noch vor ihrem Gebrauch. Das gilt auch, wenn der Bereich in eine vertraglich-staatlich-konstruierte und eine organisch-natürliche Ebene unterteilt wird. Keines der Konzepte, weder Gemeinschaft, noch Gesellschaft, Staat oder Volk ist vor und jenseits ihrer Produktion im Politischen zu verstehen. Es gibt keinen vorpoliti-

87 Vgl. „Soweit sie Gebrauchswert, ist nichts mysteriöses an ihr [...] Nichstdestoweniger bleibt der Tisch Holz, ein ordinäres, sinnliches Ding. [...] Der mystische Charakter der Ware entspringt also nicht aus ihrem Gebrauchswert." Marx 1962, Das Kapital. Bd. 1, S. 85.

88 Vgl. Marx 1962, Das Kapital. Bd. 1, S. 85.

89 Obgleich Marx an einigen Stellen betont, dass der Gebrauchswert einer Ware in der stofflichen Natur der Sache liege, weist auch er an anderen Stellen darauf hin, dass Gebrauchswerte im Bezug zu gesellschaftlichen Verhältnissen betrachtet werden müssen. Vgl. Marx 1962, Kapital, Bd. 1, S. 50.

90 Vgl. Derrida 2004, Marx' Gespenster, S. 219.

91 Vgl. Derrida 2004, Marx' Gespenster, S. 218.

schen, naturevidenten und selbstursprünglichen Gemein-Begriff. Zugleich ist keine Konstruktion unabhängig von den mannigfaltigen Phantasmen und Bedeutungsperspektiven, die sich mit ihr assoziieren.

Mit seiner Theorie des Fetischs und mit seinen Ausführungen zum Materialismus hat Marx ein derartiges Denken angestoßen, die diversen Veröffentlichungen, die sich kritisch mit der Verbindung von Staat, Volk und Fetisch, aber auch mit der generellen Fetischisierung von Politik im bürgerlich-politischen Diskurs auseinander gesetzt haben, führten seine Gedanken fort,[92] dennoch werden die marxistischen Diskussionen um den Staatsfetisch nun nicht weiter ausgeführt. Stattdessen führt die Annahme einer strukturellen Gemeinsamkeit von Waren- und Gemeinschafts-Fetisch und die Verneinung eines transparenten Verhältnisses jenseits der fetischisierenden Überformung zum Begriff der *konstitutiven Verkennung*.[93] Er stammt aus der Lacanschen Psychoanalyse und wurde im Post-Marxismus auf eine politische Perspektive angewandt. Für die Theorie des Politischen Imaginären ist er zentral. Die Verkennung, die das Imaginäre strukturiert, wird von Lacan und an ihn anschließend von Denkern wie Castoriadis, Althusser Zizek, Laclau/Mouffe und Butler als konstitutiv aufgefasst. Es gibt keine Möglichkeit sie zu beenden und durch eine wahre Anschauung der Dinge zu ersetzen. Das Imaginäre schließt eine Verkennung ein, die nicht überwunden werden kann.

Die Theorie der konstitutiven Verkennung steht im Gegensatz zur klassischen Lesart der Begriffe *falsches Bewusstsein, Verkennung* und *Verzerrung*. Im Unterschied zur Ideologie*kritik* ist die Philosophie der konstitutiven Verkennung als Ideologie*theorie* konzipiert. Sie versucht nicht von einem außerideologischen Standpunkt zu sprechen, um eine/die herrschende Ideologie zu kritisieren, zu demaskieren und die Verkleidung der objektiven Realität zu beenden, sie bezweifelt vielmehr das Konzept eines Nullpunkts der Ideologie und begreift sich selbst als innerideologisch.[94] Wenn die Verkennung konstitutiv ist, gibt es keine Möglichkeit eines Zugangs zu einer Ebene der Erkenntnis, die nicht von Verkennung kontaminiert wäre – auch nicht mithilfe der Theorie des Politischen Imaginären. Die Begriffe *Verzerrung* und *falsche Repräsentation* machten nur Sinn, solange etwas „Wahres“ und „Unverzerrtes“ für möglich gehalten wurde. Wird jedoch dieser außer-imaginäre Gesichtspunkt aufgegeben, verlieren sie ihre

92 Vgl. u.a. Agnoli 1995, Der Staat des Kapitals. Flatow/Huisken 1973, Zum Problem der Ableitung des bürgerlichen Staates. Grigat 2007, Fetisch und Freiheit. Hirsch 1995, Der nationale Wettbewerbsstaat. Holloway 1993, Reform des Staats. Wallat 2009, Das Bewusstsein der Krise.

93 Vgl. Lacan 1991, Das Spiegelstadium als Bildner der Ich-Funktion, S. 69.

94 Vgl. Laclau 2002, Tod und Wiederauferstehung der Ideologietheorie, S. 174f.

Bedeutung und die Idee eines objektiven bzw. transparenten Standpunktes außerhalb der Reichweite der Verkennung wird zu der zentralen ideologischen Imagination.[95]

Erfordert der Begriff der Verkennung nicht eine primäre und richtige Bedeutung, die falsch repräsentiert, verzerrt, verschleiert oder deformiert werden kann? Wenn es diese vorgelagerte und originäre Bedeutung nicht gibt, handelt es sich dann noch um eine Verzerrung bzw. um eine Verkennung und nicht um die Konstitution einer neuen Bedeutung? Dieselbe Frage stellt sich, wenn die Verzerrung keinerlei Spuren hinterlassen würde, sie also vollständig unsichtbar bliebe. Auch dann würde es sich nicht um eine Verkennung handeln, weil die Inauguration einer neuen Bedeutung gelungen wäre.[96] Wäre die Verkennung allgegenwärtig, würde die Idee einer originären, aber verkannten Bedeutung obsolet. Die Annahme einer vorgängigen Bedeutungsebene scheint zunächst notwendig für das Konzept der Verkennung. An diesem Punkt erreicht das Argument seinen Ausgangspunkt. Ist die Annahme einer konstitutiven Verkennung also zirkulär?

Wenn der Begriff der konstitutiven Verkennung ernst genommen und auf das gesamte Feld des Politischen Imaginären angewendet wird, weist er über die Zirkularität hinaus. Dann verändert das Denken einer radikalen, konstitutiven Verkennung zugleich den Ausgangspunkt der Theorie: Die Annahme einer primären Bedeutung bleibt bestehen und für das soziale Feld bedeutsam. Gleichzeitig wird sie als illusorisch markiert. Die ursprüngliche Bedeutung wird anvisiert und bestimmt das Politische Imaginäre. Allerdings ist ihre Konzeption selbst strukturell Teil der Verkennung.[97] Die konstitutive Verkennung beschreibt ein imaginäres Verhältnis zur Welt, das nicht darin besteht, in einer *falschen* Realität zu leben, sondern darin, eine *wahre* Realität, die unmöglich und illusorisch ist, anzuvisieren. Der Ausgangspunkt der Verkennung hat sich verkehrt. Das Problem ist nicht, dass eine Maske für die nackte Realität gehalten wird, sondern die Annahme, hinter der Maske liege etwas. Erst auf Grundlage dieser Idee erscheint es logisch, den Bereich hinter der Maske überzudeterminieren. Das imaginärverkennende Verhältnis besteht in dem Umstand, dass auf einen Ort vermeintlichen Ursprungs etwas projiziert wird, das dort nicht ist und darin, dass das, was dort verborgen zu sein scheint, der bedeutungslosen Leere am Grund der Dinge diametral entgegen steht. „In diesem Fall liegt die einzig logische Möglichkeit [...] darin, dass die ursprüngliche Bedeutung illusorisch ist und die verzerrende Operation genau in der Erzeugung dieser Illusion besteht – das heißt in der Pro-

95 Laclau 2002, Tod und Wiederauferstehung der Ideologietheorie, S. 178.

96 Vgl. Laclau 2002, Tod und Wiederauferstehung der Ideologietheorie, S. 179.

97 Laclau 2002, Tod und Wiederauferstehung der Ideologietheorie, S. 179.

jektion von Fülle und Selbsttransparenz auf etwas, das essentiell gespalten ist und dem diese Dimension abgeht."[98]

Die konstitutive Verkennung ist nicht zirkulär, sondern bereits die Idee der Verkennung ist eine Verkennung. Transparenz und das Ende der Entfremdung sind nicht mehr das Ziel, denn die Idee eines außerimaginären Standpunkts, die Projektion einer möglichen Erkenntnis der buchstäblichen und unverzerrten Bedeutung ist die Verkennung par excellence, die zentrale ideologische Illusion, die das Begehren im Politischen Imaginären strukturiert. Trotz des Entzugs einer objektiven Ebene der Erkenntnis handelt es sich bei dieser Projektion noch um eine Verkennung, denn die Konstitution einer vollständig neuen Bedeutung gelingt nicht.

Die Konsequenz ist es, nicht mehr zu versuchen, eine Essenz oder ein Wesen vor der Verzerrung zu entkleiden, aufzuhören, dem Ursprung auf die Spur zu kommen. Das Problem wird auf der Ebene der Imagination bearbeitet. Nicht die falsche Realität ist das Problem, zur Debatte steht die Struktur einer Realität, die sich fortwährend im Rekurs auf eine Verkennung ihrer Eigentlichkeit präsentiert. Der Unterschied klärt sich durch einen Witz: Jemand zeigt auf eine Frau, stößt einen erschreckten Schrei aus und sagt: „Schauen Sie! Was für eine Schande! Unter ihren Kleidern ist sie völlig nackt!"[99] Während die klassische Ideologiekritik zu entkleiden versuchte, wird nun davon ausgegangen, dass die Kleider lediglich versuchen, eine weit fundamentalere Nacktheit, eine grundlose Leere zu verdecken. Metaphern, welche die Maskierung der nackten Realität kritisieren, sind vom Standpunkt der Ideologietheorie aus unzureichend. Das gilt auch für den Begriff der Entfremdung. Die Vorstellung einer Entfremdung des Menschen vom Kern seines Selbst, von seinen natürlichen oder wahren Bedürfnissen durch falsches Bewusstsein und Ideologie, hat eine Verkennung als Ausgangspunkt.

„It is not the question of seeing things (that is, social reality) as they ‚really are', of throwing away the distorting spectacles of ideology, the main point is to see how the reality itself cannot reproduce itself without this so-called ideological mystification. The mask is not simply hiding the real state of things; the ideological distortion is written into its very essence."[100]

Zentral sind Überlegungen zur Beschaffenheit des Ursprungs und der originären Bedeutung. Die Theorie der konstitutiven Verkennung entleert die Dimension

98 Laclau 2002, Tod und Wiederauferstehung der Ideologietheorie, S. 179.

99 Vgl. Lacan, Zitiert nach Zizek 1999, The Sublime Object of Ideology, S. 29. Übersetzung J.S.

100 Zizek 1999, The Sublime Object of Ideology, S. 28.

des Grundes und verneint die Möglichkeit von Identität. Zugleich fixiert sie diese Begriffe in einer konstitutiven Abwesenheit, einer prinzipiellen Unerfüllbarkeit. Ihre Möglichkeit wird zurückgewiesen ohne ihre Wirkungsmacht aus dem Blick zu verlieren.[101]

Damit schließt die These der *konstitutiven Verkennung* und die Verwerfung des Begriffs *falsches Bewusstsein* an ideologietheoretische Überlegungen an und radikalisiert deren Annahmen: Klassischerweise wurde Ideologie wie bei Lucács als falsches Bewusstsein verstanden. Ideologie schien das Ziel zu haben, die realen Kämpfe aus dem Fokus zu nehmen, den Zusammenhalt des gesellschaftlichen Ganzen zu sichern, Widersprüche zu verschleiern, Wahrheit zu verbergen und zu suggerieren, der Staat sei tatsächlich die Verkörperung des Gemeinwohls. Auch neuere Theorien des Ideologischen erklärten auf diese Art deren Wirkungsweise. So begreifen Haug und seine Mitarbeiter des Projekts Ideologietheorie Ideologie als *Vergesellschaftung von oben* und verknüpften ihre Kritik mit Perspektiven für Emanzipation und Befreiung: „Das Ideologische ist die Reproduktionsform der Entfremdung, ideelle Vergesellschaftung im Rahmen staatsförmig regulierter Herrschaft“[102]

Doch der Ideologiebegriff ist auch innerhalb der marxistischen Tradition umstritten. So verstand bspw. Pannekoek Ideologie als ein System von Ideen, Anschauungen und Zielen, die den geistigen Ausdruck der materiellen Lebensverhältnisse einer Klasse bilden. Mit dem Terminus Ideologie könne erklärt werden, wie gesellschaftliche Ideen entstehen. In dieser Lesart wird Ideologie zwar den materiellen Lebensverhältnissen gegenübergestellt, nicht aber negativ besetzt und mit Verkennung assoziiert. Althusser wiederum hatte das Marx’sche Verständnis des falschen Bewusstseins angegriffen und erklärt, Ideologie sei ewig. Sie sei der einzige Zugang, den Subjekte zur Welt hätten. Für ihn stellt Ideologie nicht nur die imaginäre Beziehung der Menschen zu ihren wirklichen Lebensbedingungen dar, sie *ist* vielmehr dieses Verhältnis, da Subjekte keinen anderen, außerideologischen Zugang zur Welt haben. Ideologie erscheint als Form, in der konkrete Individuen als bewusste Subjekte angerufen werden. In diesem Sinne sind Ideologie und Verkennung auch für Althusser konstitutiv.[103]

Die Konzeption einer konstitutiven Verkennung ohne Möglichkeit einer objektiven Anschauung zieht Althusser dennoch nicht in Betracht und stellt Ideologie seinem Konzept von Wissenschaft gegenüber. Dem widerspricht Lefort mit seiner These einer strukturell religiösen Wirkungsweise des Politischen. Er kritisiert die Idee eines ursprünglichen und vordiskursiven Bereichs der Erkenntnis

101 Vgl. Laclau 2002, Jenseits von Emanzipation, S. 40.

102 Haug 1993, Elemente einer Theorie des Ideologischen, S. 17.

103 Vgl. Althusser 1977, Ideologie und ideologische Staatsapparate, S. 133f.

und erklärt die Annahme, die Denksysteme der Religion wären mit der Hinwendung zu objektiven Prozessen und zu wissenschaftlichen Erkenntnisformen verlassen worden, zu einer folgenschweren Illusion.

OHNE GRUND – DIE IDENTITÄTSKRISE DER GEMEINSCHAFT

Im Kontext der Annahme einer konstitutiven Verkennung kann die Funktion von Ideologie als die beschrieben werden, bestimmte Vorstellung über die Beschaffenheit der Welt hervortreten zu lassen. Das zentrale Problem des Ideologischen bleibt, wie und wann verschiedene Ideen in die Welt und in die Köpfe gelangen, wie ein bestimmtes Set an Ideen die Denkweise eines *historischen Blocks* (Gramsci) dominiert, wie dieses Set mit politischen Praktiken und gesellschaftlichen Verhältnissen zusammenspielt, wie es sich materialisiert und gegenständliche Wirkung erlangt.[104] Doch Ideologie wäre dann nicht der gedankliche Überbau einer materiellen Welt, sondern unmittelbar (materieller und immaterieller) Teil von ihr. Die Frage, die sich anschließt ist, ob es im Rahmen einer Theorie des Politischen Imaginären überhaupt möglich (und nötig) ist, Ideologiekritik zu betreiben, wenn politische und gesellschaftliche Verhältnisse ohnehin innerideologisch sind. Die Kritik von Ideologie kann auch aus dieser Perspektive politisch sinnvoll sein. Ein Beispiel wäre die Ablösung vorherrschender Vorstellungen von Gemeinschaftlichkeit und Gemeinsamkeit durch andere (vergleiche den letzten Teil des Buches). Doch auch diese neuen Ansätze bleiben politisch-imaginär und innerideologisch. Der Fokus liegt auf der Veränderung einer bestimmten Struktur von Realitätswahrnehmung, in der die Gegenwart fortwährend im Rekurs auf eine vergangene oder zukünftige Eigentlichkeit abgewertet wird. Im Mittelpunkt steht eine Kritik dieses Bedürfnisses *unter*, *vor* oder *hinter* dem Po-

104 Vgl. Hall 1984, Ideologie und Ökonomie, S. 99 und Gramsci 1967, Philosophie der Praxis, S. 134. Gramsci betont, Ideologie sei zwar ein Mittel zur Vereinheitlichung, sie könne ihre Wirkung aber nur erfüllen, wenn sie kein rein theoretisches System darstelle, sondern in sämtlichen Lebensbereichen verankert sei. Als begriffsbildendes Kriterium stellt er nicht die fehlende Wahrheit der Ideologie ins Zentrum, sondern deren Notwendigkeit für eine bestimmte Basis. Ideologie wird hier nicht als individuell falsches Bewusstsein, sondern als historisch gewachsene, auf gesellschaftliche Praktiken gestützte Erkenntnisform begriffen. Mit dem Begriff einer konstitutiven Verkennung ist Gramsci dennoch nicht zusammenzubringen, da er an der Perspektive des Nicht-Ideologischen festhält.

litischen eine Ebene eigentlicher, transparenter und ursprünglicher Verhältnisse zu erreichen.

Gemeinschaftliche Gründungen und kollektive Subjektivierungsweisen zeichnen sich durch krisenanfällige Wirklichkeit, durch Spaltungen und wiederkehrende Identitätskrisen aus. Die Disparität zwischen Prekarität und vorgestellter Vollständigkeit verweist auf die Probleme des Ursprungs und der Gründung. Das Volk wird als gründendes unterstellt und in einem einschließenden Akt der Autorisierung werden Sprecher und Adressaten miteinander identifiziert. Es wird eine Identität unterstellt zwischen dem Erklärenden (der fiktionalen demokratischen Legitimationsinstanz) – *wir, das Volk verfügen als Norm, dass* – und den Adressaten der Gründung – w*ir, das Volk, welches die Normen befolgen muss.*[105] Das Problem der fundamentalen Leere am Ursprung bestimmt also auch den Begriff des positiven, menschengemachten Rechts und die kontraktualistischen Politikvorstellungen. Auch die Argumentationen der Vertragstheorie scheinen auf eine vorpolitische, vorausgesetzte Gemein-Identität zu rekurrieren. Bezeichnenderweise ist es für diese jedoch unmöglich, sich in jener vorpolitischen Seinsweise zu zeigen oder ihren Willen zu erklären.[106] Nicht nur klassische Naturalisierungen, auch konstitutionelle Gemeinschaftsgründungen sind Ereignisse, die von dieser originären Differentialität am Grund der Politik geprägt sind, und die ihre performative Struktur zu verschleiern versuchen.[107]

Die demokratische Antwort auf die fundamentale Kluft inmitten der Legitimierungsquellen des positiven Rechts war eine Bewegung zunehmenden Einschlusses. Die Diskrepanz zwischen politischer Wirklichkeit und antizipierter Geschlossenheit wurde erkannt und mithilfe einer Strategie der Inklusion zu verringern versucht. Im Zuge demokratischer Kämpfe wurden Sklaven, Arbeiter, Frauen und zum Teil auch Migranten formal in politische Gemeinschaften eingeschlossen. Ausschlüsse wurden minimiert. Es herrschte das Bestreben vor, sich der Identität des demokratischen Subjekts mit sich selbst anzunähern.[108] Dennoch blieb der Wunsch nach Identität auch am Ende dieses fortschrittlichen Prozesses unerfüllt, da das Volk, das mit der Gründung zugleich sich selbst hervorbringt, ein konstitutiv gespaltenes Objekt ist. Eine Identität von Legalität und

105 Vgl. Benhabib 1993, Demokratie und Differenz, S. 102.

106 Ein Problem, das vor allem in den Vorstellungen direkter Demokratie für Unruhe sorgt. Um die fundamentale Differenz innerhalb des Volkes zu überwinden, wurde bspw. während der Französischen Revolution versucht, größtmögliche Versammlungen auf öffentlichen Plätzen zu organisieren. Vgl. Demirović 1992, Freiheit oder die Dekonstruktion des Politischen, S. 127.

107 Vgl. Lyotard 1987, Der Widerstreit, S. 169 f

108 Vgl. Demirović 1992, Freiheit oder die Dekonstruktion des Politischen, S. 129.

Legitimität ist unmöglich. Es ist Teil der Identitätskrise der modernen politischen Gemeinschaft, dass sie nicht erklären kann, wer die konstituierende Gewalt konstituiert. Dieses als das Paradox der Souveränität bezeichnetet Phänomen ist konstitutiv für das Funktionieren des Politischen.[109] Das demokratische Volk wäre auch als vollständig anwesendes nicht mit sich identisch. Der Aufschub seiner Präsenz ist fundamentaler als es die einfache Opposition von An- und Abwesenheit suggeriert.[110]

Diese paradoxe Grundlosigkeit des rechtlichen Diskurses wird bei der Rekonstruktion der Genealogie des Gemein-Diskurses im Blick behalten. Denn die Kluft inmitten der demokratischen Imagination strukturiert einen Ort, an dem identitätsstiftende Narrationen, Gründungsmythen und ursprungsmetaphysische Phantasmen sich ansiedeln können. Ist diese fundamentale Grundlosigkeit verantwortlich für die paradoxe Semantik, die im modernen Oppositionsdiskurs von Gemeinschaft und Gesellschaft die vertragstheoretisch abstrakten Legitimationsgrundlagen mit einem rückwärtsgewandten, völkischen Diskursstrang verbinden? Auf diese Weise könnte erklärt werden, wie sich ein Diskurs seinen Platz in der sozialen Realität gesichert hat, der immer wieder in das intellektuelle Dunkel von Blutsbanden und Agrarromantik abtaucht und der auf dem Rücken des positiven Rechts, inmitten der Fundamentlosigkeit des Ursprungs von einem mythischen Ort natürlicher Gemeinschaft, vorsprachlichem Verständnis und wahrhaft gemeinsamer Identität berichtet. Sind die Oppositionen zwischen ursprünglich/unmittelbar und künstlich/abstrakt letztlich eine strategische Reaktion auf einen konstitutiven Mangel an Präsenz?

AUSBLICK

Die Aporien der Gründung sind nicht nur verbunden mit dem Problem der Präsenz und des Ursprungs, sondern auch mit einer Form struktureller Gewalt, die sich als Reaktion auf jede Form von Differenz offenbart – eine Differenz, die sich nicht zuletzt in den krisenanfälligen Identitätskonzepten moderner Gemein-Begriffe zeigt und die mit der Frage nach den Grenzen der Gemeinschaft verknüpft ist. Sie birgt eine ausschließende Kraft, die fortwährend bestrebt ist, den Anderen zu definieren und zu markieren. Die Krise der gemeinschaftlichen Identität verweist auf das Problem der Differenz (altgriechisch: krínein – tren-

109 Vgl. u.a. Schmitt 1991, Politische Theologie, Benjamin 1999, Kritik der Gewalt. Arendt 1965, Über die Revolution. Lyotard, Der Widerstreit 1987.

110 Vgl. Derrida 1996, Gesetzeskraft. Der mythische Grund der Autorität.

nen/unterscheiden). Da Ausschlüsse, Abgrenzungen und die Definition von Anderen – die allesamt Reaktionen auf einen Mangel des Eigenen sind – den politischen Diskurs von Grund auf prägen, existiert die Identität der Gemeinschaft nur als Anstrengung, das unmögliche Objekt zu konstituieren.

In der psychoanalytisch geprägten Ideologietheorie führen die Aporien des Ursprungs zur These der personalisierenden Verschiebung eines strukturellen Problems. Demnach wird die aggressive Grundspannung im Prozess der Subjektivierung, die aus der Unmöglichkeit, Identität positiv zu konstituieren resultiert, nicht auf das unmögliche Objekt, die vollständige Gemeinschaft, gerichtet, sondern scheint sich vordringlich im Bereich von In- und Exklusion zu verräumlichen. Der fundamentale Mangel, der Individuen und Gemeinschaften daran hindert, ohne Überschuss oder Rest mit sich selbst identisch zu werden, kehrt, so die psychoanalytische These, im politischen Diskurs als ängstliche und aggressive Beziehung zu Anderen wieder. Was in dieser ängstlich-feindlichen Gegenüberstellung, in der Projektion des Verlusts nach außen verschleiert wird, ist der Umstand, dass das, was angeblich gestohlen wurde, niemals besessen wurde und niemals besessen werden kann. Imaginationen gemeinschaftlicher Identität sind als Versprochene, Abwesende, Verlorene bzw. Verhinderte konstituiert, da der Mangel ursprünglich und konstitutiv ist.[111] Daher offenbart der Blick auf den Anderen keine reale Bedrohung, sondern eine dem Politischen immanente Krise.[112] Der Andere, der mich scheinbar daran hindert, ich selbst zu sein, ist eine innere Differenz, die sich als objektiver Antagonismus maskiert.[113] Anvisiert wird der Andere in Lacans Sprache als empirischer, *großer Anderer*. Er ist jedoch lediglich ein *kleiner anderer*, ein nicht im Feld der Wahrnehmung situiertes Objekt, eine Heraussetzung von Innerem in einen scheinbar äußeren Bereich. „Der Fleck, der das Spiegelbild um seine Vollkommenheit bringt und damit etwas anzeigt, das der Spiegelung widersteht.“[114] Die Probleme, die um die Figur des Anderen kreisen, sind Ausdruck für die Konsequenzen der phantasmatischen Identifizierung und für eine bestimmte Strukturierung des Imaginären. Differentialität, Grundlosigkeit und Unabgeschlossenheit werden nicht als fundamentale Parameter jeder Identitätskonstruktion anerkannt, sondern in einen Krisendiskurs verstrickt.

111 Vgl. Zizek 1994, Genieße deine Nation wie dich selbst!, S. 138.

112 Vgl. Zizek 1004, Genieße deine Nation wie dich selbst!, S. 141.

113 Die Geschichten von Antisemitismus und Rassismus haben gezeigt, dass die Phantasmen unabhängig vom unterstellten Objekt funktionieren und mit ihren empirischen Gegenstücken keinerlei „reale“ Verbindung aufweisen müssen. Die Existenz von Antisemitismus ohne Juden ist heute z.B. ein Allgemeinplatz.

114 Gondek 1992, Die Angst als „das, was nicht täuscht“, S. 111.

Die Konzeption des Politischen Imaginären strukturiert die Genealogie des Diskurses, in dem Gemeinschaftlichkeit sich und ihre Bedeutungen produziert und zur Wirkung gelangt. Sie fungiert als theoretisches Instrumentarium und als formaler Rahmen, auf dem die Analyse der Bedeutungsstränge des Gemeinschaftsbegriffs aufbaut. Wenn in diesem Kapitel theoretische Einordnungen vorgenommen und ein weiter Begriff des Politischen vorangetrieben wurde, sollte ein Vorverständnis für die folgende Diskursanalyse geschaffen werden. Das Politische Imaginäre dient mit seinen Anknüpfungen an die Psychoanalyse, die postkoloniale Nationalismustheorie und an den Marxismus als Ausgangspunkt der Analyse und ist auf der Grundlage der Theorie der konstitutiven Verkennung zugleich Dreh- und Angelpunkt einer spezifischen Eingrenzung des Themas. Denn das Problem der Identität, die schwierigen Modi der Grenzziehung, die Permanenz der Krise kollektiver Subjektivierungen und die Mythen und Narrationen der Gründung, werden wie die Phantasmen der Schließung und ihr immerwährendes Scheitern vor dem Hintergrund des Begriffs des Politischen Imaginären verständlich.

2. Teil Genealogie

Thomas Hobbes: Gemeinschaft als künstlicher Körper

Der englische Staatstheoretiker Thomas Hobbes, bis heute einer der einflussreichsten politischen Philosophen,[1] nimmt im Diskus um die Gemeinschaft und mit ihr assoziierte Gemein-Begriffe eine besondere Stellung ein. Hobbes vollzog einen radikalen Bruch mit den Denksystemen seiner Zeit. Er war der erste, der seine als Lehre des politischen Körpers konzipierte Philosophie an den Erkenntnissen der modernen Naturwissenschaften vor allem an der Geometrie orientierte und der explizit versuchte, eine rationale Begründung für Souveränität und die politische Ordnung zu liefern.[2] Dieser Anspruch und die nüchterne Reduktion seines Verständnisses kollektiver Subjektivierung auf eine Funktion der Sicherheit waren es, die ihn posthum zum prominentesten Gegner des Gemeinschaftsenthusiasmus der Moderne machten. Hobbes besondere Rolle im Diskurs um das Wesen, den Ursprung und die Identität der Gemeinschaft ist darin begründet, dass er eine Art negativen Fixpunkt markiert.

Er war sich seiner Rolle als Wegbereiter einer neuen Denkordnung bewusst, erklärte sich selbst noch zu Lebzeiten, inhaltlich und methodisch zu einer „Revolution" und zum Vorreiter einer Wissenschaft des Politischen. Hobbes' Interesse für neuartiges Denken war zuvorderst auf den Bruch mit der theologisch geprägten Staatstheorie ausgerichtet. Die Phantasmen, die Überdeterminationen und die Fetischismen, die sich einige Jahrhunderte nach seinem Tod um den Begriff der Gemeinschaft gruppieren würden, konnte er nicht erahnen und auch seine eigene

1 Zu Hobbes' Einfluss auf die politische Philosophie der Gegenwart vgl. u.a. Strauss 1965, Hobbes politische Wissenschaft, S. 11f und Möllers 2008, Der vermisste Leviathan.

2 Vgl. Hobbes 1959 (1658), Vom Menschen, S. 19. Hobbes 1966 (1651), Leviathan, S. 35f. Fetscher 1966, Einleitung zu Thomas Hobbes Leviathan, S. XIII. Zur Methode Hobbes' vgl. u.a. Bohlender 1995, Die Rhetorik des Politischen.

Rolle als Antipol dieses Diskurses nicht voraussehen. Im Folgenden wird erörtert, inwieweit das Hobbes'sche Denkens den Bestimmungen des späteren Gemeinschaftsenthusiasmus entgegensteht, welche Themenfelder er abgesteckt und für den späteren Diskurs markiert hat und ob und inwiefern auch sein Denken die gemeinschaftliche Mythenbildung mitstrukturierte.

Hobbes unterscheidet nicht zwischen Gemeinschaft, Gesellschaft, Staat, Nation oder Volk. Er vermeidet diese Trennung nicht im Sinne einer Theorie der Gemein-Begriffe, sondern schlicht, weil politische Kollektiv-Begriffe im 17. Jahrhundert noch nicht in ausdifferenziert waren.[3] Ausgangspunkt des Hobbes'schen Gemeinschaftsverständnisses war eine These, die Hobbes 1642 in der Schrift *De Civre* (*Vom Bürger*) publizierte und die er 1651 in seinem Hauptwerk *Leviathan* wiederholte:

„Die einander Gleiches tun können, sind gleich. Aber die, die das Größte vermögen, nämlich zu töten, können Gleiches tun. Deshalb sind alle Menschen von Natur einander gleich. Die jetzt bestehende Ungleichheit ist durch das bürgerliche Gesetz eingeführt worden."[4]

Hobbes leitet aus dieser naturrechtlichen Annahme der Gleichheit ein originäres Recht jedes Einzelnen auf das eigene Leben und die eigene Selbsterhaltung ab, das er durch die Tatsache begründet sieht, einen eigenen Körper zu besitzen. Doch Hobbes hatte nicht im Sinn mit seinem Gleichheitspostulat monarchistische Herrschaftsansprüche anzugreifen, er gedachte vielmehr, eine bestimmte Tradition politischen Denkens zu kritisieren.[5] Sein Bezug auf den Einzelnen gründete in keiner humanistischen Auffassung, sondern in zwei machttheoretischen Annahmen: der *Bedrohungssymmetrie*[6] und einer originären *A-Sozialität*. Menschen werden als individuell und zugleich äquivalent aufgefasst, da die zwischen ihnen

3 Vgl. Fetscher 1966, Einleitung zu Hobbes Leviathan, S. LX.

4 Hobbes 1959 (1642), Vom Bürger, S. 80.

5 „Ich weiß, dass Aristoteles im ersten Buche seiner ‚Politik' es gleichsam als eine Grundlage aller politischen Wissenschaft aufstellt, dass von Natur einige Menschen zum Befehlen und andere zum Dienen geschaffen seien; […] Allein diese Grundlegung verstößt nicht nur gegen die Vernunft, sondern auch gegen jede Erfahrung." Hobbes 1959, Vom Bürger, S. 105. Indirekt bezieht Hobbes sich hier auf die Formel des *Habeas Corpus*, mit der in England rechtlich nicht beschränkte Haftbefehle eingeleitet wurden und die im Bürgerkrieg durch Karl I und II als Machtinstrument missbraucht wurde. Der spätere *Habeas Corpus Akt*, den Karl II unterzeichnen musste, sollte als Gegeninstrumentarium dienen und Schutz gegen willkürliche Verhaftungen zusichern.

6 Vgl. Kersting 2002, Thomas Hobbes.

bestehenden körperlichen und geistigen Unterschiede nicht ausreichen, es dem Schwächsten zu verunmöglichen, durch List und Vernunft den Stärksten zu töten. Daraus folgt, dass jede Menge vereinzelter Menschen sich ohne souveräne Ordnungsstruktur in einem unaufhörlichen machtdynamischen Konkurrenzkampf befindet. Gleichheit und Selbsterhaltungsrecht sind für Hobbes keine politischen Utopien oder anstrebenswerte Ziele, sie sind ein Problem und führen ohne staatlichen Eingriff zur größtmöglichen Unfreiheit. Denn der vorstaatliche Naturzustand und das Recht auf die eigene Selbsterhaltung stehen, da sie für Hobbes zugleich ein prinzipielles *Recht auf alles* implizieren, im Widerspruch zu jeder Form sozialer Verbindung.[7] Die Annahme einer originären Gleichheit erzeugt keine Gemeinschaft, sie verhindert sie. Der *Krieg aller gegen alle* ist für Hobbes nicht Ergebnis unüberbrückbarer Unterschiede, sondern Resultat ungenügender Differenzierung, er ist paradoxerweise eine Folge von Gleichheit. Wären die Menschen von Natur aus ungleich, wäre Krieg unnötig, da die Kräftedifferenzen eine natürliche und eindeutige Ordnung vorgeben würden.[8]

Für Hobbes besteht nun einer der zentralen Fehler der politischen Philosophie seit Aristoteles darin, den Menschen zu den sozialen und politischen Lebewesen gerechnet zu haben. Er betrachtet Menschen nicht als *zoon politikon*, nicht als von Natur aus staaten- und gemeinschaftsbildend. Anders als Bienen und Ameisen seien Menschen gerade nicht zur Gemeinschaft geeignet:

„Dieses Axiom ist jedoch trotz seiner weit verbreiteten Geltung falsch; es ist ein Irrtum, der aus einer allzu oberflächlichen Betrachtung der menschlichen Natur herrührt. Denn untersucht man genauer die Gründe, warum die Menschen zusammenkommen und sich gegenseitig an ihrer Gesellschaft erfreuen, so findet man leicht, dass dies nicht naturnotwendig, sondern nur zufällig geschieht.“[9]

Wenn Menschen ursprünglich separiert sind, stellen alle Formen sozialer Relation abgesehen von einer *vernünftigen* Furcht vor anderen eine potenzielle Bedrohung der Selbsterhaltung dar, und sie müssen künstlich hergestellt werden. Nicht das Gemeinsame und die Gemeinschaft, sondern ein Drang zu Separation, Isolation und zur Vermeidung von *Kommunalität* entsprechen Hobbes zufolge der natürlichen Disposition des Menschen.[10] Was die Menschen *gemein* haben und sie letztlich motiviert, Gemeinschaften zu bilden, ist nicht naturgegebene Zusam-

7 Vgl. Kersting 2002, Thomas Hobbes.

8 Vgl. Foucault 1999, In Verteidigung der Gesellschaft, S. 103.

9 Hobbes 1959, Vom Bürger, S. 76.

10 Vgl. Esposito 2004, Communitas, S. 27.

mengehörigkeit, es ist das Bewusstsein der Bedrohung des eigenen Lebens.[11] Zusammenschlüsse von Menschen sind zweckorientiert. Die Notwendigkeit einer artifiziellen, gemeinschafts- und ordnungsstiftenden Instanz ergibt sich allein daraus, dass die Schutzfunktion besser von einer allgemeinen Institution übernommen werden kann, als von miteinander im Widerstreit liegenden Einzelnen. Grundlage der Gemeinschaftsbildung wird bei Hobbes also paradoxerweise nicht das Gemeinsame, sondern die Trennung. Die Gemeinschaft stellt das Soziale nicht her, genaugenommen verhindert sie es.[12] Mit der Gründung qua Gesellschaftsvertrag wird das Zusammenwirken vertraglich geregelt und eine staatliche Ordnung installiert, die als dritte Instanz zwischen Menschen eingeschaltet ist, so dass Probleme beendet werden, die durch soziale Relationen entstanden sind. Hobbes' Ziel ist der Ausschluss jeder direkten Beziehung.

Hobbes These, dass Gemeinschaft weder natürlich sei noch der Mensch von Natur aus für sie geeignet ist und auch seine Annahme, dass Gleichheit Gemeinschaft verhindere und es die Aufgabe der Politik sei, soziale Relationen zu vermeiden, stehen im Widerspruch zur klassischen politischen Philosophie und im Gegensatz zu den romantisch-sehnsüchtigen Phantasmen, die das Denken der Gemeinschaft nach Hobbes prägen sollten. Er qualifizierte sich mit diesen Aussagen als Gegner der Gemeinschaftsromantik und nahm gleichzeitig vier Thesen der „postmodernen" Theorieproduktion vorweg:

1. Es gibt keine natürliche Gemeinschaft: Weder aus einer biologischen oder anthropologischen Konstante, noch aus dem Wesen des Menschen oder aus einer göttlichen Determination kann die Annahme einer naturgegebenen Gemeinschaftlichkeit abgeleitet werden.
2. Es gibt keine vorpolitische Gemeinschaft. Das „Wesen" der Gemeinschaft ist immer politisch.
3. Gemeinwesen, Staaten, Gemeinschaften und Gesellschaften, alle Varianten von Gemein-Konstruktionen sind artifizielle, konstruierte und produzierte Verbindungen. Sie sind zweckrational motiviert, von Menschen gemacht. Sie *können*, und sie *müssen* von ihnen gemacht werden.
4. Der Gesellschaftsvertrag als Gründungsakt der Gemeinschaft ersetzt ein fehlendes soziales Band durch einen formaljuristischen Akt der Vereinheitlichung. Auf diese Weise erfindet die Gemeinschaft ihren eigenen Ursprung, im Sinne des Mythos eines organisierenden und strukturierenden Epizentrums, weil der reale Ursprung fehlt. Es gibt keine andere, vorgängi-

11 Vgl. Hobbes 1966, Leviathan, S. 131.

12 Vgl. Esposito 2004, Communitas, S. 27.

ge Bedeutungsdimension, Gemeinschaft kann nicht unabhängig von diesem künstlichen Ursprung gedacht werden.

POLITISCHER KONSTRUKTIVISMUS

Hobbes' antiessentialistisches Konzept, der Konstruktions-Gedanke und seine Rolle als Antagonist der erbaulich-(natur-)romantischen Sehnsucht machen ihn für eine Analyse der Traditionslinien des Gemein-Diskurses im Politischen Imaginären interessant: Er war der Erste, der, verbunden mit dem Erwachen eines politischen Kontingenzbewusstseins in der Neuzeit und mit der methodischen Hinwendung zum Experiment in den Naturwissenschaften, Staat und Gemeinschaft zu Kunstprodukten und den Menschen zu deren „Werkstoff" und „Konstrukteur"[13] erklärte. Er vorformulierte damit einen theoretischen Zugang, der als Debatte um die Erfindung von Gemeinschaft, bzw. Nation, die Diskurse auf dem Feld des Politischen später erneut prägen sollte. Hobbes' Leitthese ist die konstruktivistische Annahme, dass Menschen künstliche Körper erschaffen, deren Wirkungsmacht sich nicht von der anderer Körper unterscheidet. Gemeinschaftlichkeit kann demzufolge durch menschliche Willensakte in die Welt gebracht werden. Hobbes macht Menschen zu Fabrikanten ihrer eigenen Wirklichkeit und weist dynamischen Kräftekonstellationen produktive Macht zu. In dieser Hinsicht ist er ein Vordenker des Poltischen Imaginären: Menschen können und müssen das Gemeinsame in der Welt produzieren.

Der Staat wird zu einem Automaten bzw. zu einer Maschine und Menschen zu Formgebern und zum Inhalt der Konstruktion, sie sind Subjekt und Objekt ihrer eigenen Schöpfung. Das basiert auf der Vorstellung einer absoluten Immanenz politischer Zusammenschlüsse. Der politische Körper ist eine selbstreferentiellen Konstruktion. Verträge und Übereinkommen *gleichen* nicht nur dem göttlichen „Fiat", dem „Lasst uns Menschen machen", für Hobbes ersetzen sie es.[14] Er macht bereits zu Beginn des Leviathans deutlich, dass und auf welche Weise der Gemeinschaftskörper in einem mimetischen Prozess als künstliches Lebewesen erschaffen wird. Sich selbst nachahmend erschaffen Menschen einen Körper, dem sie ihr Leben übereignen und dem sie es später verdanken werden.[15] „Denn

13 Vgl. Hobbes 1966, Leviathan, S. 5 und Kreische 2000, Konstruktivistische Politiktheorie, S. 9

14 Hobbes 1966, Leviathan, S. 5.

15 Vgl. Adam 1999, Despotie oder Vernunft, S. 23. Wir werden noch sehen, inwieweit Hobbes mit seiner Konzeption der Souveränität das Denken politischer Immanenz

durch Kunst wird jener große Leviathan geschaffen, genannt Gemeinwesen oder Staat, auf lateinisch *civitas*, der nichts anderes ist als ein künstlicher Mensch, [...]“[16]

Hobbes bezeichnet die Natur als Kunst Gottes, mit der dieser die Welt geschaffen habe und fordert auf, Gott durch die Herstellung eines künstlichen Lebewesens nachzuahmen. Er überschreitet mit dieser Aufforderung die klassische Opposition zwischen Kunst und Natur, stellt die Tradition christlicher Weltsicht in Frage und provoziert in doppelter Weise: Zunächst ist das Konzept eines Gott imitierenden, Wirklichkeit schaffenden Menschen bereits unchristlich, ein zusätzlicher Affront besteht in der Aussage, Gott sei im Bereich der Kunst, im Metier der abgeleiteten Nachahmung tätig. Die allumfassende Schöpfung Gottes als Kunst, statt als unhintergehbare Natur zu verstehen, bricht mit dem christlichen Weltbild und die wertfreie Analogie von Kunst und Natur widerspricht dem zentralen (christlichen) Dualismus zwischen Natur und Kunst. Hobbes stellt sich gegen die Vorstellung, die Natur sei der Bereich gegebener, vorbildlicher Vollständigkeit. Mit der Idee einer Natur, die immer schon Kunst ist, verlässt er die ontologische Prämisse einer ewigen Natur, die im Gegensatz zu einer gemachtvergänglichen Kultur steht. Mit der Annahme, Gottes Werk nachahmen zu können, stellt er zudem die Unerreichbarkeit und die Transzendenz des Gottesbegriffs in Frage.[17]

Hobbes’ Gedanke, die Natur sei eine Form der Kunst, ist eine Kritik der religiösen Weltanschauung und der traditionellen Metaphysik. Wenn die Konstruktion des politischen Körpers sich auf keine Natur vor ihrer künstlichen Fabrikation zurückziehen kann, die Gemeinschaft sich also nicht selbst vorhergeht, bedeutet das für ihre theoretische Konzeption, dass der Ursprung zur Debatte steht. Dass das Gemeine keine Existenz außerhalb seiner vertraglichen Gründung hat, rückt den Ursprung des Gemeinwesens ins Zentrum. Das Thema der politischen Theorie wird von der Gestaltung von Herrschaft zur Frage nach deren (Be-)Gründung verschoben.[18]

Für Hobbes besteht nun der „alleinige Weg zur Errichtung“ des Leviathans und zur Legitimation von Herrschaft in einem Vertrag, der vorsieht, dass alle Men-

wieder verlässt, wenn der Souverän, als Effekt der immanenten Konstruktion, sich im Gründungsakt aus der Immanenz sublimiert und eine Art Transzendenz erhält. Vgl. Hobbes 1966, Leviathan, S. 137.

16 Hobbes 1966, Leviathan, S. 5.

17 Vgl. Nonnenmacher 1989, Die Ordnung der Gesellschaft, S. 42. Dieser Kunstbegriff, der nicht im Gegensatz zur göttlichen Natur steht, ist keine originäre These von Hobbes. Er teilt ihn bspw. mit Leibniz.

18 Vgl. Adam 1999, Despotie oder Vernunft. S. 26.

schen ihre gesamte „Macht und Stärke auf einen Menschen oder eine Versammlung von Menschen“[19] übertragen, die ihre Person verkörpern soll, so dass jeder einzelne alle Handlungen und Urteile dieses Souveräns als die eigenen anerkennt.

„Ist dies geschehen, so nennt man die zu einer Person vereinte Menge Staat, [...] Hierin liegt das Wesen des Staates, der, um eine Definition zu geben, eine Person ist, bei der sich jeder einzelne einer großen Menge durch gegenseitigen Vertrag eines jeden mit jedem zum Autor ihrer Handlungen gemacht hat, zu dem Zweck, dass sie die Stärke und Hilfsmittel aller so, wie sie es für zweckmäßig hält, für den Frieden und die gemeinsame Verteidigung einsetzt.“[20]

Der Staat gründet sich im und durch den Moment des Vertragsschlusses in einem quasi zeit- und geschichtslosen, performativen Akt. Er geht seiner vertraglichen Gründung nicht voraus und hat keine Existenz außerhalb der vertraglich geregelten Realität, so dass die Beendigung des Vertrages unmittelbar jede Form von Gemeinschaft auflösen und die Individuen direkt zurück in den Naturzustand versetzen würde. Das Gemeinsame folgt der staatlichen Gründung aber auch nicht nach. Im unmittelbaren Moment der Autorisierung konstituieren sich Staat und Gemeinschaft. Das Gemeine „wartet“ nicht auf das Soziale nach Vertragsschluss, das es wirklich werden ließe. Stattdessen heißt es: „Ist dies geschehen, so nennt man die zu einer Person vereinte Menge Staat.“[21]

Diese performativ-produktive Struktur des vertragstheoretischen Konstruktionsarguments wird in der politischen Philosophie als paradoxer Zirkelschluss der Souveränität diskutiert. Doch die *Erfindung* eines Gemeinwesens, die Schwierigkeiten eindeutiger Selbstbegründung und die Frage der Legitimation sind für Hobbes kein Problem. Er betrachtet die Leere am Anfang, die Unmittelbarkeit der Autorisierung und die Unentschiedenheit zwischen Performanz und Konstatierung vielmehr als einzig vernünftige Möglichkeit, Sozialität herzustellen.

Hobbes will ein System entwickeln, das ohne transzendente oder metaphysische Versicherung auskommt. Er argumentiert fast ausschließlich von und auf einer formal-juristischen Ebene. Erfahrung und historisches Wissen sind aus seinem analytischen Modell ausgeschlossen, da sie nicht den Kriterien selbstbegründbarer, mathematisch-geometrischer Wissenschaftlichkeit entsprechen.[22] Wenn Hobbes seine vertragstheoretischen Thesen nur wenige Seiten später zurücknimmt und erklärt, für das Funktionieren der staatlichen Ordnung sei es

19 Beide Zitate Hobbes 1966, Leviathan. S. 134.

20 Hobbes 1966, Leviathan, S. 134f.

21 Hobbes 1966, Leviathan, S. 134.

22 Vgl. Hobbes 1966, Leviathan, S. 162 und S. 207.

letztlich gleichgültig, ob ein Staat durch Zustimmung, Aneignung, Eroberung oder Einsetzung entstehe, drängt sich die Vermutung eines Auseinanderklaffens zwischen Geschichte und Theorie auf. Gesetz und Geschichte fallen bei Hobbes nicht zusammen.[23]

Auch der Naturzustand, der als Krieg aller gegen alle für ihn die Negativfolie jeder staatlichen Ordnung bildet, ist für Hobbes nicht als historischer Zustand, sondern nur als theoretische Fiktion interessant. Sein Thema ist nicht der Krieg, sondern die Vorstellung des Krieges. Die Schlachten des Naturzustands sind imaginäre Schlachten. Obwohl Hobbes nicht ausschließt, dass irgendwann und irgendwo naturzustandsähnliche Verhältnisse geherrscht haben könnten, ist für die theoretische Konzeption der Kampf der Bilder, nicht eine empirische Konfrontation relevant.[24] Ein Umstand, der in der Hobbes Rezeption oftmals vernachlässigt wird.

„Da der geistige Kampf der heftigste ist, folgt weiter, dass die größten Uneinigkeiten aus diesem Streit entstehen müssen."[25] „Denn Krieg besteht nicht nur in Schlachten oder Kampfhandlungen, sondern in einem Zeitraum, in dem der Wille zum Kampf genügend bekannt ist."[26]

Die Fiktion des Naturzustands kreiert ein Angstverhältnis, das als Grundlage jeder Sozialität wirksam ist. Gleichzeitig erscheint der Naturzustand als ein Art Theater, in dem wechselseitige Vorstellungen sich durch die Erwartung der Bedrohung steigern.[27]

DER IDEOLOGISCHE NULLPUNKT DER VERTRAGSTHEORIE

Hobbes versucht Gemeinschaft ohne transzendentale Grundlage und ohne den Bezug auf Geschichte und Chronologie zu denken. Der Leviathan soll aus sich selbst heraus begründet werden und einen diskontinuierlichen Bruch mit dem Vorhergehenden darstellen. Sinn ist nicht gegeben, sondern muss produziert werden. Der Naturzustand hat keine Bedeutungen, er ist ein Stadium vor jeder Signifikation, da Sinnstiftungen wie *gut* und *böse*, gerecht und *ungerecht* erst in-

23 Vgl. Hobbes 1966, Leviathan, S. 155 und Lüdemann 2004, Metaphern der Gesellschaft, S. 163.

24 Vgl. Hobbes 1966, Leviathan, S. 97.

25 Hobbes 1959, Vom Menschen, S. 80.

26 Hobbes 1966, Leviathan, S. 96.

27 Vgl. Foucault 1999, In Verteidigung der Gesellschaft, S. 105f.

nerhalb eines sozialen Bezugssystems Bedeutung erhalten.[28] Hobbes erzeugt mit der Verneinung der Möglichkeit von Bedeutung jenseits staatlicher Ordnung eine Art Nullpunkt der Ideologie. Er will die Gründung in einem reinen und blanken Zustand stattfinden und von Sinngebungen und Wertungen nicht beeinflusst lassen. Sein Konzept des Gründungsakts fällt mit der Vorstellung eines Zustands jenseits von Sinn und Geschichte zusammen.

An der Seite des Konstruktionsgedankens, der für eine Theorie des Gemein-Werdens im Politischen Imaginären wichtig ist, schreibt sich so eine problematische Argumentationsfigur fort, die als Grundlage der modernen Vertragstheorie bis heute wirksam ist: Die Fingierung eines zeitlosen und bedeutungsfreien Zustands, einer bedeutungslosen Gründung, in der Einzelne sich unmittelbar und gleichwertig gegenüberstehen und aus dieser Äquivalenz heraus ihre Gemeinsamkeit im transparenten Band eines Vertrags manifestieren. In dieser Konzeption scheinen abgesonderte Einzelne sich in jedem Anderen zu begreifen und stellvertretend ihren eigenen Willen zu erkennen. Sie reflektieren sich gegenseitig und bilden in und mit dieser wechselseitigen Substitution eine transzendentale dritte Instanz heraus, die Souveränität. Im gleichberechtigten Erkennen und Autorisieren scheint die Vereinigung der Menschen wirklich zu werden und unmittelbar und in einer synchronen Bewegung die souveräne Instanz herauszubilden, welche Grundlage und Ursprung des Staates wird.[29]

„In dieser Transparenz, entlang dieser aufsteigenden Linie bestimmt sich Politik als Resultat und Bewältigung eines Spiegelstadiums. In endloser Reflexion – ich weiß, dass du weißt, dass ich weiß... ersetzen sich ego und alter ego und destillieren aus ihren Spiegelungen ein vertragliches Substrat, das die Ausfällung eines stabilisierenden Ur- oder Übervertrags des Staates ergibt und aus der bloßen Menge jene eine einzige persona ficta herausschneidet. [...] Die Hobbes'sche Vertragslehre installiert das Schauspiel als mythischen Grund im Inneren des Gesetzes, im Inneren des Leviathan."[30]

Die Idee einer solchen Vertragskonstruktion ist als Ur-Szene in die Mythologie des modernen Kontraktualismus von Locke bis Rawls eingegangen. Im Sinne einer antizipierten aber nie gewesenen Vergangenheit strukturiert sie noch immer das Legitimationsverständnis politischer Ordnungsstrukturen. Dabei blendet eine derartige Vertragskonzeption nicht nur die reale Unmöglichkeit einer bedeu-

28 Vgl. Hobbes 1966, Leviathan. S. 110 vgl. auch S. 41:„Denn die Wörter gut, böse und verächtlich werden immer in Beziehung zu der Person gebraucht, die sie benützt, denn es gibt nichts, das schlechthin und an sich so ist."

29 Vgl. Hobbes 1966, Leviathan, S. 134.

30 Vogl 1995, Gründungstheater. Gesetz und Geschichte, S. 31f.

tungsfreien Situation aus bzw. thematisiert sie ungenügend, sie verkennt auch die vielfältigen Ebenen gesellschaftlicher Machtübertragung, die nicht einfach durch ein souveränitätstheoretisches Vertragskonstrukt außer Kraft gesetzt werden. Ökonomische, soziale und politische Herrschaftsstrukturen schreiben sich genau wie die Narrationen vergangener Ereignisse auf dem Feld des Politischen fort. Ein Nullpunkt der Ideologie, in der Bedeutungen frei und neu geschaffen werden, ist so unerreichbar wie ein historischer oder ein machtstruktureller Nullpunkt.

Wir erkennen, auf welche Weise Hobbes trotz seiner denaturalisierenden Perspektive auf Gemeinschaft eine Mythenbildung des Gemein-Diskurses vorantreibt. Seine Vertragstheorie blendet mit ihrer Idee vom Nullpunkt reale Verhältnisse aus, und mit seiner Vorstellung von der Begründung der Gemeinschaft durch das Erzeugen einer souveränen Instanz, die nachfolgend ein menschengleiches Eigenleben gewinnt, partizipiert Hobbes an der Herausbildung des modernen Staatsfetischs. Da er Macht allein im Staat lokalisiert, muss er die vielfältigen Herrschaftsverhältnisse übersehen, die sich mit einer Theorie des Rechts und der Souveränität nicht begreifen lassen. Wenn Macht als Kräfteverhältnis zu beschreiben ist, das das gesamte Feld des Politischen durchzieht, wenn sie keinem zu besitzenden oder lokalisierbaren Gut ähnelt, kann ihre Wirkung nicht auf die Souveränität eingegrenzt werden.[31]

Bereits die Adaption der Marx'schen Theorie hatte deutlich gemacht, was an dieser Stelle erneut offenbar wird: Es ist problematisch, den Bereich des Staates im Sinne einer übergeordneten Souveränitätsstruktur und einer exklusiven Bedeutung vom Rest der Realität abzutrennen, da so ein Fundament für fetischisierende Überformungen und Naturalisierungen geschaffen wird. Stattdessen muss Politik auf die zahlreichen Handlungsweisen und Praxisfelder verwiesen werden, die mit unterschiedlichen Formen der Selbst- und Fremdführung an der Lenkung, der Kontrolle und der Produktion von Individuen und Kollektiven beteiligt sind.[32] Regierungskunst ist nicht auf einen autonomen Bereich des Staates beschränkt, der Staat ist selber ein (privilegierter) Effekt eines vielfältigen Regimes der Gouvernementalität.[33] Gemeinschaft selbst ist Effekt einer machtgestützten Produktion.

In Hobbes' Vorstellung von absoluter Identität, in der jedes Mitglied der Gemeinschaft mit dem Souverän verschmilzt und sich in ihm und durch ihn begreift, scheinen die Grenzen der Gemeinschaft evident. Im Bezug auf das Ver-

31 Vgl. Foucault 1978, Recht der Souveränität/Mechanismus der Disziplin, S. 81f.

32 Vgl. Lemke, Krasmann u.a. 2000, Gouvernementalität, Neoliberalismus und Selbsttechnologien, S. 10.

33 Vgl. Foucault 2000, Staatsphobie. S. 70.

hältnis zum Naturzustand ist die Grenze gleichwohl bedeutsam. Der Naturzustand ist kein Bereich, der mit dem Eintritt in die staatliche Ordnung verlassen wird. Die Imaginationen des Naturzustands sind integraler und notwendiger Bestandteil der gemeinschaftlichen Gegenwart. Nur durch den Bezug auf ihr Anderes kann die staatliche Realität ihre Gründung, ihre Gegenwart und ihre Zukunft legitimieren. Ohne den Naturzustand würde das theoretische Gerüst des Vertrags zusammenstürzen und das Konstruktionsargument seine Plausibilität verlieren. Hobbes dreht das Argument der Begründung durch Tradition und Kontinuität um, wenn er Herrschaft durch den Bruch mit dem Vergangenen legitimiert. Statt dem Staat in einer positiven Chronologie vorauszugehen, ist der Naturzustand die Negativfolie einer erst vor ihrem Hintergrund alternativlos erscheinenden, staatlichen Ordnung. Die Theorie des Naturzustands ist nur durch den Staat denkbar und das Konzept staatlicher Ordnung bringt gleichzeitig sein Gegenbild, den archaischen Zustand hervor.[34]

Indem das Außen als das ganz Andere, als Negativfolie des Inneren erscheint, kann Hobbes die Beziehung zwischen Vergangenheit und Gegenwart, die er mit dem Konzept eines radikalen Bruches zu vermeiden suchte, dennoch nicht ausschließen. Der Naturzustand hat eine Beziehung zur Gemeinschaft und zum Recht, da die Diskontinuität, die Idee eines totalen Bruchs als (negative) Bedeutung für das Innen des Gemeinwesens bedeutsam ist. Der Naturzustand ist bei Hobbes, wie Giorgio Agamben betont, kein der Gemeinschaft gleichgültiger Zustand, er konstituiert ihn als Ausnahme, die ihn bewohnt.[35] Die Theorie des Naturzustands dient der Legitimierung eines Raumes, in dem die juridisch-politische Ordnung überhaupt erst Bedeutung erhalten und gelten kann. Ausgehend von der Idee eines *Anderen*, eines *Außen* des Rechts, ausgehend von dem, was sich dem Recht entziehen muss, kann erst das definiert werden, worauf sich das Recht anwendet. Die komplexe Beziehung von *Innen* und *Außen*, die notwendiger Teil der Politik bei Hobbes ist, hat die Form einer einschließenden Ausschließung.[36] Dasjenige, was nur um den Preis der Auflösung des gemeinschaftlichen Bands Teil des Inneren sein darf, wird definiert und in Form des Andern und der Ausnahme eingeschlossen. Erst durch diese paradoxe Form der Zugehörigkeit kann entschieden werden, was dem inneren Bereich zugehört.

Diese Beziehung der Ausnahme zur Normalität ist nicht durch Ablösung, durch ein stabiles Innen/Außen-Verhältnis charakterisiert, sondern durch eine fragile und krisenanfällige Normalität. Der Naturzustand überdauert die Gründung und schreibt sich als Angst und Misstrauen im Imaginären fort. Die Erwar-

34 Vgl. Koschorke, Lüdemann u.a. 2008, Der fiktive Staat, S. 109.

35 Vgl. Agamben 2002, Homo Sacer, S. 116.

36 Vgl. Agamben 2002, Homo Sacer, S. 31.

tung der Bedrohung wird trotz der Ordnungsmacht nicht beendet, so dass, wie Hobbes es formuliert, der Reisende seine Türen verschließt und sich bewaffnet.[37] Der Naturzustand verharrt in einer Unentschiedenheit zwischen Latenz und Potenz im Imaginären und jede Krise des Gemeinwesens hat als drohende Auflösung des sozialen Bandes eine über ihre aktuelle Dimension hinausgehende Bedeutung. Der Naturzustand bleibt in Form der Aufhebung mit dem Recht verbunden. Agamben beschreibt diese komplexe Beziehungsform mit dem Nancy entliehenen Begriff des *Banns*. Das *Verbannte* steht nicht einfach außerhalb des Gesetzes, es ist von ihm ausgestoßen, verlassen und zugleich eingebunden und politisiert.[38]

DIE TEXTUR DES BIOPOLITISCHEN PARADIGMAS

Hobbes' Theorie unterschied sich grundlegend von der Politikauffassung des 17. Jahrhunderts. Zu den herausgearbeiteten Differenzen tritt hinzu, dass Hobbes nicht von einer bestimmten Form des Lebens ausgeht, sondern lediglich die materielle Tatsache des Lebens an sich im Blick hat. Er richtete sein zweckrationales Gemeinschaftsmodell am schlichten Fakt des Lebens, nicht an der antiken Vorstellung des *guten Lebens* aus. Ein solcher Ansatz war der zeitgenössischen, am antiken Modell orientierten, politischen Theorie fremd.[39] Hobbes wendet sich vor allem gegen Aristoteles, für den nicht die Sorge um das *bloße Über-Leben* und die Selbsterhaltung des Einzelnen, sondern die Lehre vom *guten Leben* in der Gemeinschaft die zentrale Größe politischen Handelns war. Nonnenmacher schreibt dazu:

„In Hobbes' Theorie wird das Verhältnis von Ökonomie und Politik umgekehrt; wenn die Sorge ums Überleben, um den nach Aristoteles nicht politisierbaren Teil menschlichen Handelns, der dem Zwang der Notwendigkeit unterliegt, zur Definition des allgemeinen Interesses wird, so ergibt sich als Hauptgegenstand der ‚civil philosophy' genau das, was die klassische Politik als un- und vorpolitisch bezeichnet hatte."[40]

Hobbes veränderte das Fundament der staatlichen Ordnung, indem er die Ausgestaltung der politischen Sphäre, die das *gute Leben*, die konkrete Staatsform und das moralische und tugendhafte Handeln der Bürger umfasst, zu einem

37 Vgl. Hobbes 1966, Leviathan, S. 97.

38 Agamben 2002, Homo Sacer, S. 119.

39 Vgl. Hobbes 1966, Leviathan, S. 167.

40 Nonnenmacher 1989, Die Ordnung der Gesellschaft, S. 64

sekundären und letztlich beliebigen Faktor abwertet. Das *gute Leben* fällt aus der Hobbes'schen Theorie weitgehend heraus, da auf seiner Grundlage keine sichere Staatskonstruktion möglich scheint. Die Beschäftigung mit den Inhalten des Lebens weicht prinzipiellen Analysen über notwendige, souveräne Herrschaftsstrukturen. Die konkrete Politik und die Selbstverhältnisse der Bürger, die zentraler Bezugsraum der antiken Theorien gewesen waren, werden in den Bereich des Privaten verschoben.[41] Dieser Paradigmenwechsel kann als Theorie eines „schwachen Staates" interpretiert werden, wie Günther Nonnenmacher es, im Gegensatz zur klassischen Hobbes-Rezeption, getan hat. Durch das Ausklammern des *guten Lebens* aus dem Interessensfeld der Politik seien die Ressourcen, auf die ein Staat sich beziehen könne, äußerst begrenzt und das Politische, das bei Hobbes durch seine fehlende theologische Legitimation grundlos sei, müsse zu Instabilität und zur Abgründigkeit tendieren.[42]

Diese Kritik impliziert wiederum zwei Interpretationsmöglichkeiten: Nonnenmacher verweist auf die labile Verbindungsarchitektur des Leviathans und greift dessen formale Begründungsstruktur an: „Es scheint, dass die künstlichen Fesseln, die der Leviathan den Untertanen anlegt, ein schwacher Ersatz für die ‚natürlichen' Bindungen sind, die zu den Grundlagen der Polis gehören."[43] Diese Kritik ist aus der Perspektive des Politischen Imaginären unsinnig, da Bindungen immer als künstlich und politisch-imaginär generiert gelten. Dennoch weist Nonnenmacher mit seiner These vom schwachen Staat auf einen wichtigen Punkt hin: Möglicherweise ist der von Hobbes entworfene, diskret-formale Politikbegriff, der Aussagen über das *gute Leben* bewusst vermeidet, wirklich ein schwacher Begriff, da er keine theologischen, metaphysischen und teleologischen Sinnstiftungen zulässt. Hobbes erfüllt keinerlei Bedürfnisse nach übergeordneten, sinnstiftenden Narrationen. Auch mit den Defiziten von Gründungsmythen geht seine konstruktivistische Vertragstheorie offen um. Er könnte auf diese Weise indirekt dazu beigetragen haben, dass auf der Rückseite des Vertragskonstrukts eine Tendenz zur mythenbildenden Fetischisierung gemeinschaftlicher Zusammenschlüsse hervorgebracht wird. In einer scheinbar paradoxen Bewegung wäre es dann genau die Grundlosigkeit und die Leere der Hobbes'schen Begründungskonstruktion, die einer späteren Tendenz zur Überdetermination der Gemeinschaft, zu transzen-

41 Die Glückseligkeit (eudaimonia), der Gebrauch der Lüste (chrêsis aphrodisíon) und die Selbstbeherrschung (enkráteia), die ausdrücklich Teile der antiken Politikauffassung gewesen sind und die in veränderter Form auch das pastorale Denken und die christliche Innerlichkeit bestimmt hatten, sind für den Leviathan unerheblich.

42 Vgl. Nonnenmacher 1989, Die Ordnung der Gesellschaft, S. 68.

43 Vgl. Nonnenmacher 1989, Die Ordnung der Gesellschaft, S. 68.

denten Illusionen und ursprungsmetaphysischen Vorstellungen Vorschub geleistet hätte.

Die Abkehr vom *guten Leben* weist auf eine weitere Neuerung hin: Der Paradigmenwechsel vom politischen Leben in der Polis zur *bloßen Tatsache des Lebens* korrespondiert mit der biopolitischen Grundlage des modernen Gemeinschaftsdenkens. Diese biopolitische Relevanz besteht in der Abkehr von inhaltlichen Bestimmungen des Lebens und in der Hinwendung zu der schlichten, biologischen Tatsache des Lebens. Hobbes geht es nicht mehr darum, *wie* das Leben, das geschützt werden soll, gelebt wird, sein Anliegen ist, *dass* es gelebt wird. Gleichwohl kann ihm keine moderne biopolitische Ausrichtung unterstellt werden.[44] Hobbes leitete den Paradigmenwechsel vom *guten* zum *bloßen* Leben nicht wissentlich ein, im Rahmen diskursiver Bedeutungsgenerationsprozesse war er dennoch an seiner Genese beteiligt.

Hobbes gilt als Begründer der individualistischen Konzeption des Naturrechts, da bei ihm erstmals der einzelne Mensch am Anfang einer philosophischen Untersuchung steht.[45] Und doch hat sein materialistisch-mechanisches Menschenbild mit dem heutigen Begriff des Lebens so wenig gemein wie sein Begriff des Einzelnen mit dem des modernen Individuums. Hobbes differenziert nicht zwischen technischen und lebendigen Gegenständen, er hat keinen vitalistischen Lebensbegriff. Dem Einzelnen kommt in dem Moment, in dem er über einen beweglichen, physikalischen Körper verfügt, ein Recht auf sich selbst zu. Dieses Recht, das mit dem Vertragsschluss veräußert wird, ist der Einsatz der Individuen im Spiel der Gemeinschaftsgründung. Hobbes' Philosophie ist Teil einer Entwicklung, die das vorbereitet, was Foucault als Eintritt des Lebens in die Geschichte bezeichnet hat.

„Zum ersten Mal in der Geschichte reflektiert sich das Biologische im Politischen. Die Tatsache des Lebens ist nicht mehr der unzugängliche Unterbau, der nur von Zeit zu Zeit, im Zufall und in der Schicksalhaftigkeit des Todes ans Licht kommt. [...] Anstelle der

44 Hobbes denkt Leben physikalisch-mechanistisch und ahnte nichts von der zukünftigen Bedeutung biosozialer Erklärungsmuster, von der Bedeutung der Darwinschen Theorien im Politischen und davon, wie die Hinwendung zu den modernen Wissenschaften vom Menschen dessen Platz in der Welt verändern würden. Er konnte nicht wissen, welche mörderischen Konsequenzen ein am Blut orientierter Begriff des Lebens, der nun wiederum durch einen neurobiologischen, auf die Gene bezogenen Begriff des Menschen abgelöst zu werden scheint, haben würde.

45 Vgl. Strauss 1963, The Political Philosophy of Thomas Hobbes. S. X.

Drohung mit dem Mord ist es nun die Verantwortung für das Leben, die der Macht Zugang zum Körper verschafft."[46]

Die Verantwortung für das Leben hat bei Hobbes noch nicht die Form, die Foucault später als Lebensmacht bezeichnet, die individualisierend und massenkonstituierend zugleich das gesamte biosoziale Umfeld des lebenden Menschen ins Blickfeld politischer Entscheidungsprozesse nehmen wird. Und doch errichtet diese Fokussierung auf das einfache Leben ohne positiven Inhalt ein ganzheitliches und totales Herrschaftsband, und sie ist ein Vorgriff auf die Textur eines herannahenden, biopolitischen Paradigmas. Diesbezüglich hat Agamben, der mit seiner Biomacht-Theorie oftmals das eigentliche Ziel aus dem Blick zu verlieren scheint,[47] einen wichtigen Punkt getroffen, wenn er betont, dass das *nackte Leben* ein originär politisches Phänomen ist. Die entscheidende Neuerung der modernen politischen Theorie, die Hobbes vorbereitet hat, obgleich sie erst zwei Jahrhunderte später ihre volle Wirkung entfalten wird, ist, dass nicht mehr der Mensch mit Eigenschaften, sondern das individuelle und zugleich bedeutungs-, namen- und bis auf die Selbsterhaltung rechtlose Leben zur Bezugsgröße politischer Gemein-Begriffe wurde.

DER KÖRPER DES LEVIATHANS

Hobbes' Motiv zur Verbildlichung sozialer Einheitlichkeit ist der Leviathan: ein künstlicher Mensch, ein Gott nachgeahmter, artifiziell erschaffter Körper, dessen Konstruktionsplan an die Funktionen menschlichen bzw. tierischen Lebens angelehnt ist. Ohne einen Begriff von sich zu bilden, der es erlaubt, sich als Einheit darzustellen, scheint es politischen Gemeinschaften schwerzufallen, eine positive Identität herauszubilden.[48] Metaphorische Beschreibungen sozialer Eigentlich-

46 Foucault 1997, Der Wille zum Wissen. S. 170.

47 Eine dezidierte und ausführliche Agamben-Kritik würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Angemerkt sei, dass Agambens theoretische Verdienste bei der Analyse der Biopolitik durch seine vereinfachende und hinsichtlich des Nationalsozialismus historisch zT. falschen Ausführungen und durch seine Theorie des Lagers fragwürdig werden.

48 Mit Ausnahme der jüdischen Tradition, in der sie eine untergeordnete Rolle spielen, schreiben sich kollektive Metaphern zur Versinnbildlichung der politischen Beschaffenheit des Gemeinen von der Antike ausgehend über die christliche Theologie und die kirchliche Liturgie in den kanonischen Rechtslehren und den Korporationstheorien

keit bevölkern nicht nur literarische, sondern auch wissenschaftliche Texte. Vom Begriff des Politischen Imaginären ausgehend werden Selbstbeschreibungen, Körperbilder und Metaphern einer Gemeinschaft nicht rein deskriptiv oder symbolisierend, sondern als etwas verstanden, das unmittelbare Wirkungsmacht hat und das mitgestaltet, was als soziale Realität wahrgenommen wird.[49]

Die Metapher des politischen Körpers basiert auf einer Analogie zwischen menschlichen und gemeinschaftlichen Körpern und ist die einflussreichste und nachhaltigste Verbildlichung politischer Einheitlichkeit. Metaphern politischer Körperlichkeit gehören seit der Antike zum festen Repertoire der politischen Philosophie. Sie werden als organologisch oder organizistisch bezeichnet, da durch den Vergleich mit menschlichen/tierischen Körpern diese zu scheinbar natürlichen Symbolen für Gemeinschaften, Gesellschaften und Staaten werden. Gemeinhin gelten lebende Körper als ausgezeichnet durch Einheitlichkeit, Vollständigkeit, Natürlichkeit (im Sinne von Gegebenheit), durch selbstverständliche Kontinuität und Fraglosigkeit ihrer Systemgrenzen. Indem derartige Selbstbeschreibungen für politische Gemein-Begriffe verwendet werden, wird eine Übereinstimmung zwischen Natur und Gemeinwesen nahe gelegt und die Ordnung des Politischen erscheint als natürlich. Die organizistische Symbolisierung trägt dazu bei, politische Intelligibilität durchzusetzen und eine bestimmte Ordnung auf einer vordiskursiven, scheinbar vorpolitischen Ebene zu verankern. Auffällig an den Einheitlichkeit symbolisierenden Körper-Metaphern ist, dass sie gebraucht werden, da es den politischen Konstrukten, auf die sie bezogen werden, an genau der Einheitlichkeit und Fraglosigkeit mangelt, die mithilfe der Metaphern herausgestellt werden soll.[50]

„Das Bild des kollektiven Körpers erfüllt ja vor allem die positive Funktion, etwas anschaulich zu machen, das mit bloßem Auge unsichtbar bliebe: das soziale Band, das die Parteien noch in ihrem Streit zusammenhält. Mehr noch, die Metapher bringt eine Ganzheit hervor, die es ohne ihre Zuhilfenahme gar nicht gäbe; aber sie macht diese Intervention sofort wieder unkenntlich, indem sie dieser Ganzheit die Eigenschaft zuschreibt, naturgegeben und unvordenklich zu sein.“[51]

---

des Mittelalters fort und gewinnen spätestens in der Neuzeit eine normative Funktion für die politische Praxis. Vgl. Koschorke, Lüdemann, u.a. 2008, Der fiktive Staat, S. 63. Dohrn-van Rossum 1977, Politische Körper, Organismus, Organisation.

49 Vgl. Douglas 1986, Ritual, Tabu und Körpersymbolik und Sasse, Kollektivkörper.

50 Vgl. Lüdemann 2004, Metaphern der Gesellschaft, S. 84.

51 Koschorke, Lüdemann 2008, Der fiktive Staat, S. 19.

Wenn Hobbes mit seiner Beschreibung des Leviathans zunächst an die Organismusmetaphorik anknüpft, ist die Symbolisierung von Einheit sein wichtigstes Motiv.[52] Einen Staat, dem Einheit und Unantastbarkeit seines inneren Zusammenhalts abgehen, hält er für schwach.[53] Seine Konzeption des Kollektivkörpers basiert auf einer *durch* und *mit* Vertragsschluss zu einer *körperlichen* Einheit zusammengeschlossenen Menge. Zugleich weist Hobbes der Einheit eine über Zu- oder Übereinstimmung hinausweisende Bedeutung zu, wenn er schreibt, dass es sich um eine *wirkliche* Einheit aller in ein und derselben Person handele, die es von jedem Einzelnen erfordere, sich als Autor aller Handlungen des Souveräns zu verstehen.[54] Der Leviathan nimmt den Platz der individuellen Persönlichkeit ein, steht *für* die Individuen und repräsentiert sie, so dass sie keine von ihm unabhängige Identität, keinen eigenständigen Selbstbezug haben. Die Gemeinschaft nimmt den ganzen Menschen in ihren Besitz. Die Zustimmung zum Vertrag gleicht der Entscheidung über das Leben. Gleichwohl hat die Einheit (ebenso wie die Gemeinschaft) keine Existenz vor dem Vertragsschluss. Erst unmittelbar durch und mit ihm vereinheitlichen sich die Einzelnen zu einer vollständigen Person. Der Souverän schließt keinen Vertrag.[55]

52 Hobbes' Übereinstimmung mit dieser Tradition reicht bis zur politischen Pathologie. Seit Platon wurden soziale Probleme mit Krankheiten verglichen. Hobbes beschreibt Schwierigkeiten in der Staatskonstruktion mithilfe von Erkrankungsbildern: Die Vorzüge der Monarchie begründet er mit ihrem besseren Immunsystem, die Gefahren, die aus einer vom Staat nicht kontrollierten geistlichen Gewalt entstehen, vergleicht er mit Epilepsie und Teilungen der Souveränität nennt er allgemein Krankheiten des Gemeinschaftskörpers. Vgl. Hobbes 1966, Leviathan, S. 245f.

53 Jede Form der Gewaltenteilung stelle eine potentielle Gefahr dar „Im Reich Gottes mag es drei voneinander unabhängige Personen geben, ohne dass dabei die Einheit des herrschenden Gottes zerbricht; wo aber Menschen herrschen, die den verschiedensten Meinungen unterliegen, ist dies unmöglich." Hobbes 1966, Leviathan, S. 252.

54 Daher könne es keine Ungerechtigkeiten des Souveräns gegen Einzelne geben. In einer Einheit seien alle Entscheidungen des Souveräns auch die eigenen und könnten daher nicht ungerecht sein. Abweichende Einstellungen gleichen einem Vertragsbruch, da der Vertrag ausdrücklich die Zustimmung zu allen Handlungen des Souveräns einschließt. Vgl. Hobbes 1966, Leviathan, S. 136.

55 „Eine Menge von Menschen wird zu einer Person gemacht, wenn sie von einem Menschen oder einer Person vertreten wird und sofern dies mit der besonderen Zustimmung jedes einzelnen dieser Menge geschieht. Denn es ist die Einheit des Vertreters, nicht die Einheit der Vertretenen, die bewirkt, dass eine Person entsteht." Hobbes 1966, Leviathan, S. 125f.

Hobbes bezieht sich im Leviathan auf die organizistische Kollektivsymbolik, seine eigentliche Stoßrichtung ist der Tradition der christlichen und antiken Metaphorik jedoch entgegengestellt:[56] Denn Hobbes' Leitgedanke ist die Künstlichkeit, nicht die Natürlichkeit des Politischen. Der gemeine Körper basiert auf Einheit nicht aber auf Gegebenheit, Kontinuität und einer Fraglosigkeit von Systemgrenzen. Während naturalisierende Organismus-Metaphern eine Legitimierung von Herrschaft unnötig machen, da die Legitimität aus der natürlichen Zusammengehörigkeit abgeleitet werden zu können scheint, zielt Hobbes auf gemeinsame, politische Konstruktion und auf formalrechtliche und vertragstheoretische Herleitung. Er knüpft an die Begriffe und den Imaginationsrahmen organizistischer Körpermetaphern an, verändert deren Textur jedoch soweit, dass das Körper-Bild letztlich einer maschinistischen Vorstellung weicht.

Nicht nur die Idee von Einheit und Gegebenheit, auch das Hobbes'sche Denken der Souveränität ist mit der Körpermetaphorik unvereinbar: Die Souveränität ist für Hobbes nicht einfach Teil des künstlichen Menschen. Als Zentrum der Gemeinschaft ist sie zugleich innerhalb wie außerhalb der Struktur verortet. War es in den antiken Körperbegriffen das (hierarchisch geordnete) Zusammenspiel, das unbedingte Aufeinander-angewiesen-Sein aller Teilhaber (Interdependenz), das das Überleben der Gemeinschaft sicherte und mithilfe der Metaphern herausgestellt werden sollte, ist bei Hobbes die Souveränität allein für Leben und Bewegung des politischen Körpers verantwortlich. Nicht das stärkste Glied ist auch vom schwächsten abhängig, der Souveränität kommt als Seele der Gemeinschaft eine den Körper übersteigende Existenz zu. Vollständig gleiche Untertanen schließen hier durch wechselseitige Substitution ein Vertragsverhältnis und erschaffen eine Souveränität, die durch keinen Vertrag gebunden ist.[57] Die Souveränität wird zunächst immanent erzeugt, sie sublimiert und transzendiert sich anschließend jedoch und führt letztlich eine Existenz in einem Zustand der Unentschiedenheit zwischen Innen und Außen.

Daraus leitet Hobbes die These einer *Übersummativität*[58] ab. Wieder knüpft er an traditionelle Gemeinschaftskörperbilder an, um ihre Bedeutung letztlich ad absurdum zu führen. Übersummativität bezeichnet die Vorstellung, dass die

56 Den Bruch der Körpermetaphorik Hobbes' mit vorangegangenen Bildern analysierte bereits Carl Schmitt. In einer antisemitischen Argumentationskette erklärt Schmitt jedoch Hobbes deswegen zu einem Vorreiter des Kampfes gegen eine „judenchristlich geprägte politische Theologie". Vgl. Schmitt 1982, Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. S. 16f.

57 Vgl. Hobbes 1966, Leviathan, S. 137.

58 Der Begriff stammt aus der Gestaltpsychologie. Vgl. Ehrenfels 1974, Über „Gestaltqualitäten".

Gemeinschaft als Ganzes mehr sei, als die Summe ihrer Teile. Wie Totalität und Einheitlichkeit ist auch Übersummativität eine der Vorstellungen, deren Wirkungsmacht dadurch verstärkt zu werden scheint, dass sie nicht sinnlich wahrnehmbar ist. Klassischerweise wurde Übersummativität auf das gesamte Gemeinwesen bezogen und suggeriert, der Gemeinschaft komme kraft Einheit eine besondere Kraft zu. Die Kräfte der Einzelnen schienen sich zu multiplizieren, nicht zu addieren. Hobbes verneint nun die Idee einer arbeitsteiligen Vorstellung, auf die z.B. der *große Mensch* Platons, das Bild vom Magen und den Gliedern oder die Vorstellung der christlichen Gemeinde als *Corpus Christi* abzielte. Für ihn gilt die Übersummativität ausschließlich für die Souveränität.[59]

KRITIK DER CHRISTLICHEN GEMEINSCHAFTSSYMBOLIK

Hobbes wurde von christlichen Denkern wiederholt gegen den zu Lebzeiten erhobenen Vorwurf der Unchristlichkeit und des Atheismus verteidigt. Trotz des dritten und vierten Teils des Leviathans *Vom christlichen Staat* und *Vom Reich der Finsternis*, in denen Hobbes seine kritische Einschätzung der zeitgenössischen Politik der römischen Staatskirche deutlich macht,[60] heben die Autoren die christlichen Grundlagen der Konzeption des Leviathans hervor.[61] Doch scheinen diese Versuche einer christlichen Rehabilitierung Hobbes' die Tiefenschärfe seiner Angriffe gegen die Kirche zu übersehen. Hobbes' Gemeinschaftsvorstellung ist ein Gegenentwurf zur christlichen Philosophie vor allem von Augustinus und ist in wesentlichen Teilen auch der Theologie Paulus entgegengestellt.

Der Begriff der Gemeinschaft taucht im Alten Testament und in den Evangelien auf, wird jedoch erst mit der Entstehung der christlichen Gemeinden und in der Theologie Paulus' bedeutsam. Er ist eng verbunden mit dem Gedanken des christlichen Bundes und durch das Paulinische Bild von der Gemeinde als Leib Christi gekennzeichnet:[62] „Denn wie der Leib eine Einheit ist und doch viele Glieder hat und wie alle Glieder des Leibes, obwohl eine Vielheit, den einen

59 Vgl. Hobbes 1966, Leviathan, S. 143.

60 So bezeichnet Hobbes ihre Auslegungen der Bibel als „Afterphilosophie", die gespickt mit Mystizismus und Geisterlehre sei und vertritt die Ansicht, dass die Idee, die gegenwärtig auf Erden streitende Kirche sei das Reich Gottes, ein schlichter Irrtum ist Vgl. Hobbes 1966, Leviathan, S. 525.

61 Vgl. bspw. Martinach 2003, The Two Gods of Leviathan. Matala de Mazza 1999, Der verfasste Körper, S. 69.

62 Burkhardt 1998, Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde, Bd. 1, S. 726.

Leib bilden, so ist es auch mit Christus: sind wir doch alle in einem Geiste und zu einem Leib getauft [...].“[63] Paulus knüpft an das antike Verständnis an, wenn er die christliche Gemeinschaft als körperlichen Zusammenschluss beschreibt und die Logik der Interdependenz aufgreift,[64] die jedem Glied des Gemeinschaftsleibes eine lebenserhaltende Funktion zuspricht. Gleichzeitig verändert er die Körpermetaphorik zugunsten einer Ausrichtung auf das individuelle, innerlich-geistige Erleben.[65] Eine Richtungsänderung, die Hobbes aus verschiedenen Gründen für verhängnisvoll befindet:

Mit der Trinitätslehre wird der Gemeinschaftsbegriff direkt in die christlichen Seinsvorstellungen eingeschrieben. Gott scheint in sich bereits *Gemeinschaft* und *eins* zu sein. Eine derartige Vorstellung ist mit Hobbes' Denken unvereinbar. Während eine natürliche oder göttlich determinierte Gemeinschaftsdisposition des Menschen von ihm bereits abgelehnt wird, ist die Idee eines moralisch aufgeladenen, mit den Begriffen Wahrheit, Sein und Erlösung verbundenen Strebens nach Gemeinschaft Hobbes' Philosophie und seinem reduktionistischen Menschenbild noch weit fremder als die antike Idee einer Gemeinschaft um des *guten Lebens* willen. Darüber hinaus war Hobbes offensiver Gegner der Transsubstantiationslehre und der gemeinschaftsstiftenden christlichen Rituale wie Taufe und Eucharistie. Er bezeichnet sie als Irrlehre und falschen Glauben an Beschwörung und Zauberei.[66] Die Vorstellung einer geistigen Vereinigung auf Grundlage von Glauben, seelischer Übereinstimmung und einem sekundären Blutsband widerspricht seiner Annahme, ein Gemeinwesen müsse sich auf Angst und Autorität gründen. Eine Glaubensübereinkunft, die nicht auf materielle Bereiche ausgedehnt ist und lediglich auf innerer Übereinstimmung beruht, ist für Hobbes wertlos.

---

63 Paulus 1. Korintherbrief (1. Kor 12.12). Bibel zitiert nach der Übersetzung von Otto Karrer.

64 Obwohl das klassische Bild das Paulinische der Kollektivperson Christi ist, gibt es vor allem im Epheser und den deuteropaulinischen Briefen auch das einer Trennung von Seele und Körper im Sinne eines Hauptes (Christi) und eines Leibes (Gemeinde). Vgl. Bernhardt 2007, Der Leib Christi, S. 164.

65 Vgl. 1. Kor 12.21-27.

66 „Das ist der Fall, wenn der Priester, statt Brot und Wein […] behauptet, dass beim Aussprechen der Worte: ‚Dies ist mein Leib' und ‚Dies ist mein Blut' nicht mehr die Natur des Brotes, sondern sein wirklicher Leib vorhanden ist, obwohl sich weder dem Sehvermögen noch einem anderen Sinn des Hörers etwas zeigt, das sich nicht schon vor der Weihe gezeigt hätte." „Auch beim Sakrament der Taufe wird statt einer Weihe der gleiche Zauber angewandt." Hobbes 1966, Leviathan, S. 468.

Schließlich steht er dem Konzept eines verinnerlichten, individuell-persönlichen Glaubens und Augustinus' Theorie der Innerlichkeit unvereinbar gegenüber: Die personalisierende Gottesvorstellung, der Glaube an die Menschwerdung Gottes und die Idee einer persönlichen Erlösung hatten das innere Erleben des Einzelnen und das direkte (bzw. über die Kirche vermittelte) Gespräch mit Gott bedeutsam für das theologische Interesse gemacht.[67] Augustinus, Motor dieser Entwicklung, hatte den Ausspruch des Orakels von Delphi *Erkenne dich selbst* in einen verinnerlichenden Imperativ verwandelt, es den Gläubigen aufgegeben, die eigene, innere Wahrheit der Selbstgegenwart zu erkennen[68] und die Vorstellung einer inneren Gemeinschaft der Gläubigen vorangetrieben. Mit der Verbreitung des Christentums und der im Mittelalter aufkommenden Volksfrömmigkeit war seine Lehre zunehmend einflussreich geworden[69]

Wiederum wird eine grundlegende Unvereinbarkeit zwischen christlichem und Hobbes'schen Denken deutlich: Obgleich auch der Adressat des Hobbes'schen der einzelne, individuelle Mensch ist, unterscheidet sich das, was adressiert wird, fundamental voneinander: Die Individualisierung, die das kirchliche Herrschaftsprinzip vorantrieb, war auf das Innenleben, auf die Seele des Gläubigen ausgerichtet (in dieser Bedeutungsdimension ein originär christlicher Begriff). Die Hobbes'sche Idee der Individualisierung dagegen war materialistisch. Hobbes denkt den Menschen ausgehend von seiner Körperlichkeit. Der christliche Seelengedanke ist seiner mechanistisch ausgerichteten Kräftelehre fremd, da er Leben maßgeblich als Aufeinander-einwirken von Kräften begreift. Er betrachtet den Einzelnen als Teil einer übergeordneten Kräftedynamik, die Bewegung in der Welt ermöglicht.[70] Der individualisierende Bezug richtet sich auf das natürliche und individuelle Recht eines jeden auf den eigenen Körper und die eigene Selbsterhaltung. Diese vorstaatliche, von absoluter Signifikationslosigkeit gekennzeichnete Tatsache des körperlichen Lebens nimmt Hobbes in den Blick, wenn er vom einzelnen Menschen ausgeht. Der Zugang zu einem Inneren und einer dort verborgenen Wahrheit erscheint von dieser Perspektive ausgehend abwegig und irrelevant, da nicht die Form des Lebens, sondern seine Erhaltung im Vordergrund steht. Hob-

67 Vgl. Ratzinger 1985, Einführung in das Christentum, S. 52.

68 Vgl. Augustinus 1983, Über die wahre Religion, 39,72. „Geh nicht nach draußen, kehre zu dir selbst zurück. Im Inneren des Menschen wohnt die Wahrheit."

69 Durch Reformation und Protestantismus erhielten die Personalisierung des Glaubens und die Tendenz zur Verinnerlichung später neue Relevanz und eine von der katholisch-kirchlichen Tradition und der Idee einer Mittlerfunktion der Kirche wiederum abweichende Bedeutung.

70 Zu Hobbes naturwissenschaftlich-mechanistischem Körperbegriff vgl. Hobbes 1967, Vom Körper.

bes' Gemein-Konzept, dass auf die gegenseitige Furcht zielt, ist die Antithese zur durch Liebe, Glaube und Hoffnung verbundenen Gemeinschaft des *Corpus Christi*.

DAS BEDÜRFNIS NACH EINEM URSPRUNG

Hobbes, Begründer des Kontraktualismus und eine der wesentlichen Säulen der modernen, politischen Philosophie, steht seltsam alleine in der Geschichte. Seine Relevanz wird allgemein anerkannt, doch Anknüpfungspunkte erweisen sich nicht als schwierig. Auch die Anstöße, die er für das Denken der Gemeinschaft bereit hält, sind ambivalent. Hobbes' konstruktivistisches Vertragsdenken ersetzt jeglichen Bezug auf die Geschichte durch eine generalisierte, fiktive Historie. Die Fiktion eines Gesellschaftlichkeit, Gemeinschaftlichkeit und Staatlichkeit prinzipiell vorangestellten Naturzustands, dessen bewusst erzeugte und unausweichliche Ablöse die staatliche Ordnung eines Rechtszustands ist, hat die Funktion, die alternativlose Notwendigkeit der Konstruktion des Leviathans zu legitimieren. Indem der Vertrag den naturzustandlichen Krieg nicht beendet, sondern lediglich zu einer temporären Stabilisierung dient, akzentuiert und fingiert Hobbes einen eindeutigen Ursprung der Gemeinschaftlichkeit und verbindet diesen zugleich mit einer alles strukturierenden Angst. Eine Angst, die die Bewegung weg vom fiktiven und isolierten Naturzustand hin zum Gemeinen motiviert und dem Politischen ihren Stempel aufprägt.

Hobbes entwirft ein Gegenmodell zu Vorstellungen einer vorpolitischen, naturwüchsigen oder gottgegebenen Gemeinschaft und grenzt sich von harmonischen Modellen ab. Stattdessen führt er den Menschen die Notwendigkeit und ihr eigenes Potential zur Konstruktion des Gemeinsamen vor Augen. Menschen können und müssen ihre Zusammenschlüsse und Ordnungsstrukturen selber erzeugen, um ihr Leben zu erhalten. Menschen können sich und Gott imitieren und politische Körper, künstliche Menschen oder Automaten erzeugen, denen sie nachfolgend ihr Leben übereigenen, um sich gemeinschaftlich zu schützen.

Der produktive und positive Charakter dieser Hobbes'schen Gedanken ist in der Rezeptionsgeschichte in den Hintergrund getreten. Dabei hat Hobbes mit und neben dem Konstruktionsgedanken einen weiteren zentralen Bereich der Theoriebildung um den Begriff der Gemeinschaft hervorgehoben: Er erfand die *Ur-Szene* des Gesellschaftsvertrags und stellt die These auf, der Ursprung jeder Gemeinschaftlichkeit müsse künstlich gesetzt werden. Er propagierte eine bewusste Ersetzung der natürlichen oder metaphysischen Ursprungstheorien durch die Leere einer bedeutungslosen Konstruktion. Doch Hobbes' Ursprungstheorie will

mehr als den natürlichen oder göttlichen Ursprung durch die Narration eines künstlichen Vertrags ersetzen. Er erkennt die Unmöglichkeit realer Ursprünge, sei es als göttliche Schöpfung, natürliche Zusammengehörigkeit oder reale Vertragssituation. Er scheint begriffen zu haben, dass der Ursprung, um mit Freud zu sprechen, immer nur eine Geschichte, im Sinne einer *story*, nie eine Geschichte im Sinne einer *history* sein wird, dass der Vater, der uns stets verfolgt, nie existiert hat. So wenig wie den Krieg aller gegen alle bei Hobbes hat es den ursprünglichen Mord am Vater, der sich als Urverdrängung in die Freudsche Gründungserzählung eingeschrieben je gegeben.[71] Hobbes macht deutlich: Ob Vertrag, Blut oder Glauben, es handelt sich lediglich um drei unterschiedliche Arten, dieselbe Unmöglichkeit auszudrücken, dieselbe Leere zu überbrücken – die Leere am Ursprung des Gemeinen, die nicht aufgefüllt werden kann.

Hobbes stellt sich dem Problem des grundlosen Ursprungs und er ist in dieser Erkenntnis moderner als viele nach ihm. Was ihm zu erkennen nicht möglich war, ist, welche Geschichte die Suche nach dem Ursprung nach ihm schreiben würde. Hobbes' Anliegen war es, gegen die Ursprungstheorie der Antike, gegen das Gottesgnadentum und die politische Theologie des Christentums anzuschreiben. Welche Kämpfe im Zuge der fortschreitenden Säkularisierung und nach dem „Tod Gottes" um diesen leeren Ort ausgefochten werden würden und in welcher Weise die religiösen Erzählungen in säkularisierter Form neue Bedeutung erlangen würden, konnte er nicht erahnen. So ist auch der Vorwurf einer schwachen Staatstheorie, im Sinne schwacher Bindekräfte und die Kritik an einer formaljuristisch motivierten Analyse erst vor dem Hintergrund der modernen Kämpfe um den Ursprung zu verstehen. Möglicherweise handelt es sich weniger um eine Kritik an Hobbes, als um eine Reaktion auf die ursprungsmetaphysischen Diskurse nach ihm, um eine Rückwirkung auf Probleme und Schwachstellen des modernen Gemeinschaftsdiskurses. Hobbes' konstruktivistische Theorie betrachtete diese „Schwachstellen" nüchtern und suchte nach Lösungen, ohne die Abwehrkämpfe gegen die fundamentale Leere am Ursprung zu antizipieren.

Von hier ausgehend muss einmal mehr auf das Bedürfnis nach einer sinn- und gemeinschaftsstiftenden Ursprungserzählung geachtet werden. In welcher Beziehung stehen der formale Kontraktualismus und Tendenzen zur Fetischisierung gemeinschaftlicher Identitätskonstruktionen? Welche Geschichte schrieb die Ur-Szene der Vertragstheorie nach Hobbes, welche Mythen und Sinnstiftungen ranken sich um diesen aus der Geschichte entrückten, Macht- und Kräfteverhältnisse ausblendenden Nullpunkt und welche Rolle konnte er im Gemein-Diskurs der Moderne und für die spezifische Theoriebildung um den Begriff der Gemeinschaft einnehmen.

71 Vgl. Freud 1987, Der Mann Moses und die monotheistische Religion.

Rousseau: Entfremdung, Unmittelbarkeit und Gemeinschaft

Rousseauismus, die *Epoche Rousseau*[1] – Jean-Jacques Rousseau ist einer der Philosophen mit der wohl eindrucksvollsten und zugleich widersprüchlichsten Rezeptions- und Wirkungsgeschichte. Er wird gleichermaßen als Vater des Sozialismus und der Französischen Revolution, der Romantik und der Gegenaufklärung angesehen. Er gilt als einer der Begründer des liberalen Rechtsstaats und der modernen Demokratie sowie als Vordenker von Populismus und Totalitarismus, konservativem Kulturpessimismus und antiautoritärer Pädagogik und er wird immer wieder als großer Denker der Gemeinschaft in der Moderne angeführt.[2] Rousseau, der gehasst oder verehrt wird, zu dem man sich, wie es scheint, positionieren muss, war der erste Philosoph, der, obwohl er die Gemeinschaft wie Hobbes nicht in der Natur des Menschen verankerte, eine Beziehung zwischen einer selbstgenügsamen, individuellen Identität und einer vorpolitischen, naturgemäßen, gemeinschaftlichen Existenz postulierte. Rousseau hat den Gemeinschaftsenthusiasmus wie kein anderer geprägt und ist derjenige, auf den sich eine Vielzahl der modernen Anrufungen eines vorpolitischen Gemeinschaftsbegriffs beziehen.

Rousseaus Theorie stellt einen Wendepunkt für den modernen Gemein-Diskurs dar. Gleichwohl kann nur schwer von *dem* Rousseauschen Gemeinschaftsbegriff gesprochen werden. In Rousseaus Werk sind verschiedene, aufeinander bezogene und dennoch unterschiedene Konzeptionen der Gemeinschaftlichkeit zu finden:[3]

1 Derrida 1993, Grammatologie, S. 173.

2 Vgl. Nancy 1988, Die undarstellbare Gemeinschaft, S. 26 und Esposito 2004, Communitas, S. 79.

3 Diese Uneinheitlichkeit macht sich auch begrifflich bemerkbar. Rousseau trennt nicht eindeutig zwischen Gemeinschaft, Gesellschaft, Staat, Nation, Volk und Vaterland und benutzt die Begriffe vielfach austauschbar.

die Hirtengemeinschaft des Goldenen Zeitalters,[4] die einfache und unmittelbare, ländlich-bäuerliche Gemeinschaft,[5] die einheitliche Volksgemeinschaft und das Gemeinwohl der idealen Republik,[6] das patriotische Vaterland[7] und die romantische Sehnsucht des Einsamen nach wahrhafter Gemeinschaft.[8] Sie alle vereint, dass sie seiner Auffassung nach der degenerierten, modernen Gesellschaft entgegenstehen. Obgleich Gemeinschaft als solche nicht naturgegeben ist, erscheint sie bei Rousseau als Begriff mit enger Verbindung zur Natur, der der Verblendung und dem Schein entgegensteht. Gemeinschaft wird mit Unmittelbarkeit und Transparenz in eins gesetzt. Die hier versprochene Natürlichkeit ist jedoch auch durch Denaturalisierung in Form einer neu erschaffenen Natur zu erreichen, so dass seine Philosophie die paradoxe Perspektive einer Naturalisierung der Kultur eröffnet.

Rousseaus These vom Verlust ursprünglicher Natur und sein Konzept der Denaturalisierung weisen auf etwas hin, das zum großen Einfluss des Rousseauschen Denkens mit beigetragen hat: Er schafft es, aus einer Theorie der Selbstentfremdung, die als leidenschaftliche Anklage des unwiederbringlichen Verlusts der Authentizität den Menschen zu ewiger Romantik verdammt, einen optimistischen Geschichtsbegriff zu gewinnen. Diese Aussage klingt fremd, da Rousseau als geschichtspessimistischer Denker seinen Fokus stets auf den Verlust, nie auf das Erreichte richtet. Doch gelingt es ihm, seinen negativen Geschichtsbegriff mit der hoffnungsvollen Proklamation der Möglichkeit einer Emanzipation des Menschen vom Schein und einer in die Zukunft verlegten neuartigen Rückkehr zu sich selbst zu verbinden, einer Rückkehr, die den Menschen nicht einfach in den vorgesellschaftlichen Naturzustand versetzt, sondern ihn sublimiert.[9] Derart verknüpft er die konservative Anklage über Verlust und

4 Vor allem in: Rousseau 1955 (1755), Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen. Teil II und Rousseau 1984 (1762), Essay über den Ursprung der Sprachen.

5 Diese Beschreibung zieht sich durch das gesamte Werk. Besonders ausgeprägt ist sie in: Rousseau, Émile 1980 (1762), Brief an d'Alembert über das Schauspiel 1978 (1758) und in Julie oder die neue Heloise 1988 (1761).

6 Für diese Konzeption steht vor allem: Vom Gesellschaftsvertrag und Schriften über den Abbé Saint-Pierre.

7 Vor allem in: Rousseau 1989 (1772), Über die Regierung von Polen, und Über Kunst und Wissenschaft. Teil I. 1955 (1750) Unterschieden werden müssen wiederum Rousseaus Darstellung des antiken Verständnisses der Polis und seine Vorschläge für die Regierung Polens, die an diesem Vorbild orientiert sind.

8 Vor allem in: Rousseau 1993 (1782), Bekenntnisse, Émile 1980 und Träumereien des einsamen Spaziergängers 1978 (1782).

9 Für diese optimistische Perspektive stehen vor allem: Vom Gesellschaftsvertrag und „Émile".

Verfall mit einer handlungsoptimistischen Aufforderung zur Revolution[10] der Werte. Diese neue Perspektive auf ein Ende der Entfremdung haben ihn zum Vater eines romantischen Gefühls gemacht, das wenig später eine ganze Generation bestimmen sollte. Der Rousseauismus gewann aus einer zutiefst pessimistischen und beängstigenden Betrachtung der Geschichte und der Gegenwart die sehnsüchtige Hoffnung auf eine erfüllende Zukunft. Unbestreitbar wurde Rousseau damit zum Vordenker des Gemeinschaftsenthusiasmus des 19. Jahrhunderts.[11]

ENTFREMDUNG UND GEMEINSCHAFT

Die Bedeutung des Konzeptes der Entfremdung und die des Gegensatzes von Wirklichkeit und Schein für das Rousseausche Denken wurde vielfach hervorgehoben.[12] Rousseau selbst schien diesbezüglich zeitlebens von einem Drang getrieben gewesen zu sein, sich zu bekennen. Er drängte seine Leser in die Rolle von Beichtvätern, um sich ihnen *so zu zeigen, wie er wirklich war.*[13] In diesem Zusammenhang erklärt er sich und seine Philosophie ausgehend von einem

10 Es geht in Rousseaus utopischem Projekt wirklich um eine Art revolutionären Umsturz und eine Umwertung der Werte. Dennoch muss sein Denken trotz seiner Rezeptionsgeschichte während der Französischen Revolution von der Aufforderung zur politischen Revolution abgegrenzt werden. Ich spare das Thema Rousseau und die Französische Revolution aus und verweise auf das fünfte Kapitel von Iring Fetschers, Rousseaus politische Philosophie (1975). Wie Fetscher und Spaemann (Rousseau, Bürger ohne Vaterland 1980) sehe ich Rousseau als einen konservativen, sozialromantischen Denker, der nur angesichts einer groben Verzerrung zum Vordenker der Revolution werden konnte. Zu diesem Thema vergleiche weiterhin Yack 1986, The Longing For Total Revolution.

11 Vgl. Baczko 1970, Rousseau. Einsamkeit und Gemeinschaft. Starobinski 1988, Rousseau, S. 164f.

12 Vgl. Spaemann 1980, Rousseau – Bürger ohne Vaterland. Starobinski 1988, Rousseau. Eine Welt von Widerständen. Forschner 1977, Rousseau. Müller 1979, Entfremdung.

13 Es scheint dieser aufgezwungenen Intimität geschuldet zu sein, dass Rousseaus eine besondere Stellung unter den Philosophen (vor allem in Frankreich) einnimmt: Er wird beim Vornamen genannt. Seine Anhänger während der Revolution, seine Verehrer in der Romantik und sogar heutige Theoretiker (bspw. Starobinski und Derrida) betiteln Rousseau als Jean-Jacques. Dieses *per Du mit seinem Philosophen sein* ist ein seltsames Phänomen und Rousseau bildet damit auch in Frankreich eine Ausnahme. Niemand spricht von Immanuel, René oder Thomas.

grundlegenden Widerspruch zwischen der menschlichen Essenz und der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Der Zwiespalt zwischen der Welt wie sie *ist* und dem wie sie zu sein *scheint*, ist für Rousseau kein abstraktes, theoretisches Problem, sondern unmittelbarer Teil der eigenen Wahrnehmung. Er versteht es als persönliche Entfremdung, als Verlust der kindlich-ursprünglichen Unschuld und des Vertrauens in eine einheitliche Welt.

Ein Vorfall, bei dem er als Kind zu Unrecht für den Diebstahl eines Kamms bestraft worden war, verunsicherte ihn nachhaltig und wurde zu einem Dreh- und Angelpunkt der eigenen Identität. An diesem Ereignis macht Rousseau den Verlust des Glaubens an die Wahrheit der vergesellschafteten Realität fest. Er erklärt, von diesem Augenblick an sei für ihn nichts mehr wie zuvor gewesen und das Bewusstsein der Herrschaft des Scheins habe sich unwiderruflich in seinem Gedächtnis festgeschrieben.[14] Einem „ontologischen Riss“[15] gleich habe die Wahrnehmung des Gegensatzes von Sein und Schein mit einem Mal sein gesamtes Denken und Empfinden verändert – er *schien* schuldig, doch er *war* es nicht.

„Von diesem Augenblick an hörte ich auf, ein reines Glück zu genießen, [...] Es war *scheinbar* noch die gleiche Lage, aber in *Wirklichkeit* ein ganz anderes *Sein*. Anhänglichkeit, Achtung, Vertrautheit, Innigkeit hatten aufgehört, [...] Selbst das Land verlor in unseren [bezieht sich auf Rousseau und seinen Cousin, J.S.] Augen den Reiz der Sanftmut und Einfachheit, der zum Herzen geht, es erschien uns öde und düster; es hatte sich wie mit einem *Schleier verhüllt*, der uns seine Schönheiten verbarg.“[16]

In diesem Zitat zeigt sich der Grundgedanke von Rousseaus Entfremdungstheorie: In der gegenwärtigen Welt klaffen Schein und Sein auseinander, die Authentizität der Welt und die Stimme der Natur werden durch Kultur, Künstlichkeit, Luxus und falsche Rationalität verzerrt. Der Gegensatz von Schein und Sein, Urbild und Trugbild ist kein neuer Gedanke, sondern klassisches Thema der Philosophie. Rousseau hebt ihn auf eine politische, gesellschafts- und geschichtstheoretische Ebene und führt ihn zugleich in die Empfindungswelt des Einzelnen ein. Die Entfremdung von der Wirklichkeit scheint nun Teil einer historischen Entwicklung des Menschen, die als fortschreitende Bedürfniserweckung zu einer

14 Vgl. Rousseau 1993, Bekenntnisse, S. 19. Er verbindet dieses Erlebnis jedoch auch mit dem ersten Empfinden der herzensverbindenden Kraft wahrer Freundschaft und stellt auch hier den Gegensatz wieder her. Er fügt hoffnungsvoll hinzu: „Ich hatte noch nicht Vernunft genug, um zu bemerken, wie der Schein mich verdammte, und um mich an die Stelle der anderen zu setzen.“

15 Starobinski 1988, Rousseau, S. 18.

16 Rousseau 1993, Bekenntnisse, S. 20. Hervorhebungen J.S.

Entfernung von der Natur beigetragen hat und zugleich unmittelbarer Bestandteil der persönlichen Entwicklung des Einzelnen ist.[17] Das, was er als Kind erlebte, ist für ihn kein Problem der individuellen Entwicklung, sondern ein individuell wahrgenommener Hinweis auf ein allgemeines Missverhältnis. Mit der beginnenden Vergesellschaftung habe der Mensch sich von sich, der Eigentlichkeit seines Seins bzw. von seiner Natur entfernt. Kulturalisierung, der aufklärerische Geist, die Künste und Wissenschaften ersticken, so Rousseau, zwangsläufig „das Gefühl jener ursprünglichen Freiheit, für die sie [die Menschen] geboren zu sein schienen, lassen sie [stattdessen] ihre Knechtschaft lieben und machen aus ihnen, was man zivilisierte Völker nennt." Die moderne Lebensart nennt Rousseau eine Herrschaft der Künstlichkeit, die ihr Wesen durch „Blumengirlanden, über den Eisenketten" verschleiere und derart dazu verführe, keinen Widerstand zu leisten.[18]

„Hier aber steht die Wirkung fest: der tatsächliche Verfall. In dem Maß, in dem unsere Wissenschaften und Künste zur Vollkommenheit fortschritten, sind unsere Seelen verderbt geworden. Soll das etwa nur ein besonderes Übel unsere Zeit sein? Nein, meine Herren, die durch unsere eitle Neugier verursachten Übel sind so alt wie die Welt."[19]

Für Rousseau wiederholt sich die Geschichte des Sündenfalls und der Vertreibung aus dem Paradies in der individuellen Entwicklung. Er erklärt das mit seiner Theorie des Kindes:[20] Sein Buch *Émile* ist eine Abhandlung über Erziehung und eine bis heute einflussreiche Theorie der freien und natürlichen Kindheit. Mit *Émile* wurde Rousseau zum Begründer der antiautoritären Pädagogik und das Kind zu einem Modell der Authentizität. Dieser Auffassung zufolge sind Kinder ausgezeichnet durch eine leibliche und geistige Unverdorbenheit von gesellschaftlichen Einflüssen sowie durch eine fortan unerreichbare Unmittelbarkeit ihres Verhältnisses zu den Menschen, den Dingen, zur Natur, allgemein zur Welt.[21] „Nur in diesem ursprünglichen Zustande trifft man das Gleichgewicht

17 Vgl. Rousseau 1955, Über Kunst und Wissenschaft. Teil II, S. 37f.

18 Beide Zitate: Rousseau 1955, Über Kunst und Wissenschaft. Teil I, S. 9

19 Rousseau 1955, Über Kunst und Wissenschaft. Teil I, S. 15

20 Die Analogien zur christlichen Geschichte des Sündenfalls und zur Vertreibung aus dem Paradies sind offensichtlich. Rousseaus Werk ist durchzogen von der impliziten und expliziten Beschäftigung mit dem Christentum und geprägt durch Anleihen religiöser Motive.

21 Zu Rousseaus Erziehungsprogramm zur Wiederherstellung der menschlichen Natur vgl. Gebauer 1988, Auf der Suche nach der verlorenen Natur, S. 168f.

von Macht und Begierde an, und der Mensch ist nicht unglücklich."[22] Das Kind und die Natur stehen bei Rousseau auf derselben Seite und im Kind scheint das wahre Wesen des Menschen durch die Masken der Verzerrung hindurch. Der Einzelne, infolge der Zerstörung dieser kindlichen Unschuld unmittelbar Opfer jener Vertreibung aus dem Paradies, ist fortan verdammt, die Verfallsgeschichte individuell zu wiederholen, denn der unverhüllte Zugang zur Welt, den das Kind hatte, ist unwiderruflich durch einen Schleier verdeckt. Für Rousseau hat diese Entfremdung nicht nur den Zugang zum Kind in uns verstellt, sondern den zur Natur überhaupt. Die gesamtgesellschaftlichen Pendants des Kindes sind Naturzustand und Naturmensch.

Rousseaus Beschreibung der Entfernung von der Natur haftet wie seiner fortwährenden Strapazierung des Naturbegriffs etwas Theatralisches an. Die Gründe dafür liegen im blumigen und emotionalen Sprachduktus Rousseaus und darin, dass sein Naturbegriff weit, inhaltlich überfrachtet und imaginär strukturiert ist. Jenseits von Empirie hat er den Charakter einer regulativen Idee.[23] Derrida bezeichnet ihn ob dieser unbestimmten Weitläufigkeit als rätselhaft und widersprüchlich.[24] Mithilfe der Versicherung über die Natur legitimiert Rousseau seine Entfremdungstheorie und bringt sich nicht selten um die Verlegenheit einer eindeutigen Begründung. Nicht der Natur der Dinge zu entsprechen, sie zu verfälschen, begründet bereits den Vorwurf, die Herrschaft des Scheins voranzutreiben.

NATURZUSTAND UND GEMEINSCHAFT IM „GOLDENEN ZEITALTER"

Rousseau hat zwei „ethnologische" Abhandlungen über die Zivilisations- und Entwicklungsgeschichte des Menschen geschrieben.[25] Es handelt sich um Fiktionen ohne konkreten historischen Bezug, die Theorien über einen Zustand der „wahren Jugend der Welt" und über die Entstehung von Gemeinschaftlichkeit aufstellen. Seine Beschreibungen sind hypothetisch, dennoch erachtet Rousseau sie für denknotwendig. Er misstraut der Realität und schätzt die Macht der Imagination zuweilen höher ein, als die der Wirklichkeit.[26] Der Theorie des Politi-

22 Rousseau 1980, Émile, S. 69.

23 Vgl. Gebauer 1988, Auf der Suche nach der verlorenen Natur, S. 169.

24 Derrida 1993, Grammatologie, S. 400.

25 „Essay über den Ursprung der Sprachen" und „Die Abhandlung über die Ungleichheit".

26 Vgl. Gebauer 1988, Auf der Suche nach der verlorenen Natur, S. 175. Dazu passt, dass Émiles Erzieher ihn dazu verführt, sich in eine imaginäre Frau zu verlieben, da

schen Imaginären widersprechen die Grundlagen seiner Philosophie dennoch, da Rousseaus zentrales Bestreben die Annäherung an einen Zustand jenseits von Entfremdung, Verzerrung und Verkennung ist. Rousseau glaubt, mithilfe eines fiktiven Naturzustands, erkennen zu können, „was an der jetzigen Natur des Menschen künstlich und was natürlich ist". Und er macht diesen vorgestellten Naturzustand zur Grundlage seines Geschichts-, Natur- und Entfremdungsbegriffs. Rousseaus Theorie wird, Paul de Man zufolge, von einem methodischen Paradox fundiert, da er versucht, mithilfe einer Annahme, dasjenige, was angenommen wird, zu begründen.[27]

In der 1755 erschienenen *Abhandlung über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen* entwirft Rousseau das Bild einer Welt, die von instinktgeleiteten, autarken Wilden bevölkert ist und in der jede soziale Beziehung tendenziell bedrohlich ist. Da Relationen von Menschen sich jedoch auf ein Minimum beschränkten, konnte sich kein expliziter Kriegs- oder Friedenszustand etablieren. Die selbstbezüglichen und unabhängigen Wilden, die Rousseau zufolge weder über Sprache, Vernunft, Selbstbewusstsein oder Moral verfügten, entsprechen eher unserem Verständnis von Tieren. Durch allgemeine Ausbreitung, die Härte des Klimas und durch Zufälle habe sich der Mensch aus dieser primitiven Existenzweise heraus entwickelt und Formen des gegenseitigen Bezugs und der Selbstreflexion herausgebildet. Es folgt ein affirmativ beschriebener Zustand, den Rousseau zu dem Besten der Geschichte erklärt, da diese Phase die richtige Mitte zwischen Naturzustand und moderner Gesellschaft dargestellt habe.[28]

„Sie tun sich zu einzelnen Gemeinschaften zusammen und bilden schließlich in jeder Landschaft eine besondere, durch Sitten und Charakter geeinte Nation. Nicht Maßnahmen und Gesetze, sondern die gleiche Art des Lebens und der Nahrungssuche und der gleichförmige Einfluss des Klimas vereinen sie."[29]

Die natürlich geeinten Gemeinschaften werden, so Rousseaus Vorstellung, von Menschen gebildet, die einander in transparenter Liebe zugewandte sind. Durch das Entstehen von Scham, Neid und Eitelkeit treten gleichwohl schon in dieser Frühform der Kulturalisierung die ersten Probleme auf. Der Ackerbau und die damit einhergehende Einführung des Eigentums leiteten die Vergesellschaftung

echte Mädchen nicht perfekt genug seien und wirkliche Liebe, im Gegensatz zur Vorstellung nichts sei als Sinnestäuschung, Lüge und Einbildung.

27 Vgl. Rousseau 1955, Über die Ungleichheit. Vorwort. S. 67. Man 1979, Allegories of Reading, S. 141

28 Vgl. Rousseau 1955, Über die Ungleichheit. Teil II. S. 209.

29 Rousseau 1955, Über die Ungleichheit. Teil II. S. 203.

ein und beendeten den glücklichen Zustand.[30] Rousseaus Geschichte der Menschheit schreibt sich als Verfallsgeschichte fort. Entfremdung und die Herrschaft des Scheins hatten begonnen: „Sein und Scheinen wurden zwei völlig verschiedene Dinge.“[31]

In dem sechs Jahre später verfassten *Essay über den Ursprung der Sprachen* modifiziert Rousseau seine Beschreibungen: Das Zusammenleben in Familien und die primitiven Kommunikationsformen sind nun ursprünglich natürlich und Rousseau geht nicht mehr von vollständig autarken Naturmenschen aus.[32] Wiederum hätten Naturnotwendigkeiten wie Klima, Katastrophen und Versorgungsengpässe die Jägerfamilien dazu bewogen, sich der friedlicheren und ruhigeren Lebensweise des Hirten zuzuwenden und sich zu vergemeinschaften.[33] Auf den folgenden Seiten sind die Schilderungen zu finden, die Rousseau zum ersten Denker einer Utopie der Gemeinschaft in der Moderne machten.[34] Der hier verbreitete Mythos gemeinschaftlicher Selbstgenügsamkeit und die anachronistische Idealisierung des einfachen, patriarchalen Lebens auf dem Land durchziehen das Werk Rousseaus und versprechen eine Harmonie von Natur und Kultur. Vor dem Hintergrund des gemeinschaftsromantischen Enthusiasmus haftet Verträgen und Verfassungen, politischen Gründungen und Konstruktionen stets ein Makel des Provisorischen an. Die Sehnsucht nach Anwesenheit dieser selbstgenügsamen Gemeinschaft scheint nur ungenügend substituiert werden zu können.

„Man versammelt sich um ein gemeinsames Feuer, man veranstaltet dort seine Feste und tanzt dort; die sanften Bande der Gewohnheit nähern den Menschen dort unmerklich seinesgleichen an; und so brennt in diesem ländlichen Feuer zugleich das heilige Feuer, das in die Herzen die ersten Gefühle für die Zusammengehörigkeit der Menschheit trägt.“ „In dieser glücklichen Zeit, da die Stunden nicht eingeteilt waren, gab es keinen Zwang, sie zu zählen. Die Zeit hatte kein anderes Maß als das der Belustigung und der Langeweile. Un-

30 Vgl. Rousseau 1955, Über die Ungleichheit. Teil II.

31 Rousseau 1955, Über die Ungleichheit. Teil II, S. 221. Hier wird deutlich, dass Rousseau noch nicht in moderner Weise zwischen *Nation*, *Gemeinschaft*, *Volk* und *Gesellschaft* differenziert. Das aus dem Original übernommene Wort *Nation* hat nichts mit der modernen Vorstellung eines Nationalstaates gemein.

32 Rousseau 1984, Essay über den Ursprung der Sprachen, S. 122. Dieses *Goldenen Zeitalter* heißt es im Widerspruch zur vorherigen Abhandlung und auch zum *Gesellschaftsvertrag* sei, obgleich Frieden geherrscht habe, eine Zeit des allgemeinen Kriegszustands gewesen.

33 Vgl. Rousseau 1984, Essay über den Ursprung der Sprachen, S. 122-129.

34 Einschränkend muss erwähnt werden, dass Thomas Morus Roman *Utopia* (1515) die erste als solche bezeichnete Gemeinschaftsutopie darstellt.

ter alten Eichen, die die Jahre hatten kommen und gehen sehen, vergaß eine feurige Jugend allmählich ihre frühere Wildheit. Nach und nach zähmte man sich gegenseitig. Kraft des Bemühens, sich verständlich zu machen, lernte man sich auszudrücken. Nun fanden auch die ersten Feste statt, die Füße sprangen vor Freude, die ausdrucksvolle Geste reichte nicht mehr aus, die Stimme begleitete sie mit leidenschaftlichen Ausbrüchen. Freude und Begehren, miteinander vermischt, wurden zugleich empfunden. Dort also stand die wirkliche Wiege der Völker, aus dem reinen Kristall der Brunnen stiegen die ersten Feuer der Liebe.“[35]

Diese eindringliche und fast liebevolle Schilderung eines frei erfundenen Zustands der *Jugend der Welt* sagt wenig über die Geschichte und viel über Rousseaus Sehnsucht nach unverdorbener Natürlichkeit und Ankunft in einer, der Welt des Scheins entgegengesetzten, transparenten Gemeinschaft aus. Robert Spaemann hat auf den Unterschied zwischen Rousseaus Entfremdungsbegriff und der traditionellen Ontologie aufmerksam gemacht: Während diese mithilfe von Theorie nach wahrem Sein suche, das es durch den Schein hindurch zu enttarnen gelte, appelliere Rousseau schlicht an eine Welt, in der die Wirklichkeit nicht entzweit ist. Statt nach einer verborgenen Wahrheit zu suchen, sucht er Wahrheit als Unverborgenheit.[36]

Gemeinschaft steht also in der historischen Entwicklung bei Rousseau exemplarisch für eine einheitliche und transparente Gewissheit, auf die er sehnsüchtig blickt. Lange bevor dieser Gegensatz in der Soziologie bedeutsam wurde hielt Rousseau der entfremdeten modernen Gesellschaft die organisch verbundene Gemeinschaft entgegen. Die Gegenüberstellung ist bei ihm begriffspolitisch unmotiviert, folgt der übergeordneten Entfremdungslogik, und sie ist nicht immer stringent. Gemeinschaft ist bei ihm grundsätzlich positiv besetzt, doch die Gesellschaft ist nur hinsichtlich der modernen Gesellschaft des 18. Jahrhunderts ihr negatives Gegenstück. Begriffen als gut verfasste bürgerliche Republik, ist auch Gesellschaft für Rousseau ein anstrebenswertes Ideal. Im Hinblick auf die spezifisch deutsche Tradition des Gemein-Diskurses und auf den deutschen Gegensatz zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft bleibt zu erwähnen, dass die Theorie des Schweizers Rousseau, obgleich er auf Französisch schrieb und der Rousseauismus im Sinne eines revolutionären Enthusiasmus in Frankreich weit verbreitet war, im deutschsprachigen Raum am erfolgreichsten war. Besonders seine Kulturkritik, seine Naturromantik und seine pädagogischen Schriften waren nirgendwo so einflussreich wie in Deutschland.

35 Rousseau 1984, Essay über den Ursprung der Sprachen. Erstes Zitat: S. 130, zweites Zitat: S. 133.

36 Vgl. Spaemann 1980, Bürger ohne Vaterland, S. 41.

DIE AUFHEBUNG DER ENTFREMDUNG

Rousseau idealisiert nicht nur die Möglichkeit nicht-entfremdeter Existenz, er bietet zwei Wege zu diesem Ziel an. Das Ideal der wahren Gemeinschaft oszilliert als träumerischer Mythos verlorener Präsenz in und zwischen beiden. Obwohl die ideale Gemeinschaft bei Rousseau im Wissen um die Folgenschwere ihres Verlusts verbleibt – ein Verlust, der nicht wieder gewonnen oder ausgeglichen werden kann – bestimmt sie als regulatives Ideal der Annäherung nachfolgende Versuche der Gemeinschaftsbildung.[37] Rousseau stellt alles, was eine scheinbare Nähe zu ursprünglicher Präsenz vorweisen kann, auf die Seite des natürlichen und unmittelbaren Seins und nimmt damit in der Geschichte der Metaphysik, die laut Derrida die Geschichte der Bestimmung des Seins als Präsenz ist, eine herausragende Stellung ein.[38] Trotz dieser präsenzmetaphysischen Implikationen, die Rousseaus Geschichtsphilosophie strukturieren, ist er, wie in der Sekundärliteratur gebetsmühlenartig wiederholt wird, nicht auf die vereinfachende These *Zurück zur Natur* zu reduzieren.[39] Rousseaus Affinität zur Präsenzmetaphysik hat dort ein Ende, wo die Sehnsucht nach dem Ursprung in den handlungstheoretischen Versuch einer Wiedererlangung der natürlichen Präsenz umschlägt. Das Motiv der verlorenen Präsenz geht bei ihm nicht mit dem Konzept einer Finalität einher, die der originären Präsenz wieder zu ihrem Recht auf Anwesenheit verhelfen soll. Rousseau hat einen Begriff der Finalität, auch ist er bestrebt die Herrschaft der Natur voranzutreiben und legitimiert die von ihm angestrebte *Revolution* über eine alte und verlorene Wahrheit, doch – und hier liegt der wesentliche Unterschied – obgleich sein Ziel sich über einen untrennbaren Bezug zum Alten herauskristallisiert, ist es neuartig. Rousseau will nicht zurück zum Naturmenschen – der „natürliche Mensch“ und der „Bürger“ stehen für zwei neuartige Möglichkeiten, sich vom Schein zu befreien.

Zu beachten ist, dass der *natürliche Mensch* nicht mit dem *Naturmenschen* identisch ist, sondern Rousseaus Modell vollständiger und einheitlicher Identität des Menschen in der modernen Gesellschaft darstellt. Er hat Ähnlichkeiten mit dem Naturmenschen, muss aber als dessen Sublimierung, nicht als seine Wiederkehr begriffen werden, denn der natürliche Mensch ist sich, im Gegensatz zum selbstbezüglichen aber verstand- und vernunftlosen Naturmenschen,

37 Vgl. Baczko 1970, Rousseau, S. 445.

38 Vgl. Derrida 1933, Grammatologie, S. 173.

39 Interessanterweise habe ich kaum einen aktuellen Autoren gefunden, der Rousseau nicht gegen den Vorwurf des „Zurück zur Natur“ in Schutz nimmt, jedoch keinen, der ihm diese simple These vorwirft.

seiner vollendeten, selbstgenügsamen Identität bewusst. Der *Bürger* wiederum darf keinesfalls mit dem *Bourgeoisen* verwechselt werden, den Rousseau als Menschen seiner Zeit beschreibt. Dieses *moderne Mischwesen*, das laut Rousseau stets im Widerspruch mit sich selbst steht und dem es an eben der Identität mangelt, die den natürlichen Menschen und den Bürger auszeichnen, „wird weder jemals ein Mensch noch ein Bürger sein. Er wird einer der Menschen unserer Zeit sein, ein Franzose, ein Engländer, ein Bürgerlicher, er wird nichts sein."[40]

Der natürliche Mensch

Die erste Möglichkeit der Herrschaft des Scheins und der Entfremdung zu entkommen, liefert die Seins-Weise des *natürlichen Menschen*. Der Prototyp des *natürlichen Menschen* ist *Émile*, der Protagonist aus Rousseaus Erziehungsroman. Seine Geschichte ist die einer künftigen Natur-Geschichte des Menschen. Im *Émile* führt Rousseau das Thema der beiden *Abhandlungen über die Ungleichheit* weiter und gibt eine Anleitung zu einer Werdensgeschichte des *natürlichen Menschen* in der Gesellschaft. Die Identität dieses *neuen* Menschen ist gekennzeichnet durch Einheit und Einkehr in sich selbst. „Der natürliche Mensch ist ganz für sich; er ist eine Zahleinheit, das Durchausganze, welches sich nur auf sich selbst oder auf seinesgleichen bezieht."[41]

Der Weg zu dieser Form der Identität verläuft über die Erhaltung der eigenen Kindlichkeit. „Je mehr hingegen der Mensch in seinem natürlichen Zustande geblieben ist, desto kleiner ist der Unterschiede zwischen seinen Kräften und seinen Begierden, und desto weniger ist er folglich von seinem Glück entfernt."[42] Denn, fährt Rousseau fort, der Mensch sei nur stark, wenn er sich damit begnügt, das zu sein, was er von frühester Natur aus ist. Er erhebt es zu einem unbestreitbaren Grundsatz, dass die ersten Regungen der Natur gut seien und dass es keine ursprüngliche Verdorbenheit des Herzens gibt. Tugend und Natur stimmen immer und unmittelbar überein. Um den neuen Menschen zu erschaffen, gelte es, das Dasein ins Innere zu verlegen und auf die ursprüngliche Stimme der Natur zu hören, die nur innerlich vernehmbar sei und mit der Gottes und dem Gewissen identisch sei. Mit dieser Konzentration auf das innere Erleben geht gleichwohl eine Fokussierung auf eine originäre Leiblichkeit einher. Wenn die Erziehung sich darauf beschränke, der Natur zu folgen, meint Rousseau, folge sie zugleich der Logik des natürlichen Körpers. Gunter Gebauer hebt hervor, dass die

40 Rousseau 1980, Émile, S. 14.

41 Rousseau 1980, Émile, S. 13.

42 Rousseau 1980, Émile, S. 69.

Körper-Erziehung bei Rousseau Priorität vor der Wissensvermittlung erhält, betont aber auch, dass die befreiende Entfaltung des Körpers im Hinblick auf eine frei-natürliche Persönlichkeit in der ganzheitlichen Absicht unternommen wird, zu einer Befreiung der Seele zu führen. Wir werden noch sehen, wie Rousseaus Verständnis von Ganzheitlichkeit letztlich auf einen christlichen Leib-Seele-Dualismus und eine Emanzipation der Seele vom Körper abzielt. In einem sukzessiven Entwicklungsprozess gilt die Orientierung an der Leiblichkeit als Stufe der Entwicklung im Erziehungsprogramm zum natürlichen Menschen.[43]

Für Rousseau sind Verstand, Vernunft und das bewusste Denken, die den Tugendmenschen vom Wilden unterscheiden, sekundäre und abgeleitete Eigenschaften, die sich erst später herausbilden. Sie seien, wie die Evolutionsgeschichte gezeigt habe, gefährlich und trügen dazu bei, den Menschen von sich zu entfernen. Nur auf der Basis einer festen und einfachen Grundlage der Bedürfnisse und einer vorangehenden Übereinstimmung des Menschen mit sich und der Natur könne verhindert werden, dass ihr Erwachen der Beginn einer Degeneration sei.[44] Rousseau vertritt einen positiven Vernunftbegriff und reiht sich insoweit in die aufklärerische Tradition ein, als dass er den Menschen grundsätzlich für vernunftbegabt hält. Sein Begriff von Vernunft ist dennoch von seiner Kulturkritik, seinem Naturbegriff und von tiefer Religiosität geprägt.[45] Nur die unvermittelte, einfache Vernunft des Herzens, nicht der gelehrte und überfrachtete Verstand, stimme mit Gottes Vernunft überein. In der Konzentration auf die göttliche Stimme und das innere Verhältnis zur Natur sei es dem Einzelnen möglich, eine einheitliche und unmittelbare Identität herzustellen und der Kultur der Rationalität und des Luxus zu entkommen. Im Glaubensbekenntnis des Savoyischen Viktors beschreibt Rousseau seinen persönlichen Kampf um die Selbstfindung:

---

43 Vgl. Gebauer 1988, Auf der Suche nach der verlorenen Natur, S. 168.

44 Rousseau 1980, Émile, S. 70-86. So wird Émile bis er 12 Jahre alt ist weder im Schreiben noch im Lesen unterrichtet. Bücher nennt Rousseau Elend und Geißel der Kindheit. Vgl. ebenda, S. 122. Er geht davon aus, dass der Mensch bereits durch die alphabetische Sprache entfremdet ist. Sein besonderer Hass gilt der Schrift. Zur Verdammung der Schrift als Zeichen einer abgeleiteten, repräsentativen Kultur des Substituts: Vgl. Rousseau 1984, Essay über den Ursprung der Sprachen und Derrida 1993, Grammatologie, S. 171 – 540.

45 Vgl. Spaemann 1980, Bürger ohne Vaterland, S. 43. Obgleich Rousseau aus politischen Gründen kurzfristig vom Kalvinismus zum Katholizismus konvertierte, ist seine Religiosität stets an den Evangelien und am Frühchristentum orientiert, ist protestantisch-kalvinistisch, nicht römisch-katholisch.

„Es gibt ein Alter, wo das noch freie, aber glühende, unruhige und nach Glück strebende Herz das Glück, das es nicht kennt, mit einer neugierigen Ungewissheit sucht und, durch die Sinne betrogen, sich endlich an sein eitles Bild anklammert und es da zu finden glaubt, wo es nicht ist. Diese Verblendungen haben für mich gar zu lange gedauert. Ach! Ich habe sie gar zu spät erkannt und nicht ganz zerstören können. [...] Anstatt darin den Gegenstand meines Glücks zu sehen, betrachte ich sie als dessen Hindernis. Ich strebe vielmehr nach dem Augenblick, wo ich, befreit von den Banden des Leibes, ohne Widerspruch, ohne Teilung Ich sein und nur meiner selbst bedürfen werde, um glücklich zu sein.“[46]

Identität erscheint als inneres Verhältnis. Im Prozess der Selbstfindung gehe es darum, die Blickrichtung von außen nach innen zu verändern, darum, den Menschen von der Bedingtheit seiner Selbsterkenntnis loszureißen und die Abhängigkeit seines Ich-Bezugs von der Spiegelung in Anderen zu beenden.[47] Der neue Mensch könne die Wahrheit mit eigenen Augen erkennen, er sei eins und genüge sich. Die Vorstellung der selbstgenügsamen Beherrschung geht bei Rousseau bis zur Vorstellung, der Geist sei vom Körper abzutrennen, so dass Rousseau den *natürlichen Menschen* auch als Sklaven für frei hält. Die Gefangenschaft des Körpers könne seinen Geist nicht fesseln, die Unterdrückung des Menschen könne ihn, der unter der Herrschaft der Natur stehe, nicht berühren. Er erzählt die Geschichte von Émile, der in Gefangenschaft gerät und als Sklave gehalten wird. Émile fühlt sich unter diesen widrigen Bedingungen paradoxerweise freier als je zuvor, da er erkennt, dass körperliche Unterdrückung durch Menschen seinen Geist nicht fesseln kann.[48]

Es ist eine christliche Interpretation des Verhältnisses von Körper und Seele, die Rousseau hier vorantreibt. Von dieser Warte aus betrachtet, verwundert es nicht, dass er erklärt, Christen seien dazu prädestiniert, Sklaven zu sein. Er meint dies durchaus positiv und fügt hinzu, dass sie dies wüssten und es sie nicht beunruhige.[49] Rousseaus Verhältnis zum Christentum ist ambivalent. Er verachtet die römisch-katholische Priesterreligion, den Prunk und die Ausschweifungen der Kirche. Gleichzeitig verehrt er die Figur Jesu Christi, die Bescheidenheit und die protestantisch-asketische Moral. Er bezieht die Seins-Weise des *natürlichen Menschen* wiederholt auf die christliche Lehre aus den Evangelien. Es sind die Selbstgenügsamkeit und die Suche nach der Wahrheit im Inneren, die ihn mit

46 Rousseau 1980, Glaubensbekenntnis des Savoyanischen Viktors. In: Émile, S. 375.

47 Rousseau nimmt in diesem Punkt gewissermaßen und unter anderen Vorzeichen die moderne Psychoanalyse des Blicks vorweg. Vgl. Rousseau 1955, Über die Ungleichheit. Teil II. S. 265.

48 Vgl. Rousseau 1980, Émile und Sophie oder die Einsamen. S. 682.

49 Rousseau, Vom Gesellschaftsvertrag 2006 (1762), Buch 4, Kapitel 8, S. 149.

dem Christentum verbinden.[50] Zugleich macht er deutlich, dass weder eine Gemeinschaft von Christen, noch eine von *natürlichen Menschen* eine Grundlage für die ideale Republik bieten würden, da diese Religiosität rein geistig sei und eine in sich gekehrte Identität (Rousseaus Ziel) den Misserfolg einer solchen Republik vorprogrammierten. Das Christentum ist „einzig und allein mit den himmlischen Dingen beschäftigt: das Vaterland des Christen ist nicht von dieser Welt."[51] Wenn Rousseau das Frühchristentum mit seiner Trennung von irdischer und geistiger Welt verantwortlich für den Niedergang der Polis macht, da es den Christen nicht möglich gewesen sei, sich vollends mit dem Vaterland, mit der Republik zu identifizieren, impliziert das Kritik und schwermütige Trauer, aber auch Bewunderung. Diese Aussage ist als realistische Feststellung zu verstehen, die für Rousseau die Notwendigkeit einer Philosophie des *Bürgers* impliziert, sie ist nicht als Abkehr von den Grundlagen des Christentums oder vom Ideal des *natürlichen Menschen* zu betrachten.

Das, was Christen wie auch *Émile* fehlt um *gute Bürger* sein zu können, ist Leidenschaft für das Irdische. In einer modernen Gesellschaft können Menschen wie die Christen oder Émile leben, da sie ihre Pflicht tun, aus Tugendhaftigkeit die Gesetze achten und Gemeinwesen grundsätzlich Ehre entgegen bringen. Sie können als *wahre* Menschen in der *falschen* Gesellschaft einsam und als Außenseiter leben. Doch sie sind ungeeignet, Teil eines wirklichen Volkskörpers zu sein, wie Rousseau ihn im Gesellschaftsvertrag entwirft. Der Grund dafür liegt paradoxerweise in ihrer Überlegenheit. Im Gegensatz zu *Bürgern* lassen sie sich nicht täuschen. Der *natürliche Mensch* hat individuell zu sich gefunden und den Gegensatz zwischen Schein und Sein hinter sich gelassen, doch vermag er nicht, die allgemeine Entfremdung der Gesellschaft aufzulösen. Dadurch ist ihm die Teilhabe an der idealen Republik unmöglich, denn diese basiert, obwohl sie ein Ideal Rousseaus ist, auf einer Form der Lüge und der Täuschung.[52] Der Preis, den der *natürliche Mensch* für seine Identität zahlt, ist die Einsamkeit.

So ist Émile ein freier, selbstgenügsamer, einsamer Außenseiter. Seine Liebe scheitert an der Realität und er ist dazu verdammt, der ewig Suchende ohne Vaterland und wahre Gemeinschaft zu bleiben. Der *natürliche Mensch* in der Ge-

50 Die Bezeichnung der Christen als Sklaven, die Abhängigkeit predigen, führte häufig zu dem Missverständnis, Rousseau habe das Christentum verachtet. Das ist, bezüglich der Kirche und der sogenannten Priesterreligion richtig. Die Bezeichnung der Christen als Sklaven und der Widerspruch von Christen und Bürgern ist jedoch gerade keine negative Beschreibung. Die Christen sind auf dem Weg aus der Entfremdung zu weit fortgeschritten, um noch Bürger sein zu können.

51 Rousseau 2006, Vom Gesellschaftsvertrag. Buch 4, Kap.8, S. 148.

52 Vgl. Rousseau 2006, Vom Gesellschaftsvertrag. Buch 2, Kap.7, S. 46.

sellschaft ist ein Weg der Emanzipation vom Schein, aber er ist auch ein Projekt, das aufgrund eines Scheiterns notwendig geworden ist, denn der *natürliche Mensch* ist eine Reaktion auf die Unmöglichkeit der *natürlichen Gemeinschaft*. Die Möglichkeit einer Gemeinschaft *natürlicher Menschen* hat Rousseau verneint und gleichzeitig fortwährend ihren Mythos genährt. Immer wieder rekurriert er sehnsuchtsvoll auf eine Selbstgenügsamkeit der Gemeinschaft, die er analog zur Genügsamkeit des Ichs entwirft. Er träumt von einer Gemeinschaft, die es schafft, die Freiheit und die absolute Unabhängigkeit des Einzelnen zu bewahren. In der *Neuen Heloise*, seinem zu Lebzeiten erfolgreichsten Roman, reicht sein Gemeinschaftsmodell am nächsten an eine derartige Gemeinschaft *natürlicher Menschen* heran. Die hier beschriebene, geschlossene Gemeinschaft *Clarens* bleibt autonom, arbeitet ohne aus sich herauszutreten, alles und alle sind miteinander organisch verbunden und bleiben innerlich.[53]

Die Erfahrung einer kollektiven Befreiung, die wahre Zugehörigkeit zu einem Vaterland, nach der *Émile* sich lebenslang sehnt, bleibt auch seinem Alter Ego Rousseau verwehrt. Das beschreibt er in den *Bekenntnissen* und in den *Träumereien eines einsamen Spaziergängers*. So sehr Rousseau sich bemüht, die einsame[54] und autonome Rebellion gegen die Falschheit seiner Welt mit sinnstiftenden Motiven zu verbinden, eine Sehnsucht nach wahrer Zugehörigkeit bleibt bestehen, denn der Einsamkeit haftet immer der Vorbehalt des Vorläufigen an.[55]

Der Bürger

Die zweite Möglichkeit, einheitliche Identität zu erreichen und die Entfremdung zu beenden, sieht Rousseau in der Möglichkeit einer *einheitlichen Spaltung*. Die-

53 Vgl. Starobinski 1988, Rousseau, S. 165.

54 Das Motiv der Einsamkeit und dessen Kultivierung wird später stark von der Romantik aufgegriffen werden.

55 Die Beschreibungen der Einsamkeit sind von anachronistischen Motiven getränkt, dennoch ist Rousseaus Autonomiebegriff nicht vormodern. Rousseau argumentiert auf Grundlage eines modernen Subjekt- und Identitätsbegriffs. Seine Natur- und Sozialromantik und seine Klage gegen die Entfremdung der modernen Welt sind wie auch sein Projekt des mit sich selbst identischen, sich selbst bestimmenden Menschen, erst auf der Grundlage des modernen Subjektbegriffs möglich. Die Denkmöglichkeit eines freien und individuellen Menschen eröffnet die Idee individueller Emanzipation. Die aufklärerische Philosophie und die im Entstehen begriffene moderne-bürgerliche Gesellschaft waren von einem Erstarken von Entfremdungsgefühlen begleitet und der moderne Subjektbegriff brachte mit sich die Bedingungen für den Protest gegen sich selbst und die eigene Zeit hervor.

ser merkwürdige Begriff bezeichnet das Verhältnis des *Bürgers* zu sich selbst, das Rousseau Brucheinheit nennt. „Der bürgerliche Mensch ist nur eine Brucheinheit, die vom Nenner abhängt und deren Wert in ihrem Verhältnis zu dem Ganzen liegt, welches der gesellschaftliche Körper ist.“[56] Die Identität des *Bürgers* ist einheitlich, weil er sich vollständig, mit allen Rechten und Identitätsbestimmungen, an die Gemeinschaft veräußert. Er ist nichts für sich, sein Bezug zu sich selbst vollzieht sich allein über die Aufspaltung seiner Persönlichkeit und die Hingabe an die Gemeinschaft. In der einheitlichen Gemeinschaft (der Republik) ist auch er mit sich identisch.[57] Die vertragliche Vereinigung der Mitglieder der Gemeinschaft bringt einen *Gemeinwillen* (*volonté général*) und ein *gemeinschaftliches Ich* (*commun-moi*) hervor, das als „Körper, jedes Glied als untrennbaren Teil des Ganzen“[58] aufnimmt. Der Rousseausche Kollektivkörper basiert auf einem totalen Identitätsmodell von Herrschern und Beherrschten. Der Wille des Souveräns, zugleich der Gemeinwille, stimmt immer und unmittelbar mit dem Willen des Einzelnen überein. Partikularwillen sind unerwünscht, da die unmittelbare Einheit von Souverän und Volk Bedingung der Freiheit ist, die es zu erhalten gilt. Vom Gemeinwillen abweichende *Bürger* werden gezwungen, sich anzupassen, was Rousseau euphemistisch als Zwang zur Freiheit beschreibt.[59] Um einen homogenen Gemeinschaftskörper zu garantieren, will Rousseau den *Bürgern* keine direkten, sondern ausschließlich über den Souverän vermittelte Beziehungen gestatten.[60] Interessensgemeinschaften und Parteiungen sollen vermieden werden.[61]

---

56 Rousseau 1980, Émile, S. 13.

57 Rousseau 2006, Vom Gesellschaftsvertrag. Buch 1, Kap. 6., S. 17.

58 Rousseau 2006, Vom Gesellschaftsvertrag. Buch 1, Kap. 6., S. 18.

59 Rousseau 2006, Vom Gesellschaftsvertrag. Buch 1, Kap. 6., S. 21.

60 Diese Aussage Rousseaus macht deutlich, dass Jochen Vogl irrt, wenn er annimmt, Rousseau denke Gemeinschaft kommunistisch. (Vogl 1994, Gemeinschaften, S. 10) Rousseau ist hinsichtlich seines Entfremdungsbegriffs und auch bezüglich seiner Kapitalismuskritik, die jedoch auf das alte, antisemitische Wucherstereotyp und eine einseitige Kritik am „raffenden“ Finanzkapital abzielt, ein Vordenker kommunistischer Perspektiven. Kommunistische Gemeinschaftstheorien bereitet er jedoch nicht vor, da diese gerade auf Beziehungen von Menschen untereinander basieren, um letztlich die Ebene des Staates überflüssig zu machen und nicht auf Beziehungen, die nur vermittelt über eine übergeordnete Einheit stattfinden.

61 Rousseau 2006, Vom Gesellschaftsvertrag. Buch 2, Kap. 3., S. 31. Ähnlich wie bei Hobbes fungiert der Gesellschaftsvertrag paradoxerweise als Mittel, die Beziehungslosigkeit der Bürger untereinander einzurichten.

Rousseau verehrt die Antike als verlorene Zeit, in der die ideale Republik, die wirkliche bürgerliche Gesellschaft, Realität gewesen sei. „Diese öffentliche Person, die so aus dem Zusammenschluss aller zustande kommt, trug früher den Namen Polis [...]“[62] Seine Beschreibungen der Polis als idealer Republik stimmen bezüglich seiner politischen Vorstellungen mit denen des *Contrat Social* überein, obgleich beispielsweise die Verurteilung der Sklaverei und das Vertragsdenken hinzutreten. Hinsichtlich der Identitätspolitik der Gemeinschaft sind die Konzepte deckungsgleich.

Rousseau nimmt an, die Bürger Roms und Spartas seien keine Individuen im heutigen Sinne gewesen. Sie hätten Eigennamen gehabt, ihr Ich hätte sich jedoch erst als gespaltenes mithilfe ihrer Existenz als Römer oder Spartaner verwirklichen können. Zum Beleg führt er eine Erzählung an, in der ein Spartaner sich für den Rat der Dreihundert bewirbt und als er scheitert, anstatt sich zu grämen, erfreut darüber ist, dass es in Sparta 300 bessere Bürger als ihn gibt.[63] Die Existenzweise des *Bürgers* erfordere es, die individuelle Identität bis zur leidenschaftlichen Selbstaufgabe hinter der gemeinschaftlichen zurücktreten zu lassen. Wesentlich dafür sei ein grenzenloser Patriotismus, die Bereitschaft für sein Land zu sterben. Die „im Herzen der Bürger“ verankerte Vaterlandsliebe sei unbedingte Voraussetzung für das Funktionieren einer Republik, da das „Erkalten der Vaterlandsliebe“ und „die Betriebsamkeit des Privatinteresses“ das Ende jeder guten Republik einläuteten.[64]

Rousseaus republikanische Vorstellungen sind geprägt durch eine Ablehnung jeder Form von Repräsentation. Der fortschrittliche, repräsentationskritische Wunsch, Freiheit und Herrschaft auszusöhnen und eine Republik zu errichten, in der nicht abstrakte Autoritäten über das Wohl der Menschen bestimmen, wird von Rousseau in einem Hass auf jede Form der Vertretung verdreht. Zugleich begründet er das Ideal überschaubarer Gemeinschaften: anwesende *Bürger* könnten der Verfälschung des Gemeinwillens vorbeugen, indem sie sich selbst vertreten. Das versammelte Volk scheint in dieser Selbstvertretung unmittelbar sich selbst, seine Legitimität, seine Unabhängigkeit und seine Freiheit zu offenbaren.[65] Die Annahme, dass direktdemokratische Elemente einer Verfälschung von Interessen vorbeugen können, muss nicht präsenzmetaphysisch sein, bei Rousseau ist sie es. Rousseau lehnt aus denselben Gründen mit einer, in ihrer Leidenschaft dem Thema unangemessen erscheinenden Anklage, das Theater als

62 Rousseau 2006, Vom Gesellschaftsvertrag. Buch 1, Kap. 6., S. 18.

63 Vgl. Rousseau 1980, Émile, S. 13.

64 Alle drei Zitate: Rousseau 2006, Vom Gesellschaftsvertrag. Buch 3, Kap. 15. S. 102/03.

65 Vgl. Rousseau 2006, Vom Gesellschaftsvertrag. Buch 3, Kap. 15., S. 102f.

Symbol der repräsentativen Entfremdung, als Beispiel für Künstlichkeit und für die scheinhafte Existenzweise der Moderne ab. Hier zeigt sich nicht nur Rousseaus Tendenz zu großen Erzählungen, in denen alle kritischen Elemente miteinander verzahnt werden und einen Platz innerhalb eines großen Übels zugewiesen bekommen, sondern auch seine, schon in der Verdammung der Schrift auffällig gewordene Abscheu vor der Macht des vermeintlich Sekundären bzw. eine Idealisierung all dessen, was als unmittelbar und transparent erscheint. Dem Schauspieler, der die Trennung von Schein und Sein, das Schlüpfen in Rollen und das Tragen von Masken zu seinem Beruf gemacht habe, setzt er das im Volksfest vereinte Volk entgegen. In der von fröhlichem Beisammensein gekennzeichneten Anwesenheit des Volkes unter freiem Himmel könnten die *Bürger* unmittelbar und quasi unbewusst die gründende Ur-Szene der Gemeinschaft wiederholen und dem Kollektivkörper, der ansonsten keine erkennbare Form hat, sinnlich wahrnehmbare Gestalt geben.[66] „Das Volk zeigt sich so wie es ist [...]“[67] Bezeichnenderweise erklärt er, dass die erzieherische Funktion der öffentlichen Feiern sich nur unter freiem Himmel entfalten könne.[68] Über den Umweg der Naturverherrlichung verzahnen sich hier politische Gemeinschaftsutopien mit Präsenzmetaphysik und Unmittelbarkeitsversprechen. Diese Verbindung muss auch für die Weiterentwicklung des Gemeinschaftsbegriffs im Blick behalten werden, denn hier wurde ein politisches Gemeinschaftskonzept in eine heilsversprechende, identitätspolitische Erlösungsgeschichte verwandelt.

Zentraler Unterschied zwischen *natürlichem Mensch* und *Bürger* ist, dass ihre jeweilige Existenzweise auf entgegengesetztem Weg zustande kommt. Während der Mensch seine Einheit durch eine sublimierte Rückkehr zu seinen natürlichen Wurzeln herstellt, ist der Weg, der zum Bürger führt, die Denaturierung.

„Die guten bürgerlichen Satzungen sind diejenigen, welche am besten wissen, dem Menschen seine Natur auszuziehen, ihm sein absolutes Dasein zu nehmen, um ihm ein relatives zu geben, und das Ich in die gemeinschaftliche Einheit zu versetzen, so dass jede einzelne Person sich nicht mehr für eins, sondern für einen Teil der Einheit hält und nur noch im Ganzen empfindsam ist.“[69]

66 Vgl. Rousseau 1978, Brief an d’ Alembert über das Schauspiel, S. 460f.

67 Rousseau 1980, Émile, S: 277.

68 „In frischer Luft und unter freiem Himmel sollt ihr euch versammeln und dem Gefühl eures Glücks euch überlassen. Die Sonne beleuchte euer unschuldiges Schauspiel, ihr seid es selbst, das würdigste Schauspiel auf das die Sonne scheinen kann.“ Rousseau 1978, Brief an d’ Alembert über das Schauspiel, S. 462f

69 Rousseau 1980, Émile, S. 13.

Vom Naturromantiker Rousseau klingt der Ruf nach Denaturalisierung paradox und er ist nicht ohne Widersprüche im Werk. Rousseaus Erklärung dagegen ist einfach: Gemeinschaftlichkeit ist dem Menschen nicht natürlich, denn das Wesen des Naturmenschen habe primär in einer autarken Lebensweise bestanden. Daher muss Gemeinschaft erschaffen und geregelt werden und zwar ausgehend von den Prämissen eines kulturkritischen Naturbegriffs, quasi als Naturalisierung der Kultur. Dabei gelte es, sich für eine der beiden Seiten, Natur oder Denaturalisierung zu entscheiden, denn Rousseau, dem Eindeutigkeit ein zentrales Anliegen ist, erscheint eine Mischform zwischen beiden als verheerend. Sie entspreche dem modernen *Menschen* (weder *natürlicher Mensch* noch *Bürger*). Mit seinem Ideal der wahren Gemeinschaft und seinen romantischen Verheißungen untergräbt Rousseau seine eigene Theorie, dennoch sind sein Konzept der künstlichen Republik und des Gesellschaftsvertrags in der politischen Philosophie bedeutsam geworden. Die Utopie einer wahren Gemeinschaft, von Rousseau idealisiert, nicht aber ausgearbeitet, wurde von ihm ausgehend zur Grundlage der Gemeinschaftsromantik.

Für den politischen Theoretiker Rousseau ist evident: Gemeinschaft muss konstruiert werden. Trotz dieser notwendigen Künstlichkeit will Rousseau eine *gute* Gemeinschaft und gedenkt, das antike Ideal des *guten Lebens* mit Denaturalisierung zu verbinden. Auf diesem Weg soll die moralisch-politische Existenzweise des Bürgers vollendet werden.[70] Die Gründung der Gemeinschaft wird damit nicht nur zu einer Konstruktion, sondern auch zu einer Täuschung. Zu einer Täuschung über die Natur des Menschen und über die wahren Interessen des Ordnungsstrebens. Jeder Einzelne *hält* sich für ein Teil des Ganzen, er *ist* es aber nicht. Das Sein des Menschen liegt in sich selbst und in der eigenen Selbstgenügsamkeit. Daher bedarf es einer Vermittlung bzw. eines Umwegs, um die Gemeinschaft zu erschaffen. Rousseau empfiehlt dem Gesetzgeber, die Religion zur Vermittlung seiner Interessen zu nutzen. Religion stifte Sinn und lasse Menschen ihre Pflicht lieben.[71] „Das ist es, was die Väter der Nationen zu jeder Zeit zwang, ihre Zuflucht zum Himmel als Mittler zu nehmen [...] damit die Völker [...] frei gehorchen und das Joch des öffentlichen Glücks tragen, ohne zu murren."[72] Eine solche Religion kann nicht die der *natürlichen Menschen*, das wahre Christentum, sein, denn ihre Anhänger würden sich nicht täuschen lassen. Rousseau strebt nach einem *bürgerlichen Glaubensbekenntnis*, das die *Bürger* an den Staat bindet und ihr Pflichtbewusstsein sowie den Patriotismus fördert. Wesentliche Punkte sind die Heiligkeit des Gesellschaftsvertrags und der Gesetze,

70 Vgl. Nonnenmacher 1989, Die Ordnung der Gesellschaft, S. 227.

71 Vgl. Rousseau 1989, Über die Regierung Polens, S. 438.

72 Rousseau 2006, Vom Gesellschaftsvertrag. Buch 2, Kap. 7, S. 46.

sowie die Hoffnung auf ein zukünftiges Leben, die er als Basis von Selbstopferungsbereitschaft betrachtet.[73]

Ist die Republik auf eine solche Weise errichtet, kann der Gemeinschaftskörper ein Eigenleben entwickeln; die Lüge kann sich in Wahrheit verwandeln.[74] Funktioniert die Gründung, so findet eine augenblickliche und nur metaphysisch-theologisch erklärbare Naturverwandlung statt, in der sich die Einzelnen wie bei der Substanzverwandlung während der Eucharistiefeier in eine einheitliche Gesamtkörperschaft verwandeln.[75] Augenblicklich *veredelt* sich „die ganze Seele des Menschen und erhebt sich zu solcher Höhe", die „Stimme der Pflicht" tritt an die Stelle „des körperlichen Triebs" und der Mensch „befragt seine Vernunft".[76] Menschen, die sich und ihre Kräfte vereinigen, können etwas erzeugen, können, so Rousseau, neue Realitäten schaffen, die sie selbst und ihre Umwelt verändern. Gemeinschaftlich erzeugen sie eine neue körperliche Substanz, die nach der Gründung ein Eigenleben entwickelt und über den bloßen Zusammenschluss hinausreicht, aus dem sie geboren wurde. Das Gemein-Ich nimmt den Menschen ihre natürliche Einzelexistenz und transformiert sie, die neu geschaffene Gemeinschaft entwickelt eigene Kräfte und wird nachträglich zur Identitätsgrundlage der Menschen, die sie hervorgebracht haben.[77]

Obwohl der Vertragsgedanke eine zentrale Rolle in seiner Konzeption spielt, hält Rousseau es nicht für den Normalfall, dass Menschen gemeinsam und vertraglich Staaten gründen. Sein kulturpessimistisches Misstrauen bringt ihn dazu, die Bedeutung der Selbstgründung einzuschränken. Ausdrücklich lehnt er die Idee eines „Blitzmechanismus" ab, der die Geburtsstunde des Leviathans ausgezeichnet hatte. Der wunderliche Effekt des Gemein-Werdens kann nur unter bestimmten Bedingungen gelingen: Eine moralische Revolution, die im Zweifelsfall auch eine Erziehungsdiktatur bedeuten kann, muss der politischen vorausgegangen sein. Es muss die richtige Zeit, der richtige Ort und das richtige Volk (ein *junges* und *unverdorbenes*) ausgewählt werden. Weiterhin ist die Gemein-

73 Vgl. Rousseau 2006, Vom Gesellschaftsvertrag. Buch 4, Kap. 8, S. 151.

74 Rousseau 2006, Vom Gesellschaftsvertrag. Buch 2, Kap. 8 und 9, S. 47-56.

75 Vgl. Rousseau 2006, Vom Gesellschaftsvertrag. Buch 1, Kap. 6. S. 18. Vgl. auch Fetscher 1975, Rousseau, S. 107.

76 Rousseau 2006, Vom Gesellschaftsvertrag. Buch 1, Kap. 8, S. 22.

77 Rousseau erkennt die Probleme dieses Prozesses: „Damit ein werdendes Volk die gesunden Grundsätze der Politik schätzen […] kann, wäre es nötig, dass die Wirkung zur Ursache werde, dass der Gemeinsinn, der das Werk der Errichtung sein soll, der Errichtung selbst vorausgehe und dass die Menschen schon vor den Gesetzen wären, was sie durch sie werden sollen." Rousseau 2006, Vom Gesellschaftsvertrag, Buch 2, Kap. 7, S. 46

schaft auch nach der Gründung zu pflegen und Sorge für ihre Erhaltung zu tragen. Es müssen gemeinschaftsstiftende Rituale stattfinden, und durch Re-Inszenierungen muss die Kraft der Gründung erhalten werden. In diesem Sinne ist der Vertrag ein herausgehobener Punkt in einem langen Prozess. Denn primär ist es der *Gesetzgeber*, von Rousseau als *Vater der Nation* bezeichnet, der ein Volk zum Volk mache. Rousseau bürdet ihm viel Verantwortung auf. Er muss sich seiner gründend-erzieherischen Funktion bewusst sein, da er das Volk sonst nicht zum Bewusstsein seiner selbst führen könne und wer einen Staat gründen will, muss wissen, dass er dazu „Menschen erschaffen muss".

„Wer sich daran wagt, ein Volk zu errichten, muss sich imstande fühlen, sozusagen die menschliche Natur zu ändern; jedes Individuum, das von sich aus ein vollendetes und für sich bestehendes Ganzes ist, in den Teil eines größeren Ganzen zu verwandeln, von dem dieses Individuum in gewissem Sinn sein Leben und Dasein empfängt; die Verfasstheit des Menschen zu ändern, um sie zu stärken; an die Stelle eines physischen und unabhängigen Daseins, das wir alle von der Natur erhalten haben, ein Dasein als Teil und ein moralisches Dasein zu setzen. Mit einem Wort, es ist nötig, dass er dem Menschen die ihm eigenen Kräfte raubt, um ihm fremde zu geben, von denen er nur mithilfe anderer Gebrauch machen kann. Je mehr die natürlichen Kräfte absterben und vergehen, desto stärker und dauerhafter werden die erworbenen, desto fester und vollkommener wird auch die Errichtung."[78]

Rousseau macht in diesem Zitat seine Sicht der Potentiale der Denaturalisierung deutlich: fremde Kräfte seien fester, vollkommener und ermöglichten Gemeinschafskonstruktionen, in denen es dauerhaft gelingen könne, den Einzelnen im Zuge der Einverleibung in einen Teil des Kollektivleibs zu verwandeln. Der Gesellschaftsvertrag kreiere ein Volk, das zuvor nur ein „Haufen", eine „Assoziation" von Einzelnen ohne wahre Verbindung gewesen sei.[79] Dessen ungeachtet bezieht Rousseau sich auf bestehende Völker und spezifische „Nationalcharaktere", um zu ergründen, welche Gestalt ein zu errichtendes Gemeinwesen annehmen soll.[80] Er verwahrt sich gegen die Idee, ein Ereignis wie der Gesellschaftsvertrag könne einem Volk übergestülpt werden. Seinem Konzept der Denaturalisierung und seiner Überzeugung, dass Gemeinschaft Menschen nicht natürlich gegeben sei zum Trotz, argumentiert Rousseau kontinuierlich mithilfe eines, „modern" ausgedrückt, vordiskursiven Rests, der die Begriffe *Volk* und *Gemein-*

78 Rousseau 2006, Vom Gesellschaftsvertrag. Buch 2, Kap. 7, S. 43f.

79 Rousseau 2006, Vom Gesellschaftsvertrag. Buch 1, Kap. 5, S. 15.

80 „Das erste, wonach wir uns zu richten haben ist der Nationalcharakter" Rousseau 1989, Entwurf einer Verfassung für Korsika, S. 386.

schaft mit einer natürlichen, vorpolitischen Grundlage verbindet. Diese Ambivalenz, die sich nicht eindeutig zwischen Konstruktion und Natürlichkeit positioniert, bedingt viele Widersprüche in Rousseaus Werk.

PATRIOTISMUS, VATERLAND UND VOLK

Rousseau nimmt mit seinem leidenschaftlich besetzten Begriff der Gemeinschaft, den er mit dem des Volkes identifiziert, Teile der modernen *Mythologie des Volkes* vorweg.[81] Die Bedeutung des Volkes bei Rousseau geht über eine werkimmanente Signifikanz hinaus. Im Zeitalter des entstehenden Nationalismus macht Rousseau sich, ohne selber einen ausgereiften Nationenbegriff zu haben, zum Vordenker einer Bewegung, die den Begriff der *Nation* ausbauen und den Begriff, besonders in Deutschland, mit dem des *Volkes* zusammenführen, das Begriffskonglomerat in politische Utopien und Konzepte aufnehmen und es wechselseitig mit den sich ausdifferenzierenden Begriffen von *Gesellschaft* und *Gemeinschaft* verbinden wird. *Volk* und *Nation* werden bei Rousseau noch nicht unterschieden und ihnen kommt nicht die Bedeutungsdimension zu, die ihnen wenig später anhaften wird, doch obgleich der von ihm benutzte, emotional und empathisch besetzte Begriff des *Volkes* keine biologistische Grundlage hat und das französische *peuple* eine weniger starke und nicht herkunftsfixierte Bedeutung als das deutsche *Volk* hat, werden die Begriffe von Rousseau (wieder) mit einer scheinbar natürlichen, gemeinschaftlichen Seins-Weise verbunden. Rousseau ist der erste einflussreiche Denker, der *Natur*, *Gemeinschaft* und *Volk*[82] in ein evidentes Begriffsverhältnis stellt und davon ausgeht, dass eine emotionale, sinnlich erlebbare Bindung an die Gemeinschaft zentral für das Funktionieren jeder politischen Ordnung ist. *Volk*, *Vaterland* und *Patriotismus* sind für Rousseau keine abstrakten Konzepte, sondern Symbole mit emotional-moralischer Kraft, die alle Widersprüche gesellschaftlichen Seins zu versöhnen scheinen.

„Das Volk ist aus autonomen Individuen zusammengesetzt [...] aber das Volk ist ein überindividuelles Ganzes mit einer konkret-persönlichen Bedeutung für die Individuen. [...] Im Volk vollzieht sich eine Synthese; die Antinomien der Politik und Metaphysik, der Natur

81 Vgl. Baczko 1970, Rousseau, S. 498.

82 Rousseau verwendet auch den Begriff *nation* (auch im Original), er hat aber keinen modernen Nationenbegriff, da dieser sich erst nach der Französischen Revolution herausgebildet hat.

und Kultur, der Vernunft und des Gefühls, des Demokratismus und Konservatismus werden in ihm gelöst und versöhnt. Die Worte ‚Gottes Stimme, Volkes Stimme' sind für Rousseau nicht einfach ein Spruch, er nimmt sie ernst. Dank der Vereinigung mit der Idee des ‚Volkes' ist Rousseaus gesellschaftliche Vision nicht nur eine intellektuelle Konstruktion."[83]

Eine der Schriften, in denen Volk, Nation und Gemeinschaft von Rousseau besonders ins Zentrum gerückt werden, ist sein Verfassungsentwurf für Korsika. Rousseau beginnt ihn mit einer Analyse des *korsischen Nationalcharakters*: Er bescheinigt den Korsen, ein Volk zu sein, das *von Natur aus* glücklich und für eine gute Regierung geschaffen sei. Abgesehen von einigen Modifizierungen gelte es zu lernen, sich so zu erhalten, wie man sei, also den Schein, der durch Künstlichkeit und äußere Einflüsse Einzug gehalten habe, abzulegen.[84] In der nun folgenden, von Land- und Bauernromantik geprägten Abhandlung über korsische (und schweizerische) Geschichte, erklärt Rousseau, die Korsen lebten fast noch im *gesunden Naturzustand*, seien ursprünglich gerecht, aufrichtig und gut, ohne zu wissen, was diese Wörter eigentlich bedeuteten.[85] *Fremd*einflüsse hätten eine Neigung zu Diebstahl, Mord und Müßiggang herausgebildet, die dem Wesen des Volkes aber nicht entspräche. Rousseaus Appell an die Wiederherstellung des Nationalcharakters entspringt der Annahme, dass ein solcher, wenn natürlich entstanden, rein und gut sei. Rousseau transportiert hier eine xenophobische Ethik. Es ist nicht der moderne Rassismus mit seinen biologischen Argumentationen und seinen Hierarchisierungsbestreben, der hier verbreitet wird, sondern schlichtes Misstrauen und generelle Ablehnung gegen alles Fremde.[86]

Die Geschichtsanalyse Korsikas gleicht der aus dem *Essay über den Ursprung der Sprachen.* Hier wie dort werden die einfachen, aber herzlichen Verbindlichkeiten des Landlebens gepriesen und die Besonderheiten im Nationalcharakter mit abenteuerlichen Thesen über den Einfluss des Klimas auf die Menschen erklärt.[87] Armut, eine ländlich-bäuerliche Gleichheit und das arbeitsame und unmittelbar mit der Erdscholle verbundene Leben hätten aus den korsischen

83 Baczko 1970, Rousseau, S. 498.

84 Rousseau 1989, Korsika, S. 373f.

85 Vgl. Rousseau 1989, Korsika, S. 428 und S. 388.

86 Rousseau 1989, Korsika, S. 391f.

87 Vgl. Im *Essay über den Ursprung der Sprachen* die Idee, nordische Völker würden aus Notwendigkeit eine Sprache herausbilden, während südliche Völker dies aus Lust und Liebe zur Gemeinschaft täten. S. 120-137.

Bauern von Natur aus zufriedene Patrioten gemacht.[88] Rousseau wiederholt in diesem Text seine kulturkritischen Thesen (es wird vorgeschlagen, verweichlichende Kunst abzuschaffen, der Verlust der Sitten durch das Großstadtleben wird beklagt und die Geldherrschaft kritisiert) und zeigt die protestantisch-asketische Prägung seiner politischen und moralischen Vorstellungen. Hinsichtlich des politischen Systems schlägt er eine hierarchisierende Klassifizierung in Kandidaten, Patrioten und Bürger vor. Nur Bürger seien fähig, den Gemeinwillen zu erkennen und könnten in einer demokratischen Gesellschaft Teil des Souveräns sein. Patrioten und Kandidaten seien noch auf Anleitung und Erziehung des Gesetzgebers angewiesen.[89] Die „demokratische Mischform", die Rousseau als Regierungssystem für Korsika empfiehlt, hat wenig mit klassischer Demokratie gemein. Zwar sollen Gesetze gemeinsam abgestimmt werden, doch Organisation und Verwaltung bleiben bei einer übergeordneten Regierung. Die Wahl zwischen verschiedenen Regierungsformen fällt letztlich nur auf die Demokratie, weil eine andere Regierung zu kostenintensiv erscheint.

In seiner Schrift über Polen konkretisiert Rousseau seine realpolitischen Konzepte und macht erneut deutlich, dass seine Gemein-Vorstellungen mehr an patriotische Gemeinschafts-Romantik als an kontraktualistische Demokratievorstellungen gebunden sind. Er empfiehlt die Beibehaltung der Monarchie und eine konsequente *Nationalisierung* des Landes und seiner Menschen: Die kollektiv organisierte Erziehung habe die Jugendlichen vor allem über Polen und den eigenen, immer im Verhältnis zu Polen stehenden Platz in der Gemeinschaft zu unterrichten – Geschichte Polens, Gesetze Polens, Geographie Polens.[90] Ziel sei es, den Menschen deutlich zu machen, dass sie nichts sind und Polen alles ist. Der Unterschied zwischen einem Volk der *Bürger* und einem der *Patrioten* wird an der herausgehobenen Rolle der Erziehung deutlich. Während Bürger sich selbst verantwortlich seien und keiner Anleitung bedürfen, sind Patrioten auf Führung und Erziehung angewiesen. Für Polen ist Rousseaus oberstes Ziel die Ausbildung des Volkes zu tugendhaften Patrioten. Die *patriotischen Seelen* dieses vor Kraft sprühenden Landes erinnern Rousseau an Griechen und Römer und lassen ihn annehmen, inmitten des gleichgemachten Europas, in dem es keine

88 Interessanterweise legt Rousseau Korsen wie Polen den Ackerbau zur Stärkung ihrer Freiheit nahe, während er in früheren Schriften den Ackerbau aufgrund seiner eigentumsfördernden Tendenz zu einem Problem erklärt hatte. Vgl. Rousseau 1955, Über die Ungleichheit. Teil II. S. 191f.

89 Vgl. Rousseau 1989, Korsika, 393.

90 Eine Erziehung, die übrigens, da nicht natürliche Menschen, sondern Patrioten erzogen werden sollten, den Idealen von Émiles freier Erziehung diametral entgegensteht.

Nationalcharaktere mehr gebe, sei es möglich, eine *Republik der Patrioten* nach antiken Vorbildern zu errichten.[91]

Wie schon im *Contrat Social* versucht Rousseau auch in der patriotischen Republik, Freiheit, Individuum und Gemeinschaft zu vereinen.[92] Er will den Einzelnen soweit im Kollektiv verankern und die Gemeinschaft/das Vaterland soweit über die eigene Existenz stellen, dass in der absoluten Unterwerfung unter die Gemeinschaft auch die maximale Freiheit besteht. Es ist der Versuch, die soziale Rolle derart mit der Idee persönlicher Freiheit zu vereinen, dass ein vollständiges Verwischen der Unterschiede die Folge ist und Individuum und Kollektiv nicht mehr auseinander zu dividieren sind. Es gelte, so Rousseau, die Vorstellung von Privatsphäre abzuschaffen, der Bürger müsse sich immer unter den Augen aller wissen.[93]

„Jeder wahrhafte Republikaner hat mit der Muttermilch die Liebe zum Vaterland, also zu den Gesetzen und zur Freiheit eingesogen. Diese Liebe macht all sein Dasein aus, er sieht nur das Vaterland, er lebt nur für dieses; sobald er allein steht, ist er nichts: sobald er kein Vaterland mehr hat, ist er nicht mehr, und ist er alsdann nicht tot, so ist er nur schlimmer dran."[94]

Rousseaus *Vaterland* ist sein realpolitischer Gegenentwurf zu den europäischen Gesellschaften, die von ihm als entwurzelt und künstlich wahrgenommen werden. Den Zusammenhalt der modernen Staaten (Frankreich, England und Spanien sind seine häufigsten Negativbeispiele) beschreibt er als Anhäufung von Einzelinteressen, die keinen übergeordneten Sinn, kein gemeinsames Wohl verfolgen. Nun offenbar sich die Bedeutung der viel zitierten Worte Rousseaus aus dem *Émile*, „die Worte Bürger und Vaterland sind abzuschaffen".[95] Es geht nicht um eine Kritik am *Vaterland* oder am *Bürger*, sondern umgekehrt scheinen Rousseau die modernen Gesellschaften so wenig an diese hochwertigen Begriffe heranzureichen, dass sie ihnen nicht würdig sind.

Das Ideal des *Vaterlands* ist Rousseaus unsicherer Versuch, eine Utopie für seine Zeit zu entwickeln – er scheint sich über ihren Platz nicht sicher. Diese Bedenken sind Teil einer allgemeinen Verunsicherung über die Fortentwicklung Europas in einer Zeit, in der eine Vielzahl umfassender Veränderungen die Rea-

91 Vgl. und Zitate aus: Rousseau 1989, Polen, S. 345f.

92 Zum Verhältnis von Individualismus und Holismus vgl. Gebauer 1988, Besitz und Gemeinschaft, S. 205.

93 Vgl. Rousseau 1989, Polen, S. 505.

94 Rousseau 1989, Polen, S. 447.

95 Rousseau 1980, Émile, S. 14.

lität der Menschen schnell und grundlegend modifizierte. Das Rousseausche Schwanken zwischen ländlich-bäuerlicher Sozialromantik und wahrer Gemeinschaft, zwischen Einsamkeit, patriotischen Verehrung des Vaterlands und der utopischen Verfassung im *Contrat Social,* dieses Schwanken hat sein Werk zugleich offen und anschlussfähig gemacht. Gleichwohl war die Ambivalenz, die seine eigene Philosophie auszeichnet, Rousseaus größter Feind. Ambivalenz und Mischwesen, die sich nicht eindeutiger klassifizieren lassen, sind Rousseaus Angstobjekte. Rousseau sucht nach Eindeutigkeit, die er als Einfachheit bzw. als transparente Unmittelbarkeit mit der Natur, mit Gott und der vernünftigen Tugend verbindet. Ausgehend von einem großen Widerspruch, *Schein* und *Sein*, versucht er die Welt zu ordnen. Doch ist es wiederum die Eindeutigkeit, an der Rousseau nicht nur mit seinen Gemein-Konzepten scheitert, sondern auch mit seinem Naturbegriff und seiner Vorstellung von einer sich der Natur in umgekehrter Weise wieder annähernden Denaturalisierung. Seine Philosophie ist ausgezeichnet durch ein modernes Ordnungs- und Klassifikationsstreben mit totalisierendem Charakter.[96] Zu Rousseaus Leitmotiv, dem Gegensatz von *Schein* und *Sein* kommt ein weiterer hinzu, der zwischen *abstrakt* und *konkret* bzw. der zwischen *unmittelbar* und *abgeleitet*. Der Rousseauismus ist mit diesem Blick auf die Welt zum Vordenker einer romantischen Fortschrittskritik geworden, mit der Gegenüberstellung von *abstrakt* und *konkret* legte er auch den Grundsatz für den sinnstiftenden Gegensatz von Gemeinschaft und Gesellschaft.

DIE (BE-)GRÜNDUNG DER GEMEINSCHAFT

In seinen patriotisch-politischen Schriften verdeutlichte Rousseau die Relevanz des Gründungsaktes des Gemeinwesens. Obgleich das einstimmige Bekenntnis zum Gemeinwillen im *Contrat Social* ihn als Vertragstheoretiker auswies, war schon in seinen ersten Schriften deutlich geworden, dass die Vertragstheorie keinen Wert an sich für ihn darstellte.[97] Bedeutsamer für Rousseau war die Produktion eines rezitierbaren Moments der Gründung, der die Menschen in einem besonderen Akt vereint und den Zusammenschluss auf etwas Substantielles zurückführt. Korsika wollte Rousseau deshalb „durch einen feierlichen Eid zu ei-

96 Vgl. Baumann 1995, Große Gärten, kleine Gärten, S. 45f.

97 Er geht bspw. davon aus, dass auch der modernen Gesellschaft eine Art Vertrag zugrunde liegt. Ihn bezeichnet er als Unrechtsvertrag. Vgl. Rousseau 1955, Über die Ungleichheit. Teil II. S. 245.

nem einzigen politischen Körper zusammenschließen [...]“[98] Bei diesem Akt der Vereinigung sollte im ganzen Land gefeiert und unter „freiem Himmel mit der Hand auf der Bibel“ gemeinsam gesprochen werden. Das Gründungsereignis sollte Verbindung und Verbindlichkeit schaffen, Gemeinschaft zementieren und den Gemeinschaftskörper hervorbringen. Rousseau geht von einer substanzverändernden Kraft der Gründung aus, die im Zweifelsfall angerufen und rezitiert werden kann. Da das Volk im Akt der Gründung anwesend war, sich selbst ohne Vertretung offenbart und seine Identität bewiesen habe, sichere die Gewesenheit des Ereignisses, die unmittelbaren Präsenz des mythischen Kollektivkörpers auch in Zukunft. In öffentlichen Feiern und Versammlungen gelte es diese Macht der Gründung zu rezitieren und wiederzubeleben.

Die Gründung ist die Geburtsstunde des organischen Körpers der Gemeinschaft. Das Volk, das die Anlagen für eine politische Existenz natürlich bereit stellt, wird mithilfe der Gründung zusammengeschweißt und entwickelt eine Identität als Gemeinschaftssubjekt. Was zuvor kein einheitlicher Körper, sondern eine lose Assoziation war, bringt sich im Akt der Gründung als organischer Körper hervor. Zur Verbildlichung adaptiert Rousseau antike Metaphern des organischen Gemeinschaftskörpers, rekurriert auf die Identitätsstiftung der geistigen und körperlichen Gemeinschaft und auf christliche Transsubstantiationsvorstellungen. Die Organizität der Gemeinschaft verbindet sich bei ihm jedoch noch nicht mit einer tiefenhermeneutischen Mythologie des Volkes, die später die romantischen und rassistischen Gemeinschaftsbegriffe prägen wird.

Das Schwanken Rousseaus zwischen natürlich-vorpolitischen und konstruiert-politischen Gemein-Begriffen weist auf einen grundlegenden Konflikt des neuzeitlichen und modernen Gemeinschaftsdenkens hin, der die Texturen der Gemein-Entwürfe im Politischen Imaginären mitstrukturiert. In der Antike war es als evident erschienen, dass Gemeinschaftlichkeit eine natürliche, vorpolitische und dem Menschen essentielle Eigenschaft ist, so dass das Problem nur in der Ausgestaltung zu liegen schien, in der Form, die eine gegebene Gemeinschaft, die das *gute Leben* ermöglichte, annehmen sollte. Diese Gewissheit war dem neuzeitlichen Denken abhanden gekommen. In der Antike waren komplizierte Begründungstheorien nicht notwendig gewesen; die Vorstellung des Gottesgnadentums hatte diesen Konflikt überbrücken können, doch seit Hobbes war es schwer, hinter die Feststellung zurückzugehen, der Mensch sei kein *zoon politikon*. Gemeinschaftlichkeit war hinterfragbar geworden, sie musste begründet werden. Hobbes hatte das in seiner sehr speziellen und reduzierten Weise getan und das *bloße* nicht das *gute Leben* zum Ziel erklärt. Diese Reduktion konnte der Sozialromantiker Rousseau nicht mittragen. Er wollte beides: seine Theorie sollte Gemeinschaftlichkeit nicht vo-

98 Rousseau 1989, Korsika, S. 420.

raussetzen, sie modern begründen und doch dem Ideal des *guten Lebens* genügen. Er versuchte die *gute* Gemeinschaft aus dem Blickwinkel der degenerierten Moderne zu begründen und dabei nicht mit Natürlichkeit zu argumentieren. Gleichzeitig gründet sein Denken auf einem überdeterminierten Naturbegriff, und es scheint, als habe dieser Konflikt Rousseau theoretisch (und psychisch) zerrissen. Er bewegte ihn dazu, Konzepte zu entwerfen, die weder dem romantischen Ideal entsprachen, das sie strukturierte, noch rein konstruktivistisch, kontraktualistisch und/oder demokratisch waren. Rousseau lehnte die Natur als Versicherungsgrundlage ab, rief sie dennoch fortwährend an.

Das Problem, die Gemeinschaft begründen zu müssen und sie gleichzeitig in einer vorpolitischen Eigentlichkeit des Menschen zu verankern, die Natur nicht als ausreichenden Grund heranziehen zu wollen und zu dennoch versuchen, eine Konzeption zu entwerfen, die an der Natur orientiert ist, dieses Problem reicht über den Fall Rousseau hinaus. Es war angenommen worden, dass die Leere inmitten der Gemeinschaftskonstruktion, die Hobbes' postulierte, nicht mitgetragen werden würde. Diese These scheint sich zu verifizieren ebenso dass die Frage nach der Natur der Gemeinschaft mit dem Verweis auf Künstlichkeit, Konstruierbarkeit und vertragstheoretische Legitimationsmöglichkeiten nicht abschließend geklärt war. Natur und Gemeinschaft verblieben in einem produktiven Spannungsverhältnis auf dem diskursiven Feld des Politischen. Romantik und Nationalbewegung bereiteten den Boden für einen überdeterminierten Naturbegriff, der aus dem Schatten Rousseaus heraustreten, besonderes in Deutschland mit dem entstehenden Nationalismus eine politisch wirkungsmächtige Synthese eingehen und eine neue Dimension der Leidenschaft in den Gemein-Diskurs einführen sollte.

Romantik, Gemeinschaftssehnsucht und Nationalismus

In der Philosophie Rousseaus hatte sich bereits eine zunehmende Verzahnung des Gemeinschaftsdenkens im Politischen Imaginären mit den Begriffen des *Volkes* und der *Nation* angekündigt. Die eigentliche Karriere dieser Begriffe startete nach der Französischen Revolution. Im ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhundert wurden *Gemeinschaft*, *Volk* und *Nation* in Europa und in besonderer Weise in Deutschland zu Schlüsselbegriffen der politisch-sozialen Sprache und zum Fluchtpunkt sowie zur Sinnmitte der politischen Deutungskultur.[1] Die erstarkten Kategorien verbreiteten sich in rasantem Tempo und entwickelten innerhalb weniger Jahre eine Durchschlagskraft, welche die politische und philosophische Landschaft und die Textur des Politischen Imaginären unwiderruflich verändern sollte.

Maßgeblich beteiligt an der theoretischen und praktischen Relevanz der Begriffe war der Nationalismus bzw. die politische Entwicklung in Frankreich. Anknüpfend an Rousseau, vor allem aber an den Geist der Revolutionäre, die mit dem *Dritten Stand* ein neuartiges, allumfassendes politisches Gebilde, die Nation, zu eigenständigem Selbstbewusstsein aufgerufen hatten,[2] schrieb die Erfolgsgeschichte des Nationalismus sich von hier aus in ganz Europa fort. In Frankreich stand die Nation als neuer, politischer Leitbegriff zunächst für eine herrschaftskritische Bewegung und für die Vorstellung einer auf Freiheit und Egalität basierenden Gemeinschaft der Gleichen, der Bauern und Bürger, der Handwerker und Intellektuellen. Sie war eng verbunden mit dem Kampf gegen

1 Vgl. Koselleck 2004, Volk, Nation, Nationalismus, Masse, S. 327.

2 Vgl. Abbé Sieyes berühmtes Traktat „Was ist der dritte Stand“, in dem er sich ausdrücklich auf die Nation als Gesamtheit der unter einem Gesetz vereinigten Individuen bezieht.

das Ancien Regime und gegen die Vorherrschaft von Adel und Klerus. Die Nation unterstellte die Gleichheit der Menschen jenseits von Stände- und Klassengegensätzen, und der Nationalstaat erschien als Möglichkeit den Gegensatz zwischen Herrschern und Beherrschten aufzulösen und ihn durch ein gleichberechtigtes Miteinander zu ersetzen.[3] Grundlage dieser Vorstellung war die Forderung nach politischer Beteiligung aller Bürger. Die nationale und die demokratische Idee waren in Frankreich 1789 fest miteinander verbunden. Die Erklärung der Menschenrechte mit ihren universalen Forderungen macht diesen zunächst emanzipatorischen Charakter der frühen Nationalbewegung deutlich.[4]

Der moderne Nationalismus ist grundlegend von der Anrufung des Nationalgefühls seit der frühen Neuzeit unterschieden. Im Gegensatz zu diesen partiellen, xenophobisch geprägten Selbstbeschreibungen einzelner Gemeinwesen, die schon in der Antike zur Abgrenzung nach außen gedient hatten, ist der moderne Nationalismus eine homogenisierende, komplexe und umfassende Weltanschauung. Er ist unmittelbar verbunden mit der Herausbildung der nationalstaatlichen Ordnung, mit der einsetzenden Industrialisierung, dem Beginn der Massenproduktion, mit der Entstehung der bürgerlich kapitalistischen Gesellschaft und mit den geistigen Auswirkungen der Reformation in Europa. Dieser Prozess beinhaltete zweierlei: Befreiung von kirchlicher, feudaler und ständischer Fremdherrschaft und eine neue, verinnerlichende, staatstragende Unterwerfung.[5] Der Nationalismus ist in diesem Zusammenhang eingebunden in eine Transformation feudaler Herrschafts- und Abhängigkeitsverhältnisse und in eine Freisetzung nicht nur des Staatsbürgers, sondern auch des sich selbst als frei und gleich wahrnehmenden bürgerlichen Individuums. Gleichzeitig war der Nationalismus eine Theorie, die im 19. Jahrhundert zur Grundlage einer Massenbewegung wurde, welche die Bindung an die Nation zur bedeutendsten Frage des sozialen und politischen Lebens und zur höchsten identifikationsstiftenden Kraft erhob.[6]

Der Wandel von Absolutismus und Feudalstaat zur Nation ging einher mit einer neuen Legitimation von Herrschaft und mit einer veränderten Form der Kollektivierung. Der mythisch-göttliche Körper des Königs schien durch die

3 Vgl. Sieyès 1798, Politische Schriften:„Alle Bürger ohne Ausnahme befinden sich im gleichen Abstand auf der Oberfläche und nehmen gleiche Plätze ein. Alle hängen gleichermaßen vom Gesetz ab, alle stellen ihre Freiheit und ihr Eigentum unter seinen Schutz. Das nenne ich die gemeinsamen Rechte der Bürger, durch die sie alle gleich sind.“ zitiert nach Räthzel 1997, Gegenbilder, S. 81.

4 Vgl. Winkler 2005, Der lange Weg nach Westen, Bd. I, S. 46f.

5 Vgl. Winkler 2005, Der lange Weg nach Westen, Bd. I, S. 14.

6 Vgl. Jeismann 1992, Vaterland der Feinde, S. 103. Vgl. auch Dann 1986, Nationalismus in vorindustrieller Zeit.

geistige Identität der Nation ersetzt zu werden, so dass Territorium und Bevölkerung nun als Verkörperung des Wesens der Nation galten.[7] In diesem Prozess trug der Nationenbegriff zugleich zu einer Enthistorisierung des Begriffs der Souveränität bei. Die Nation erweckte den Anschein einer Form von Kollektivierung vor- oder jenseits des Begriffs der Souveränität. Gleichermaßen schien sie eine Art Herrschaft jenseits des Poltischen zu begründen. Wir werden noch sehen, inwieweit versucht wurde, das sich im Rahmen der demokratischen Kämpfe um Teilhabe zuspitzende Problem der politischen Legitimation mithilfe der Naturalisierung von Souveränität und Herrschaft durch den Nationen- bzw. Volksbegriff zu lösen.[8]

Mit den qualitativen Veränderungen im Umfeld des neuen Nationalismus wandelten sich auch die Bedeutungsdimensionen der Begriffe *Gemeinschaft*, *Volk* und *Nation*:[9] Die Bezeichnung *Nation,* von lateinisch *natio*, Geburtsort oder Abstammung, war seit dem 14. Jahrhundert für territorial eingegrenzte Gemeinschaften verwendet worden, mit der Idee des modernen Nationalstaats hatte sie nichts gemein. *Nation* war ein Exklusions- oder Differenzbegriff, der ein Gebiet von einem anderen unterschied oder hatte (im *Heiligen Römischen Reich*) die vom Adelsgeschlecht abstammenden Edelleute im Unterschied zur Menge der einfachen Leute bezeichnet. In dieser Tradition meint *Nation* die *Nation des Adels*, so dass die Verwendung des vormodernen Terminus dem französisch-revolutionären Konzept entgegengesetzt war, das gerade das Inklusionsmoment, die allgemeine, klassen- bzw. ständeübergreifende Zugehörigkeit betonte.[10] Mehr noch als an den etymologischen Verschiebungen weist sich die Modernität der *Nation* an ihrer Entwicklung von einem Randbegriff der politischen Sprache zu *dem* zentralen politischen Identitätsbegriff aus. Das Politische Imaginäre Europas im 19. Jahrhundert war national konzipiert.

Die Geschichte des Begriffs des *Volkes* ist komplizierter, da *Volk* verschiedene Herkunftstraditionen hat. Das *Volk* konnte im Sinne des *demos* die privilegierten Bürger im Unterschied zu den bloßen Untertanen bezeichnen, als *populus* oder wiederum als *demos* konnte es zugleich auf die Menge der Beherrschten im Gegensatz zur Regierung hinweisen. Im Rahmen der Aufklärung und der Französischen Revolution ist eine grundlegende Demokratisierung des Volksbegriffes festzustellen. Wie der moderne Nationenbegriff, wurde auch das *Volk* im

7 Vgl. Hardt, Negri 2002, Empire, S. 108.

8 Vgl. Hardt, Negri 2002, Empire, S. 116.

9 Zu einer ausführlichen Begriffsgeschichte beider Begriffe vergleiche den Beitrag Volk, Nation, Nationalismus, Masse von Reinhart Koselleck im Lexikon der geschichtlichen Grundbegriffe (2005).

10 Vgl. Jansen, Borggräfe 2007, Nation, Nationalität, Nationalismus, S. 10.

Übergang zum 19. Jahrhundert zu einem Begriff, der weniger aus- als einschließen sollte. Dennoch hat das Wort *Volk* im Sinne der Allgemeinheit und des *gemeinen Volkes* auch eine trennende, abwertende Konnotation. *Volk* verwies auf die Unterschichten, die ungebildeten Leute, kurz auf den *Pöbel* und separierte ihn vom Adel, dem Klerus und den Gebildeten. Die deutsche Bezeichnung *Pöbel* enthält den Wortstamm *populus*, der die englische und französische Übersetzung bis heute prägt, ohne das *Volk* negativ zu konnotieren. Das französische *peuple* und das englische *people* sind auf den wertneutralen Begriff der Bevölkerung ausgerichtet, der wiederum ein Sekundärbegriff der *Nation* ist. Während diese das politische *Staatsvolk* meint, bezeichnet jene schlicht die Menge der Menschen, die biologische Masse des Lebens. Generell sind hinsichtlich des Volksbegriffs die verschiedenen Sprachtraditionen stark unterschieden und vor allem die deutsche bietet andere Sinngebungen als die übrigen europäischen. Der deutsche Begriff *Volk* erfuhr Ende des 17. Jahrhunderts einen enormen Aufschwung und eine Ausweitung seiner Bedeutungsdimension. In der entstehenden Nationalbewegung und in der Romantik stieg das *Volk* in Deutschland zu einer emphatischen Terminologie auf, die Staatsnation und Bevölkerung gleichermaßen umfasste. Verbunden mit einer Mythologie des *Volkes* sollte der Begriff nicht nur politische und biologische Bedeutungen vereinen, sondern auch geistig-kulturelle und religiöse Ebenen umschließen.[11]

Vor allem in Deutschland modifizierte sich im Zuge dieser Veränderung ihrer Korrelationsbegriffe auch das Verständnis der *Gemeinschaft*. *Gemeinschaft* war noch immer kein eigenständiger Begriff, der klar vom *Volk*, der *Nation*, der *Gesellschaft*, dem *Gemeinwesen* oder dem *Staat* unterschieden gewesen wäre, doch die bei Rousseau beginnende Karriere der *Gemeinschaft* als Gegenbegriff zu einer als ungenügend empfundenen politischen Gegenwart setzte sich fort. Durch die deutschen Romantiker stieg *Gemeinschaft* zu einem der bedeutsamsten Begriffe der politischen Identitätsbestimmung auf und wurde mit einer anachronistischen, mittelalterlich-sozialromantischen und zugleich modernen, in die Zukunft gerichteten Mythologie des *Volkes* verschränkt. Zentral für diese neue Relevanz der *Gemeinschaft* ist, dass sie, dem Geist des 19. Jahrhunderts entsprechend, zunehmend und primär als nationale bzw. als *Volksgemeinschaft* verstanden wurde.[12]

11 Vgl. Koselleck 2005, Volk, Nation, Nationalismus, Masse, S. 143f.

12 Der frühe Nationalismus war zunächst nicht eindeutig von rechts besetzt. Die rechtskonservative Prägung des Nationalismus setzte sich in Deutschland erst nach und nach durch und verdrängte spätestens mit der Reichsgründung 1871 die liberalen und sozialistischen Konzepte, die versucht hatten, den neuen Begriff in ihr Politikmodell einzubinden. Vgl. Berlin 1993, Über den Aufstieg des Nationalismus, S. 158.

Die Verbindung von Gemeinschaft, Romantik und Nationalismus, die im Folgenden genauer betrachtet werden soll, ist ein besonderes Phänomen der Deutschen *Romantik*. Die romantischen Traditionen des restlichen Europas waren weniger mit dem Nationalismus verknüpft. Gründe für diese Entwicklung finden sich in der historisch-politischen und geistesgeschichtlichen Lage der deutschsprachigen Gebiete zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Zwar hatten Deutschsprachige seit dem Mittelalter die Kaiser des *Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation* gestellt, das Reich hatte sich aber unter anderem aufgrund des Fehlens einer politischen Praxis der Aufklärung nicht zu einem zentral gelenkten Staat entwickeln können. Es blieb bis zu seinem Ende ein in über 300 Fürstentümer und freie Reichsstädte zersplittertes politisches Gefüge mit widerstreitenden Interessen. Das Ende des Reiches 1806 mündete in einem Drang nach politischer Einheit und in einem immensen Aufschwung des Nationalismus, der sich über die Befreiungskriege, den Wiener Kongress, die 1848er Revolution[13] bis zur Reichsgründung steigerte. Die sprichwörtliche Identitätskrise der Deutschen im 19. Jahrhundert – die Nietzsche sarkastisch mit den Worten kommentierte: „Es kennzeichnet die Deutschen, dass bei ihnen die Frage ‚was ist deutsch' niemals ausstirbt."[14] – diese Krise brachte in den Gebieten des Deutschen Bundes eine massenintegrative, auf eine allgemeine deutsche Identität ausgerichtete, Nationalbewegung hervor, die politische Einheit in einem Großdeutschen Reich anstrebte.[15]

Das *Deutsche Politische Imaginäre* zeichnete sich Anfang des Jahrhunderts durch eine eklatante Diskrepanz zwischen einer leidenschaftlichen Beschäftigung mit dem deutschen *Volk* und *Nation* und einer Unauffindbarkeit dieser Objekte in der politischen Gegenwart aus. Obwohl oder gerade, weil ein positiver Bezug auf Deutschland nur mithilfe eines Zugriffs auf eine außer- bzw. vorpolitische Realität möglich war, schien der Nationalismus nirgendwo anders auf derart fruchtbaren Boden zu stoßen. Helmuth Plessner konstatiert, dass die Frage, „was Deutschland sei und was es mit sich anfangen sollte", vom ausgehenden 18. bis weit ins 20. Jahrhundert hinein die zentrale politische Frage war und fährt fort, dass aus diesem Grund die Romantik in keinem anderen Land einen sol-

13 Mit dieser Aufzählung soll nicht die Existenz von fortschrittlichen, demokratischen, frühsozialistischen, anarchistischen und liberalen Idealen im Umfeld der 1848er Barrikadenkämpfe unterschlagen werden.

14 Nietzsche 1999, Jenseits von Gut und Böse, S. 184.

15 Vgl. Jeismann 1992, Vaterland der Feinde, S. 28. Zur Dringlichkeit der Frage nach der deutschen Identität um die Jahrhundertwende vgl. Johnson 1990, Der Deutsche Nationalmythos.

chen, bis heute spürbaren Einfluss auf die Ausbildung des Nationalbewusstseins gehabt habe.[16]

Die Unterschiede in der historischen Entwicklung begannen schon vor der Auflösung des *Heiligen Römischen Reiches*: Ab der Mitte des 18. Jahrhunderts, besonders durch den *Sturm und Drang* und während der gesamten Periode der Französischen Revolution und des Napoleonischen Kaiserreichs, erfuhren die deutsche Kultur, die Künste und Wissenschaften eine Aufwertung, die ihre Emanzipation von der bis dahin dominierenden französischen Kultur mit sich brachte.[17] Diese Entwicklung verschaffte neben universalistischen auch nationalistischen Gedanken einen Aufschwung. Darüber hinaus war die Aufklärung in Deutschland metaphysischer und zugleich selbstbezüglicher ausgerichtet gewesen als in anderen Ländern. Obgleich französische und englische Literatur in Deutschland rezipiert wurde und die politischen Ereignisse in Frankreich auf reges Interesse stießen, war die Aufklärung nicht zuletzt durch ihre Verbindung mit dem Kampf um die Anerkennung der deutschen Sprache politisch und philosophisch nach innen gerichtet. Eine besondere Affinität zum Volk bzw. zur *Volksaufklärung*, machte die deutsche Aufklärungstradition weniger elitär als die französische,[18] eine Tatsache, die beispielsweise Rousseau positiv erwähnte und die französischen Aufklärer für ihre Distanz zum Volk kritisierte.[19] Es waren viele Faktoren, die zur speziellen Bedeutung des deutschen *Volks*begriffes beitrugen. Er setzte sich in Deutschland schließlich gegenüber dem der Nation durch, da die Nation an die unbefriedigende Geschichte des *Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation* erinnerte und begrifflich als französisch geprägt galt. Die Nation schien ungeeignet, eine außerhalb der politischen Realität verankerte, spezifisch deutsche Gesamtgeschichte zu bezeichnen.[20]

Die „kopernikanische Wende" in der semantischen Entwicklung des deutschen Volksbegriffs ging von Johann Gottfried Herder aus. Seine Philosophie hatte „epochale Wirkung" für den deutschen Nationalismus.[21] Herder kann nicht nur als *der* Begründer der Mythologie des Volkes angesehen werden, er war es auch, der erstmals eine Tiefendimension im Wort *Volk* verankerte, die über die Begriffe des Staats-, Gottes- und Kriegsvolkes sowie der Bevölkerung hinaus reichte. Herders Philosophie machte *das Volk* zu einem eigenständigen Akteur der Weltgeschichte und bettete den Menschen als Individuum in eine natürliche

16 Plessner 1966, Die verspätete Nation. S. 14f.

17 Vgl. Dumont 1991, Individualismus, S. 129.

18 Vgl. Hardt, Negri 2002, Empire, S. 114.

19 Vgl. Schneiders 2008, Das Zeitalter der Aufklärung, S. 17, 56, 83.

20 Vgl. Koselleck 2005, Volk, Nation, Nationalismus, Masse, S. 239.

21 Vgl. Koselleck 2005, Volk, Nation, Nationalismus, Masse, S. 283.

und unauslöschliche Gemeinschaft ein. Er ontologisierte und entpolitisierte die Gemeinschaft des Volkes, durch die und in welcher der Mensch erst zum Menschen zu werden schien und verwendete ihre Geschichte gleichzeitig für seine politische Analyse.[22]

Herder trug maßgeblich dazu bei, den Gedanken des deutschen Volkes inhaltlich von dem des Staates zu lösen und den Denkraum für ein völkisch definiertes Nationalbewusstsein zu eröffnen, das unabhängig von einer politischen Realität aufgerufen werden konnte. Reinhart Koselleck erläutert Herders Denken: „Die Bedeutung dieser Gemeinschaften erschöpfte sich keineswegs darin, die Summe ihrer Mitglieder zu repräsentieren; vielmehr waren sie selbst mit quasi-personalen Eigenschaften ausgestattet und führten als Kollektivindividuen eine Art Eigenleben, und dazu bedurften sie nicht unbedingt des äußeren Zusammenschlusses zu einem Staate.“[23] Obgleich Staat und völkische Gemeinschaft für Herder zusammen gehörten, konnte fehlende politische Realität ein Volk nicht in seinem Wesen angreifen, da es als Teil der Natur überzeitlich in einem *Volksgeist* existiere.[24]

Herders Nationalismus, den er selbst schon 1774, vor der Französischen Revolution, als solchen benannte[25] und der in der Spätphase unter dem Eindruck Napoleons zunehmend aggressiv wurde, war grundsätzlich pluralistisch ausgerichtet. Herder ging von einer prästabilierten Harmonie aus, die von Gott auf die Nationen übertragen worden sei. Sie separiere Nationen natürlich und notwendig, prinzipiell seien sie aber gleichwertig.[26] Auch das Konzept des Volks- oder Nationalgeistes ist vorrangig geistig und sprachlich konzipiert, obwohl Herder organische Metaphern von Gärten, Pflanzen und Tieren zur Beschreibung heranzog und Völkern individualmenschliche Eigenschaften zuschrieb. Herder war zeitlebens von der Suche nach Volksgeistern eingenommen. Ab 1778 sammelte er Volkslieder und Sagen und archivierte sie, um den Volksgeist zu materialisieren. Auch in dieser Hinsicht war er ein Vorbild der Romantiker: Seine Verherrlichung des einfachen, gemeinschaftlichen Lebens, das sich in Volksliedern und Sagen zu offenbaren schien, sein emphatischer Begriff der lebendigen, schöpferischen und zugleich gewalttätigen Natur und sein Geniekult haben die romantische Gemeinschaftssehnsucht geprägt. Seine Ontologisierung der Gemeinschaft, ihre Verknüpfung mit dem Volk und ihre Wieder-Einschreibung in die Natur des

22 Vgl. Safranski 2007, Romantik. Eine deutsche Affäre, S. 26.

23 Koselleck 2004, Volk, Nation, Nationalismus, Masse, S. 317.

24 Vgl. Herder 1967 (1784-1791), Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit.

25 Herder 1990 (1774), Auch eine Philosophie der Geschichte der Bildung der Menschheit, S. 36.

26 Vgl. Koselleck 2004, Volk, Nation, Nationalismus, Masse, S. 319.

Menschen hatten weitreichende Konsequenzen. Zentral ist, dass sich Herder weniger auf die antike Tradition des Menschen als Gemeinschaftswesen, als auf ein scheinbar natürliches Abbild gottgewollter und gemeinschaftlicher Ordnung im Mittelalter bezog. Volk und Gemeinschaft schienen Teil dieser natürlich-göttlichen Ordnung. Ihre organisch-gewachsene Zusammengehörigkeit wurde von ihm, in Rousseauistischer Tradition, künstlich gemachten Konstrukten entgegengesetzt.[27]

NATIONALBEWEGUNG UND IDENTITÄTSKRISE

Der tiefgreifende Wandel des Gemein-Diskurses im 19. Jahrhundert, seine inhaltlichen Veränderungen und die neue Rolle der Gemeinschaft als Leitbegriff eines national bzw. völkisch verfassten Politischen Imaginären, müssen vor dem Hintergrund der historisch-politischen Veränderungen analysiert werden. Dass diese Analyse hier auf den deutschsprachigen Raum reduziert wird, ist auf die notwendige Beschränkung des Analysefeldes zurückzuführen und darauf, dass die Gemein-Begriffe im 19. und 20. Jahrhundert dort in besonderer Weise in Bewegung waren. Bedeutende Transformationen des Gemeinschaftsdenkens vollzogen sich im Umfeld der deutschen Nationalbewegung und waren mit deutschen Identitätsfindungsprozessen und mit der Deutschen Romantik verknüpft.

Die deutsche Nationalbewegung brachte Anfang des 19. Jahrhunderts mit sich selbst zugleich ihr Subjekt, das deutsche Volk, als fremd- und selbstwahrgenommenen Wissensgegenstand und als Handlungssubjekt hervor.[28] Der Volksbegriff sollte kompensieren, was in Frankreich eine gemeinsame Revolutionserfahrung und die politische Gegenwart des Nationalstaats gebracht hatten. Während die Idealisierung des Mittelalters und die Verherrlichung der scheinbar unverdorbenen und althergebrachten Kultur des Landlebens und der einfachen Leute, sowie das Interesse an Volkstheater, Märchen und Folklore voranschritten, wurden Schillers Kulturnation,[29] der Universalismus der Aufklärung und der

27 Herder hat Rousseau ansonsten oftmals wegen dessen negativer Verfallsgeschichte kritisiert. Vgl. Safranski 2007, Romantik. Eine deutsche Affäre, S. 24.

28 Vgl. Koselleck 2004, Volk, Nation, Nationalismus, Masse, S. 150.

29 Die Abwendung von Schillers Kulturnation ist dabei nicht als eine Gegnerschaft zu Schiller zu verstehen. Dieser partizipierte mit seinem Gedicht „Deutsche Größe“ direkt an der empathischen Selbstentdeckung der Nation und machte deutlich, dass auch er, obgleich er den deutschen Nationalismus bspw. in den Xenien durchaus kritisch betrachtet, sich auch an einem Volksbegriff jenseits staatlicher Realität orientierte.

intellektuelle Kosmopolitismus als ungenügend empfunden. Der vorpolitische Begriff des Volkes, der in der Nationalbewegung zum Tragen kam, war geprägt von der Idee eines aktiven und vitalen Erlebnisses der Gemeinschaft.

Aufgrund der für eine Identitätsstiftung ungeeigneten politischen Lage wurde der Gegenwart eine glanzvolle Vergangenheit gegenübergestellt und das Erleben der nationalen Einheit in die Geschichte zurückverlegt. In unzähligen Schriften, in Geschichten, Liedern und Sagen wurde an gemeinsam-vergangene Erfahrungen appelliert, das Ideal eines deutschen Mittelalters präsentiert und eine altertümliche Historie beschworen, die germanische Geschichte, Bräuche und Sitten pries.[30] Diese rückwirkend entstandenen Bezüge auf die Geschichte haben, im Sinne eines *Ereignisses, das seine eigene Vergangenheit erhellt* (Arendt), dazu beigetragen, dass historische und abstammungslogische Kontinuitäten eines deutschen Volkes vom Altertum bis ins 19. Jahrhundert unterstellt werden konnten.[31] Ungeachtet der politischen Realität wurde das *deutsche Volk* auf diese Weise zu einem handelnden Subjekt der Geschichte, das sich mit dem Gemeinschafts- und Nationenbegriff verknüpfen konnte und das alsbald in ganz Europa als legitimierter Akteur präsentiert und wahrgenommen wurde. Dieser *deutsche Aufbruch* ist keine Sinnstiftung einiger nationalbewegter Publizisten und Romantiker. Die Imagination des deutschen Volkes/der deutschen Nation war eine breite und klassenübergreifende Leistung, die sich zumindest bis zur Reichsgründung auf allen Ebenen und Schichten, in allen Bereichen gesellschaftlichen Lebens und jenseits von Parteigrenzen vollzog.

Das eigentliche Geburtsjahr der Nationalbewegung ist das Jahr 1806. Das Reich löste sich auf, politische Selbstbestimmung rückte in weite Ferne und die Suche nach einer neuen Form politischer Einheit wurde virulenter denn je. Im selben Jahr gab der Buchhändler Johann Philipp Palm eine anonyme Schrift mit dem Titel *Deutschland in seiner tiefen Erniedrigung* heraus und wurde für ihre Verbreitung am 26.08.1806 von Napoleon hingerichtet. Die junge Nationalbewegung, die sich als antifranzösische bzw. als antinapoleonische Bewegung[32] definierte und von Beginn an eng mit den Kategorien Tod, Krieg und Kampf verschränkt war, hatte ihren ersten Märtyrer.[33] Noch im selben Jahr folgen Dut-

Vgl. Schiller 1983 (1797), Deutsche Größe, *S.* 431 und Nienhaus 2003, Geschichte der Dt. Tischgesellschaft, S. 97.

30 Vgl. See 1970, Deutsche Germanenideologie vom Humanismus bis zur Gegenwart.

31 Vgl. Koselleck 2004, Volk, Nation, Nationalismus, Masse, S. 172.

32 Zur Bedeutung der Abgrenzung nach außen und innen (Antisemitismus, Antisozialismus)und der Feindschaft vor allem gegen Frankreich für den Nationsbildungsprozess vgl. Jeismann 1992, Das Vaterland der Feinde.

33 Vgl. Jeismann 1992, Vaterland der Feinde, S. 28.

zende Schriften (u.a. die einflussreiche Schrift *Geist der Zeit* von Ernst Moritz Arndt*)*, die einen voluntaristischen Nationenbegriff vorantrieben. Dieser verband sich, seiner Ausrichtung auf den Willen zum Trotz, mit Vorstellungen vorpolitisch-natürlicher Evidenz: Doch es ging in dieser Zeit, anders als in den späteren rassenbiologischen Debatten, maßgeblich um ein Bekenntnis zur Nation. Es zählte nicht nur, deutsch zu sein, wichtig war es, deutsch sein zu wollen.

Noch vor den Befreiungskriegen folgten unzählige Schriften, Aufsätze, Gedichte, Bücher, Flugblätter, Pamphlete, Reden, Predigten, Lieder und Kunstwerke, die sich mit der Frage *was ist deutsch* beschäftigten. Goethes und Schillers noch kritisch gestellte Frage „was Deutschland sei und wo es liege“,[34] wurde zu Beginn des 19. Jahrhunderts nationalistisch neu gestellt. Der Einfluss dieser Identitätsdebatten, vor allem die Bedeutung der *Volksschriftsteller* Arndt, Fichte und Körner[35] für die Tradierung eines allgemeinen deutsch-nationalen und völkischen Vorstellungsraums, kann, Michael Jeismann folgend, kaum überschätzt werden.[36]

Doch die theoretischen Diskussionen waren nur ein Teil der Nationalbewegung. Von den Befreiungskriegen über den Vormärz und die gescheiterte Revolution bis zur Reichsgründung waren wesentliche Träger der Nationalbewegung die sozialen Verbindungen, die Vereine und die Burschenschaften. Unter dem Deckmantel der Geselligkeit wurde hier, in Zeiten französischer Herrschaft, deutschnationale Politik betrieben. Beispielhaft ist die Geschichte der Turnerbe-

34 Vgl. Goethe 1988 (1759), Das Deutsche Reich. Xenien. Sämtliche Werke, S. 787.

35 Die Dimension der frühen Nationalbewegung wird deutlich an der Auflagenhöhe, die diese Schriften erreichten. Arndts Bücher hatten beispielsweise zwischen 1806 und 1819 eine Auflagenhöhe von 300000. Es muss bedacht werden, dass Bücher in dieser Zeit normalerweise in mit einer maximalen Auflage von 3000-4000 gedruckt wurden. Arndts *Katechismus für den teuschen Kriegs- und Wehrmann* wurde allein vor 1819 ganze 12 Mal neu aufgelegt. Ähnliche Auflagenhöhen erreichten die nationalbewegte Gedichtsammlung Theodor Körners *Leier und Schwert* und Fichtes *Reden an die deutsche Nation*. Vgl. Schäfer 1974, Ernst Moritz Arndt als politischer Publizist. Zahlenangaben: Gesamtverzeichnis des deutschsprachigen Schrifttums 1700-1910. Für Arndt: Bd. 5, S. 568-577. Für Fichte: Bd. 38, S. 61-65. Für Körner: Bd. 79, S. 111-122.

36 Vgl. Jeismann 1992, Vaterland der Feinde, S. 388. Es bestand hinsichtlich der Verbreitung des Nationalismus ein Ungleichgewicht zwischen dem protestantischen Norden und dem katholischen Süden. Die preußisch-protestantische Bevölkerung des Nordens war dem Nationalismus mehr zugeneigt als der Süden. Vgl. dazu und zum Einfluss des Protestantismus auf den deutschen Nationalismus, Winkler 2005, Der lange Weg nach Westen. Bd.1, S. 69f.

wegung, deren Begründer, Friedrich Jahn, auch der Gründer des *Volkssturms* ist.[37] In den nationalistischen Turner- und Männergesangsvereinen und in den Burschenschaften der Studenten waren im 19. Jahrhundert Tausende Menschen organisiert. Allein die Turner- und Sängervereine hatten zu ihren Hochzeiten mehrere Hunderttausend aktive, nationalbewegte Mitglieder.[38] Zu den wichtigsten Ausdrucksformen des Nationalismus wurden neben Publikationen und Zeitungen der Sport sowie Volks- und Nationalfeste. Organisiert von Verbindungen und Vereinen, Kirchen, Gemeinden und lokalen Autoritäten schien das Völkisch-Nationale im Modus des freudigen Erlebens Wirklichkeit zu werden. Gemeinsame Sitten und Bräuche, Gleichheit in Geschmack und Mode, all das galt hier als unmittelbar erfahrbar. Ab 1819, nachdem die kryptopolitischen Aktivitäten der Burschenschaften und Vereine kurzweilig beschränkt wurden, hatten die Nationalfeste besonderen Zulauf.[39]

Vorläufige Höhepunkte erlebte die Nationalbewegung im Jahr 1840, dem Jahr der Rheinkrise, in dem dem französischen „Ruf nach dem Rhein" ein im Ausmaß zuvor ungekannter Aufschrei des Nationalismus folgte[40] und im Jahr 1848 durch die Revolution und die Nationalversammlung. Obgleich die Ziele der Revolutionäre nicht alle nationalistisch waren und gerade die Barrikadenkämpfer von demokratischen, frühsozialistischen, anarchistischen und liberalen Ideen geprägt waren, besaß der Kampf um das Nationale und die nationale Unabhängigkeit auch in dieser Situation eine zentrale Stellung.[41] Mit Jahn und Arndt saßen zwei der populärsten Akteure der Nationalbewegung in der Versammlung in der Paulskirche. Sie waren mit ihrer deutschnationalen Ausrichtung keine Außenseiter. In den Debatten und im Verfassungsentwurf setzte sich der nationalistische Politikbegriff durch. Nur wenige linke Abgeordnete widersetzen sich den allgemeinen Sprach- und Denkräumen der Versammlung, in der offen kulturelle Überlegenheit, das Recht des Stärkeren, die notwendig kriegerische Komponente der Nationsbildung, die „welthistorische Mission der Deutschen" und der „gesunde Volksegoismus" gepriesen wurden.[42] Die Nationalversammlung markiert einen Wendepunkt, da hier deutlich wurde, dass die konservativ-militaristischen

37 Zur Turnerbewegung vgl. u.a. Alkemeyer 2000, Zeichen, Körper und Bewegung.

38 Vgl. Jansen, Borggräfe 2007, Nation, Nationalität, Nationalismus, S. 52. Zur Rolle des Sports bei der Mobilisierung von Gemeinschaftssinn vgl. u.a. Gebauer 1988, Zwischen Besitz und Gemeinschaft und derselbe, Die Masken und das Glück.

39 Vgl. Jansen, Borggräfe 2007, Nation, Nationalität, Nationalismus, S. 44.

40 Vgl. Winkler 2005, Der lange Weg nach Westen, Bd.1, S. 87.

41 Zumal viele Linke und Teile der radikaleren Liberalen Deutschland bereits in den frühen 40ern verlassen hatten.

42 Vgl. Hein 2004, Die Revolution von 1848/49, S. 77f

Tendenzen der Nationalbewegung sich gegenüber den sozialistischen, demokratischen und liberalen durchgesetzt hatten.[43] Der Abgeordnete Wurm konstatiert dies mit den Worten: „die Nation hat über die Freiheit gesiegt“.[44]

CHRISTLICH-DEUTSCHE-TISCHGESELLSCHAFT

Im Januar 1811, zum Jahrestag der Krönung der preußischen Monarchie, gründeten Achim von Arnim und Adam Heinrich Müller in Berlin die (Christlich-)Deutsche-Tischgesellschaft. Mit der Nationalbewegung verband sie von Beginn an eine herzliche, von beiden Seiten ausgehende, Anerkennung. Das Aufkommen von Politischer Romantik und Nationalismus ist nicht voneinander zu trennen, und die Verbundenheit ist nicht auf die Deutsche Tischgesellschaft beschränkt. Sie gilt dennoch als herausgehobenes Beispiel, da die Vereinigung eine tragende Rolle bei der Verbreitung des intellektuellen Nationalismus in Deutschland spielte. Durch die Verbindung von bedeutenden Romantikern mit national-gesinnten Politikern trug die Tischgesellschaft außerdem maßgeblich dazu bei, einen romantisch-(vor-)politischen Gemeinschaftsbegriff auszudifferenzieren und zu verbreiten.

Die Tischgesellschaft stand organisatorisch in der Tradition der Aufklärungsgesellschaften des späten 18. Jahrhunderts. Primäres Ziel war es, in geselliger Runde mit Tischreden und Diskussionen die politische Bildung voranzutreiben. Gleichsam wollte man auf politische Meinungsbildungsprozesse einwirken, an der Erziehung der *Untertanen* zu national gesinnten, selbstbewussten Staatsbürgern mitwirken und eine von der Verehrung des Königshauses geprägte, scharfe Detailkritik an der Politik der Regierungsverwaltung üben.[45] Die deutsche Tischgesellschaft spiegelt eine für die junge Nationalbewegung und die Romantik typische Mischung aus konservativer und liberal-fortschrittlicher Ideologie: Sie war vom fortschrittlichen Verfassungsdenken und dem Wunsch nach demokratischer Diskussionskultur geprägt, dieser formelle Demokratiebezug war jedoch gepaart mit einer konservativen, betont „altdeutschen“ Nationalgesin-

43 Es verfehlt den Charakter der deutschen Nationalbewegung, wenn diese, aufgrund liberaler Strömungen als Oppositionsbewegung gedacht wird. Vgl. Jeismann 1992, Vaterland der Feinde, S. 41f.

44 Stenographischer Bericht über die Verhandlungen der deutschen Nationalversammlung zu Frankfurt 1848/49: Nach Jansen, Borggräfe 2007, Nation, Nationalität, Nationalismus, S. 52.

45 Vgl. Nienhaus 2003, Geschichte der deutschen Tischgesellschaft. S. 25f.

nung, einer patriachal-chauvinistischen Haltung,[46] einem offenen Antisemitismus[47] und einer „gesamtdeutschen“ Ausrichtung.

Die Mitglieder der Tischgesellschaft gehörten überwiegend dem Adel oder dem Bürgertum an. Die Berufsstruktur war von Historikern, Politikern, Militärs, Juristen, Schriftstellern, Philosophen, Hochschullehrern, Künstlern und Theologen geprägt. Viele der bekanntesten Romantiker waren hier organisiert, andere nahmen gelegentlich an ihren Versammlungen teil. Prominente, feste Mitglieder waren neben den beiden Gründern u.a., Schleiermacher, Fichte, Savigny, Brentano, Clausewitz und Schinkel. Assoziiert waren u.a. Hardenberg, Kleist und E.T.A Hoffmann.

ANTI-HOBBESIANISMUS

Die Romantik in Deutschland war hinsichtlich ihrer politischen Orientierung, nach einer kurzen Phase des revolutionären Enthusiasmus und der Faszination durch die Ereignisse in Frankreich, geprägt von einer Hinwendung zum Patriotismus und von einer selbstbezüglichen Beschäftigung mit der „deutschen Frage“. Diese Aussage bezieht sich gleichwohl auf vorherrschende Tendenzen, da die Romantik weder in den Ländern noch in ihren Disziplinen homogen war. So hatten die verschiedenen romantischen Schulen (bspw. Jena, Dresden, Berlin, Heidelberg, Wien) unterschiedliche Orientierungen und die kritischere und liberalere Frühromantik wird allgemein von der stärker eher konservativ und nationalistisch ausgerichteten Spätromantik getrennt.[48] Doch auch wenn die explizit

46 Frauen waren so selbstverständlich nicht zugelassen, dass dies nicht schriftlich fixiert werden musste.

47 Diese antisemitische Haltung wurde schon in den Gründungsstatuten deutlich, die auch konvertierte Juden ausschloss und einen deutlichen Hinweis auf den über einen kulturell-sprachlich definierten Nationalismus hinausgehenden, bereits rassisch begründeten Antisemitismus zulassen. Einen Höhepunkt der antisemitischen Propaganda der Tischgesellschaft bildeten die Tischreden bezüglich der sogenannten Judenfrage. Vgl. Nienhaus 2003, Geschichte der deutschen Tischgesellschaft, S. 204f.

48 Immer wieder wird das subversive Potential der Frühromantik betont. Durch die romantische Ironie, die die eigene Sehnsuchtspolitik und die Einheitsbestrebungen kritisch unterläuft und die unbewussten, dunklen Seiten der menschlichen Psyche betont, wird die Frühromantik in die Nähe des Dekonstruktivismus und der Psychoanalyse gerückt. Vgl. Behler, Hörisch 1987, Die Aktualität der Frühromantik. Helduser, Weiß 1999, Die Modernität der Romantik. Kling 1995, Flucht Trost Revolte.

konservativ-nationale Positionierung der Romantik sich erst in der Hochphase durchsetzte (die Heidelberger Romantik und die Tischgesellschaft spielten dabei eine besondere Rolle), ist die deutsche Romantik allgemein konservativer einzuordnen als die französische und englische.[49]

Die Romantik lässt sich nicht auf die Phase zwischen 1790 und 1848 reduzieren. In vielerlei Hinsicht ist „romantisch" weniger eine auf eine bestimmte Zeit beschränkte Epochenbeschreibung als eine Geisteshaltung.[50] Und doch ist es die Zeit Ende des 18. Jahrhunderts, in der es zu einer ganzheitlichen Lebenseinstellung einer jungen Generation im deutschsprachigen Raum wird, „romantisch" zu sein. Es lassen sich zehn Merkmale zusammenfassen, die dem Romantischen jenseits der Unterschiede der verschiedenen Schulen und Phasen, zu entsprechen scheinen:

1. eine Wendung zu einer neuen Form der Empfindsamkeit, der Innerlichkeit und der seelischen Tiefe, eine damit einhergehende Ablehnung des Rationalismus,
2. eine Einbettung der politischen und philosophischen Kritik in eine umfassende Zivilisations- und Epochenkritik,
3. der Bezug auf den philosophischen Entfremdungsbegriff und die Wahrnehmung, das moderne Leben sei geprägt vom Gegensatz zwischen Schein und Sein,
4. die Betonung der natürlichen Einbettung des Menschen in die Gemeinschaft,
5. eine allgemeine Wendung zur Gemeinschaft und zum Volk bei einer gleichzeitigen Fixierung auf die individuell-subjektive Selbstentfaltung- und verwirklichung,
6. die Verherrlichung der Natur und die Abwertung des Künstlichen in allen Bereichen sozialen und geistigen Lebens,
7. eine Sehnsucht nach dem Ursprung, einhergehend mit einer Sehnsucht nach Ankunft in einer neuen Zeit,

49 Hinsichtlich ihrer politischen Orientierung kann sie mit der italienischen Spätromantik verglichen werden. Greifenhagen 1986, Das Dilemma des Konservativismus, S. 19f. Epstein 1973, Die Ursprünge des Konservativismus in Deutschland.

50 Kling 1995, Flucht Trost Revolte. S. 62. Die Rede von der Geisteshaltung bezieht sich u.a. auf den allumfassenden Charakter und die große Anschlussfähigkeit der Romantik. Die eigentliche Periode romantischen Schaffens war bereits 1820 vorbei. Doch die Romantik ist nicht nur im beginnenden 20. Jahrhundert während ihrer Renaissance wieder aufgegriffen worden, Versatzstücke romantischen Denkens haben alle Phasen der historischen Entwicklung in Deutschland bestimmt. Sie tun es bis heute.

8. eine Hinwendung zum Mittelalter, zu vermeintlich eindeutigen, einheitlichen und unmittelbaren Formen des sozialen Gefüges,
9. ein starker Bezug auf Religion und Mythologie,
10. die deutschnationale Ausrichtung der politischen Aktivität.

Es gibt eine Art negativen Fixpunkt, eine Gesamtgegnerschaft der romantischen Autoren: die politische Philosophie von Thomas Hobbes. Hobbes' Reduktion der politischen Gemeinschaft auf eine maschinengleiche Schutz- und Ordnungsfunktion und sein Menschenbild, das zuvorderst die einfache Tatsache des Lebens in den Blick nimmt, erscheinen aus Sicht der Romantik als einer der größten Fehler der modernen Philosophiegeschichte. Nationalbewegung und Romantik adressierten den Einzelnen als Teil der (Volks-)Gemeinschaft und keinesfalls als *bloßes Leben*. Der romantische Bezug auf die Gemeinschaft ging vom *guten Leben* aus, wobei der Begriff im Gegensatz zur Antike ein Vielfaches an Sinnstiftung implizierte. Mit der Wiederkehr der Vorstellung einer natürlichen Gemeinschaftlichkeit des Menschen wurden neue Akzente gesetzt. Die romantische Gemeinschaftssehnsucht hatte die Selbstfindung und die Selbstverwirklichung des Einzelnen sowie der Gemeinschaft im Blick.

Die Abkehr von Fragen der Begründung und der Legitimation ging einher mit einer emotionalen Abwehr gegenüber dem politischen Konstruktivismus. Das Problem des Ursprungs wurde jedoch nur verschoben und verdrängt, nicht gelöst. Mit Leidenschaft wandten romantische Denker sich gegen Hobbes und alle Theorien, welche die staatliche Gemeinschaft aus einer zweckrationalen Vertragsübereinkunft ausgehen ließen. Gemein-Konzepte, in denen Staat, Volk und Gemeinschaft die Rolle von naturhaften und quasireligiösen Urelementen des menschlichen Lebens bekleideten, wurden der Maschine und dem Vertrag entgegengesetzt. In ihrer Opposition zu Hobbes waren die Romantiker radikaler als Rousseau, auf dessen Natur- und Gemeinschaftsenthusiasmus und auf dessen Entfremdungstheorie durchaus Bezug genommen wurde. Anders als Rousseau lehnen die Romantiker jede Idee vertraglicher Begründbarkeit, jede Form des politischen Konstruktivismus und allgemein die Idee ab, der Staat könne Produkt des Verstandes sein. Indem der Mensch mitsamt seiner völkisch-kulturellen Entwicklung in ein natürliches Kontinuum der Geschichte eingebettet wurde, schien Rousseaus Problem hinsichtlich des Gegensatzes von Natur und Kunst gelöst. Analog zu christlichen Motiven schienen Menschen einander in Glauben, Liebe, Hoffnung und in einer natürlichen, überzeitlich-gewachsenen Verbundenheit von Gesinnung und Charakter zugewandt, so dass jede konstruktivistisch-politische Gründung unnötig und jenseits des *wirklichen,* des *vorpolitisch-*

natürlichen Bandes der Gemeinschaft angesiedelt erschien.[51] Adam Müller, dessen für die Romantik exemplarische Staattheorie später eigens untersucht wird, erläutert diese Kritik am Staatsrationalismus und wendet sich gegen seinen, in der Tradition von Hobbes stehenden Lehrer, Ludwig van Schlözer. Dieser ist der Autor des berühmten Zitats von 1793:

„Der Staat ist 1. eine Erfindung. Menschen machen sie zu ihrem Wohl, wie sie Brandkassen etc. erfanden. Die instruktivste Art, Staatslehre abzuhandeln ist, wenn man den Staat als eine künstliche, überaus zusammengesetzte Maschine, die zu einem bestimmten Zweck gehen soll, behandelt."[52]

Müller schreibt dazu:

„Doch wer nennt den Staat eine Maschine und seine Glieder totes Räderwerk! Wer vergleicht ihn mit einem Bau und seine zarten, empfindlichen Bestandteile mit kalten Steinmassen".[53] Er fährt wenige Seiten später fort: „Der Staat ist nicht bloß eine Manufaktur, [...] er ist die innige Verbindung der gesamten physischen und geistigen Bedürfnisse, [...] des gesamten inneren und äußeren Lebens einer Nation zu einem großen, energischen, unendlich bewegten und lebendigen Ganzen."[54]

Der Historiker Dahlmann ergänzt im Bezug auf dasselbe Zitat:

„Der Staat ist mithin keine Erfindung, weder der Not noch der Geschicklichkeit, keine Aktiengesellschaft, keine Maschine, kein aus einem frei aufgegebenen Naturerleben hervorspringendes Vertragswerk, kein notwendiges Übel, kein mit der Zeit heilbares Gebrechen der Menschheit, er ist eine ursprüngliche Ordnung, ein notwendiger Zustand, ein Vermögen der Menschheit und eines von den die Gattung zur Vollendung führenden Vermögen."[55]

Deutlich wird anhand dieser Kontroverse, dass sich innerhalb einer relativ kurzen Zeitspanne, Ulrich Scheuner grenzt sie ein auf die Zeit zwischen 1780 und 1830, leitende Ansichten über den Ursprung und die Begründung von Politik

51 Vgl. unter anderem die Schriften von Novalis (Hardenberg), Schleiermacher, Schlegel und Eichendorff.

52 Schlözer 1970 (1793), Allgemeines StaatsRecht und StaatsVerfassungslehre. S. 3.

53 Müller 1936 (1808/09), Elemente der Staatskunst, S. 7.

54 Müller 1936, Elemente der Staatskunst, S. 27.

55 Dahlmann 1847, Die Politik auf den Grund und das Maß der gegebenen Zustände zurückgeführt, S. 3.

verändert hatten. Der Glaube an die Vernunft als treibende Kraft politischen Handelns, der schon bei Rousseau ins Wanken geraten war, wurde von einem Denken zurückgedrängt, das den Staat als Grundelement menschlichen Lebens ansah. Gemeinschaftlichkeit schien durch eine natürliche und überzeitliche Verbindung charakterisiert, die von tiefen, die aufklärerische Rationalität übersteigenden, Kräften getragen zu werden schien.[56] Es ist unerheblich, ob die Zeitspanne dieser Transformationen des Politischen Imaginären derart streng einzugrenzen ist, wichtig und richtig ist, dass sich im Zuge der Karriere des Nationalismus und der an nationalstaatlichen Ordnungsbestrebungen ausgerichteten politischen Bewegungen in Europa, eine Ausrichtung des Gemein-Diskurs durchsetzen konnte, in der erstens die politischen Kollektivbegriffe Gemeinschaft, Nation, Volk und Staat ausdifferenziert wurden, um sie zugleich neuerlich und unbedingter miteinander zu verbinden und die zweitens Sehnsüchte und romantischen Enthusiasmus mit Begriffen der politischen Gegenwart verband.

Der romantische Diskurs war ausgezeichnet durch eine Rückwendung zur Natur, durch eine Emphase schriftlosen Einvernehmens und durch das Ideal der Selbstverständlichkeit des Gemeinen jenseits institutioneller Zweckrationalitäten.[57] In diesem Kontext wurde eine neue Innerlichkeit bzw. eine neue Empfindsamkeit bedeutsam. Das politische Denken war durchdrungen vom Bedürfnis nach einem wirklichen und inneren Erleben dieser Zusammengehörigkeit, des Gemeinschafts- und Staatsgefühls.[58] Gemein-Begriffe wurden mit politischem Vitalismus, neuem Organizismus und Personalisierung verbunden. Die Gemeinschaft erlebte mit der Politischen Romantik nicht nur einen Aufschwung, sie begann sich begrifflich zu konkretisieren und wurde nach und nach mit ausdifferenzierten Theoriegebäuden und konkreten, politischen Forderungen verbunden. Ein Prozess, der in der frühen Romantik begann und sich in der Hochphase steigerte. Dabei wird die Gänze des Einflusses der Romantik auf die politische Theorie erst heute sichtbar. Diesbezüglich und hinsichtlich der von vielen Historikern und Politologen vertretenen These, das deutsche Nationalbewusstsein sei bis weit hinein in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts ein Romantisches gewesen,[59] mutet Carl Schmitts Aussage, der Romantik mangele es an politischer

56 Vgl. Scheuner 1980, Der Beitrag der deutschen Romantik zur politischen Theorie, S. 8.

57 Vgl. Mazza 1999, Der verfasste Körper, S. 265.

58 Zum Einfluss der Romantik auf die Theorie des Staatserlebens und des Staatsgefühls vgl.: Smend 1994, Politisches Erlebnis und Staatsdenken seit dem 18. Jahrhundert.

59 Unter anderem vertreten von Helmuth Plessner, Isaiah Berlin, Georg Lucas, Paul Tillich, Victor Klemperer, Fritz Stich, Eric Voegelin, Gordon Craig und Liah Greenfeld. „German Nationalism is Romantic Nationalism. German national social philosophy is

Produktivität, abwegig an. („Wo die politische Aktivität beginnt, hört die politische Romantik auf“)[60] Bevor der romantische Gemeinschaftsbegriff und seine politische Wirkungsmacht mithilfe von Fichte und Müller in den Blick genommen werden, sollen nun die theoretischen Grundlagen des romantischen Gemeinschaftsmodells, die Rezeption des Entfremdungsbegriffs, die neue politische Innerlichkeit und das Wiedererstarken des Bezugs auf die Religion untersucht werden.

ROMANTIK, GEMEINSCHAFT UND POLITISCHE INNERLICHKEIT

Die neue Innerlichkeit, die sich von den romantischen Schriften ausgehend in Deutschland verbreitete, war eng mit dem Begriff der Entfremdung verbunden, der schon in der Philosophie Rousseaus einen zentralen Platz eingenommen hatte. Nicht zufällig war es Rousseau und nicht Voltaire oder Hume, der eine tiefe Resonanz in Deutschland fand. Rousseaus Ruf nach Überwindung des scheinhaften Zustands, nach einer Ursprünglichkeit, die ihre Kraft aus der naturhaften Tiefe des Menschen gewinnen sollte und seine gefühlshafte Religiosität waren es, die ihn mit der deutschen Romantik verbanden. Im ökonomisch, politisch-sozialen, aber auch wissenschafts- und entwicklungsgeschichtlich ereignisreichen Übergang vom 18. ins 19. Jahrhundert war die Überzeugung stärker geworden, eben dieser Fortschritt Europas trage zu einer weitreichenden Entfremdung der Menschen von ihren Ursprüngen und ihrer Natur bei. Zu den Reaktionsformen gehörte nicht nur der eindringliche Appell an die Gemeinschaft und das Volk, sondern auch der Rückzug in die Innerlichkeit. Schon die junge Generation des *Sturm und Drang* war der Moderne mit einer wilden Aufwertung von Gefühl und Natur und mit einer nach innen gerichteten Theorie der Selbstverwirklichung begegnet. Die Romantiker bauten diese Sehnsucht weiter aus und verbanden sie dauerhaft mit einem dem Denken der Gemeinschaft.[61]

Romantic social philosophy, and the German national character is the Romantic character.“ Greenfeld 1992, Nationalism. Five Roads to Modernity. S. 360.

60 Schmitt 1991, Politische Romantik, S. 224. Richtig ist sicher, und das stellt auch der Wortschöpfer des Begriffs der „Politischen Romantik“ fest, dass die Romantik keine geschlossene Staatstheorie hervorgebracht hat.

61 Eine herausgehobene Rolle spielt in dieser Hinsicht Novalis. Er erklärte die pietistische Versenkung ins Innere und die gleichzeitige Verbindung dieser individuellen In-

Ein zentrales Motiv der Romantik, in dem sich diese Wendung zu einer tiefen, gefühlsmäßigen Innerlichkeit mit einem neuen Bedürfnis nach Religion, deutschnationaler Ausrichtung und der Sehnsucht nach einer neuen Zeit der Gemeinschaft verbindet, ist die Verherrlichung des Mittelalters. Fast alle bedeutenden Romantiker – von Friedrich Schlegel, Achim Arnim, Clemens Brentano, Joseph Görres und die Brüder Grimm über Adam Müller und Friedrich von Hardenberg (Novalis) bis zu Joseph von Eichendorff – sie alle waren überzeugt, das Neue müsse sich ans Alte anschließen und in Deutschland gelte es, das Mittelalter mit der *Neuen Zeit* zu versöhnen. In ihren Schriften verspricht die idealisierte Vergangenheit eines goldenen Mittelalters eine Zeit, in der das Sein noch nicht von Scheinhaftigkeit kontaminiert war. Natürlich-konkrete Herrschaftsverhältnisse und feste soziale Verbindungen werden als Vorbilder einer neuen Gemeinschaft aufgebracht und fungieren als Gegenmodell zu einer Gegenwart, die wahrgenommen wird als geprägt von entfremdeter, egoistischer Großstadtkultur und einer Welt, in der nur materieller Reichtum zählt. Görres schreibt in seiner Schrift *Teutschland und die Revolution*:

„Dann wird die Geschichte leicht lehren, welche Fülle das Mittelalter, und zwar zuallermeist in Teutschland hervorgetrieben, [...] wie es mit einem Verständnis, dessen tiefen Sinn schon die oberflächliche Betrachtung entdeckt und die tiefste nicht ergründet, alle seine Institutionen ordnete, dass alles harmonisch zusammenstimmend in einem schnellkräftigen, gesunden, blühenden Staatskörper sich vereinigte, [...] wie es endlich in seinem ganzen Tun und Sein, in der Fülle seiner grünenden Bildungskraft eine Lebendigkeit und Tätigkeit entwickelt, von der uns in dieser Art kaum ein Begriff geblieben: das alles bewährt uns die Geschichte, und die Trümmer, die uns geblieben sind, geben lautes Zeugnis.“[62]

Die Verherrlichung einer nie gewesenen Zeit, bei der sich die Romantiker um historische Details wenig kümmerten, ging wie bei Rousseau mit einer zukunftsgewandten Suche nach Verlorenem einher. Mit der Idee vom gemeinschaftlichen Mittelalter wandten sich die Romantiker der Volksgeschichte zu und von den kosmopolitisch beeinflussten Idealen der Klassik ab. Den abstrakten politischen Gedanken der Klassik wurden konkrete Vertrautheiten, der Großstadt das Landleben, den intellektuellen Diskussionszirkeln die innig verbundene, einfache Zusammengehörigkeit und der großen weiten Welt der Ursprung in der Heimat

nerlichkeit mit einer Gemeinschaftsphilosophie zu seinem wichtigsten Anliegen. Vgl. Kluckhohn 1925, Persönlichkeit und Gemeinschaft, S. 6.

62 Görres 1985 (1819), Teuschtland und die Revolution. S. 230

entgegengesetzt.[63] Ohne je eine explizite Philosophie des Naturzustands zu entwerfen, begründen romantische Theorien die ursprüngliche Gemeinschaftlichkeit wieder und wieder mit einer natur- und gottgemäßen Gemeinschaft in der Vergangenheit. Das Bild, das dabei entworfen wurde, entspricht in vielerlei Hinsicht Rousseaus *Goldenem Zeitalter* und seiner Idealisierung ursprünglicher Verbundenheit.[64] Immer erhalten bleibt die Dimension der Hoffnung, so dass beispielweise Görres betont, der Ursprung sei verborgen, nicht aber zerstört. Die Eigentlichkeit gemeinsamen Naturlebens könne, da sie dem Verstand nicht zugänglich sei und die Kraft der Natur die der Kunst übersteige, nicht vergehen.[65]

„Darum ist die ganze teutsche Geschichte seit mehr als *drei Jahrhunderten* ein Welken und ein Dürren; [...] Nur die Masse, mit dem Urfels aus dem sie gehauen, immer noch in geheimem Zusammenhang, und mit ihm im gemeinsamen Naturleben unverwüstlich lebend, darum selbst im Ablauf von Jahrtausenden noch nicht ergraut, ist noch gesund, und einer neuen Gestaltung wohl empfänglich“[66]

Die Romantiker positionierten sich auf einer als unpolitisch erscheinenden Ebene. Die Sehnsucht nach einer fernen Zeit, nach dem Gefühlsmäßig-Utopischen, nach Unmittelbarkeit, Innerlichkeit und Ankunft wurde als Abwendung von der Politik wahrgenommen. Doch aus dem emotionalisierten Blick auf die Geschichte wurden gleichsam politische Forderungen herausdestilliert.[67] Das prominenteste Beispiel dafür ist die romantische Idee, die politische Gemeinschaft sei an der Gemeinschaft der Liebenden auszurichten. Novalis führt sie in *Heinrich von Ofterdingen* und *Glauben und Liebe* aus.[68] Der leidenschaftlich-romantische Gedanke der Liebe verbindet sich hier mit einer politischen Kritik am rationalistischen Vertragsdenken, mit der Verherrlichung der Monarchie und mit einem vorpolitischen Natur- und Gemeinschaftsbegriff, der politisch positioniert wird und gegen die Vertragstheorie Stellung bezieht.

„Meinethalben mag jetzt der Buchstabe an der Zeit sein. Es ist kein großes Lob für die Zeit, dass sie so weit von der Natur entfernt, so sinnlos für Familienleben, so abgeneigt, der schönsten poetischen Gesellschaftsform ist. Wie würden unsere Kosmopoliten stau-

63 Vgl. Kling 1995, Flucht, Trost, Revolte. S. 173.

64 Vgl. Mähl 1965, Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis. S. 330f.

65 Vgl. Görres 1985, Teutschland und die Revolution. S. 223f.

66 Görres 1985, Teutschland und die Revolution. S. 222. Hervorhebung J.S.

67 Vgl. Peter 2007, Novalis, Fichte, Adam Müller. S. 143.

68 Vgl. Novalis 1969 (1799), Heinrich von Ofterdingen und Glauben und Liebe oder der König und die Königin 1985 (1798).

nen, wenn ihnen die Zeit des ewigen Friedens erschiene und sie die höchste gebildete Menschheit in monarchischer Form erblickten? Zerstäubt wird dann der papierne Kitt sein, der jetzt die Menschen zusammenkleistert, und der Geist wird die Gespenster, die statt seiner in Buchstaben erschienen und von Federn und Pressen zerstückelt ausgingen, verscheuchen und alle Menschen wie ein paar Liebende zusammenschmelzen."[69]

Gefordert wird eine innige Verbindung des Einzelnen zum Staat gleich der Beziehung zu einer Geliebten, da die politische Gemeinschaft den gleichen Intensitätsgrad an Zuwendung und Identifikation brauche, wie die (eheliche) Liebe. Zum Einen, weil der Staat das dringendste Bedürfnis eines Menschen sei, und „um Mensch zu werden und zu bleiben, er eines Staates"[70] bedürfe, zum Anderen, weil ein Staat, der nicht auf inniger Gemeinschaft beruhe, dem Untergang geweiht sei.[71]

Paul Kluckhohn, im Übrigen bis heute einer der einflussreichsten und meist zitierten deutschen Romantikforscher, dessen politische Positionierungen und dessen aktiver Werdegang im Nationalsozialismus begründete Zweifel an seiner Person aufkommen lassen, Kluckhohn, der nicht unwesentlich dazu beigetrug, Gedanken der deutschen Romantik im Nationalsozialismus fruchtbar zu machen, verdeutlicht die Konsequenzen des romantischen Gemeinschaftsmodells: Der Wille zur Gemeinschaft kennzeichne die Romantiker in allen Bereichen des Lebens, so dass die Sehnsucht nach Gemeinschaft von der Liebesgemeinschaft zur Freundschaft über die Faszination des gemeinschaftsstiftenden Aspekts der Religion bis hin zum Begriff der Volksgemeinschaft und ihren Staatstheorien reiche.[72] Im Verlauf der romantischen Epoche sei es zu einer Verschiebung der Gemeinschaftstheorien zugunsten zunehmend politischerer Theorien gekommen:

„Aus der romantischen Auffassung vom Wesen der Liebe und Sinn der Ehe geht schon deutlich hervor, dass das Individualitätserleben der Romantiker nicht nur eine Vertiefung des Seelenlebens der Einzelnen bedeutete, sondern zugleich eine Vertiefung des Wesens der Gemeinschaft. [...] Und neben die kirchlich-religiöse Gemeinschaft tritt die politisch-nationale. Die Vertiefung des Gemeinschaftslebens ist dem Erleben und der theoretischen Bewertung des Staates und des Volkes nicht zuletzt zugute gekommen. Die neue vertiefte Gemeinschaft der Ehe und der Familie weitet sich zu der des Staates."[73]

69 Novalis 1985, Glauben und Liebe, S. 175.

70 Novalis 1968 (1778/79), Das Allgemeine Brouillon. S. 313.

71 Vgl. Novalis 1968, 36. Fragment. Schriften III., S. 494.

72 Vgl. Kluckhohn 1924, Die deutsche Romantik. S. 153f.

73 Kluckhohn 1924, Die deutsche Romantik. S. 153.

Kluckhohn akzentuiert, dass sich in der Romantik die Ideen von Selbstverwirklichung und gemeinschaftlicher Verwirklichung verbinden. Für ihn ist die romantische Philosophie um die Pole *Persönlichkeit* und *Gemeinschaft* zentriert. Entworfen werde ein Konzept von Gemeinschaftlichkeit, in das der Einzelne eingeschrieben sei und das der individuellen Verwirklichung dennoch nicht entgegen stehe. Kluckhohn versteht *Persönlichkeit* und *Gemeinschaft* im Anschluss an Tönnies als Gegenbegriffe zu *Individuum* und *Gesellschaft*. Letztere drückten einen schroffen Individualismus aus, der weder mit dem Gemeinschafts- noch mit dem Persönlichkeitsbegriff der deutschen Romantik vereinbar sei.[74]

Im Zusammenhang mit der vitalistischen Staatsphilosophie entstand ein Konzept von Gemeinschaft, das diese als bewegliche und lebendige Einheit von Individualitäten auffasste. „Also nicht ein Auslöschen des Einzelnen im Allgemeinen des Staates wird gefordert, und die Hingabe der Persönlichkeit schließt nicht aus, dass diese sich Selbstzweck ist – eine Synthese von Persönlichkeit und Gemeinschaft".[75] Im Zuge dieser Verbindung von Gemeinschaft und Persönlichkeit und nicht unwesentlich beeinflusst von Novalis geben viele Romantiker ihre skeptische Haltung gegenüber der Politik auf. Mit der Synthese von Persönlichkeit und Gemeinschaft wird ein nicht-mechanischer, organizistischer Staatsbegriff vorangetrieben, der sich mit emphatischem, emotional und religiös überfrachtetem Denken verbinden kann.

Maßgeblich für dieses politisierte Gemeinschaftsideal ist der Begriff der Liebe. Seine romantische Definition nimmt Bezug auf die innere Verbindung aus Glauben und Liebe, die Paulus im ersten Korintherbrief entworfen hatte.[76]

„Das Christentum hat [...] das Geschiedene näher vereint, ein gemeinsames Band der Liebe hat sie in eine einzige Gemeinschaft eingeschlungen und es sind nicht mehr verschiedene feindliche Seelen, die in einem Leibe wohnen, vielmehr nur die verschiedenen Fakultäten derselben Seele."[77]

74 Kluckhohn unterstellt, die Romantik stehe in der Tradition eines solchen Denkens, obgleich Tönnies die Begriffe erst 40 Jahre nach der Romantik ausdifferenziert. Vgl. Kluckhohn 1925, Persönlichkeit und Gemeinschaft, S. 3.

75 Kluckhohn 1925, Persönlichkeit und Gemeinschaft, S. 58.

76 Vgl. 1 Kor 12 und 13. Der Gedanke der Liebe als verbindendes Element hat großen Einfluss auf viele Romantiker gehabt (u.a. Eichendorff, Müller, Görres). Die Anlehnung des Sozialen an die Christliche Leibeinheit findet sich u.a. auch bei Schlegel, dessen politische Ausrichtung Novalis jedoch z.T. entgegengesetzt ist. Vgl. dazu: Mazza 1999, Der verfasste Körper, S. 173 f.

77 Görres 1985, Teutschland und die Revolution, S. 238.

Die Liebe erscheint als leiblich verbindendes Moment, das den Einzelnen zu einem Teil des gemeinschaftlichen Körpers macht. Ziel ist es, staatlichen Zwang durch innere Verbundenheit überflüssig zu machen. Die Romantiker propagieren ein staatliches Ideal, in dem freiwillige Aufopferung erzwungene Unterwerfung ersetzt und es die Liebe, nicht der Schrecken ist, die den Einzelnen an den Staat bindet. Gesetz, Persönlichkeit und Gemeinschaft scheinen in einem vorpolitischen Einklang zu stehen, der Despotismus überflüssig macht.[78]

„Eine vollkommene Constitution – Bestimmung des Staatskörpers, – der Staatsseele, des Staatsgeistes – macht alle ausdrücklichen Gesetze überflüssig. Sind die Glieder genau bestimmt, so verstehen sich die Gesetze von selbst."[79]

Dieser Gedanke, gerichtet gegen Hobbes, markiert auch einen Unterschied zu Rousseaus und dessen Vorstellung, der Einzelne müsse im Zweifelsfall gezwungen werden, frei zu sein. Anders als Rousseau, der versuchte, politische Theorien zu entwerfen, war die lebensphilosophische Bewegung der Romantik nicht an Problemen politischer Umsetzbarkeit interessiert. Die Hinwendung zur Produktion von Utopien jenseits von realpolitischen Fragen ist eines ihrer tragenden Elemente. Die enge Verbindung von Romantik und Nationalbewegung trug wiederum dazu bei, die Romantik in einer Gleitzone zwischen Theorie und Praxis, in einer Art Zwischenzustand zu verankern. Durch die Abwendung von der Realität bei einer gleichzeitigen Hinwendung zum Träumerisch-Sehnsüchtigen hatte die Romantik einen besonderen Einfluss auf Utopien im Politischen Imaginären. Die romantischen Phantasien sind beispielhaft für die Probleme des Politischen Imaginären. Antizipiert wird ein unmögliches Objekt, auf das die Illusion von Ursprünglichkeit, Selbsttransparenz und Geschlossenheit projiziert wird. Vor dem Hintergrund dieses nicht erreichbaren Phantasmas einheitlicher und ursprünglicher Identität, erscheinen gegenwärtige Gemein-Konstruktionen als mangelhaft und minderwertig. Die Wirkungsmacht dieser Fiktionen wird im 19. Jahrhundert deutlich. Das Scheitern der Phantasmen in der politischen Gegenwart führt nicht zu einer Anpassung des Ideals, sondern lediglich zu einer Entgegensetzung von *Schein* und *Sein*. Anerkannt wird nicht, dass die als ursprüngliche anvisierte Gemeinschaft bereits eine Verkennung ist, sondern die Politik der Gemeinschaft wird am Ideal der Aufhebung der Entfremdung orientiert.

78 Vgl. Mazza 1999, Der verfasste Körper, S. 135.

79 Novalis 1968, Allgemeines Brouillon, S. 284.

DIE THEOLOGISCH-POLITISCHE STRUKTUR DER GEMEINSCHAFTSSEHNSUCHT

Mit ihrer Sehnsucht nach innerer Pluralität im Kleinen wie im Großen erneuerten die Romantiker in Zeiten voranschreitender Säkularisierung und einer Entzauberung der Welt die Verbindung von Staat, Religion und Gemeinschaft. Das betrifft sowohl die christlichen Motive der Kollektivbilder, inhaltliche und strukturelle Anleihen aus der Theologie als auch offene Forderungen nach einer Renaissance des Religiösen, die beispielsweise Novalis in seiner Schrift *Die Christenheit oder Europa* postuliert:

„Es waren schöne glänzende Zeiten, wo Europa ein christliches Land war. [...] Ein großes gemeinschaftliches Interesse verband die entlegensten Provinzen dieses weiten geistlichen Reichs. Ohne große weltliche Besitztümer lenkte ein Oberhaupt, die großen politischen Kräfte. Eine zahlreiche Zunft stand unmittelbar unter demselben, [...] kindliches Zutrauen knüpfte die Menschen an ihre Verkündigungen."[80]

Das Denken der Romantiker verbindet sich auf allen Ebenen mit religiösen Motiven. Ihre Sehnsucht nach der Ankunft in einer neuen Zeit geht einher mit dem Bedürfnis nach einer höheren Einbindung, so dass viele Romantiker ihre Gemein-Begriffe nicht nur auf der Erde, sondern auch im Himmel verankern wollen und sich das Insistieren auf Selbstverwirklichung mit religiösen Vorstellungen von der Aufhebung in einer überindividuellen Einheit und Ganzheit verbindet.[81] Die wirkliche Gemeinschaft wird als Macht wahrgenommen, die über die einfache Verbindung hinausweist und in der sich die Kräfte der Einzelnen nicht bloß addieren, sondern multiplizieren, die Potenz der geeinten Gemeinschaft also über die Summe ihrer Teile hinausreicht. Letztlich scheint die gemeinschaftliche Selbstfindung eine substanzverändernde Wirkung zu haben. Eine Idee, die inhaltlich und strukturell mit der religiösen Erweckung verbunden ist[82] und die

80 Novalis 1968, Die Christenheit oder Europa. S. 507.

81 Die Affinität zur Religion ist bei vielen Romantikern Teil ihres Werkes. Viele, die nicht bereits katholisch getauft waren, konvertieren. Treibende Kraft war Friedrich Schlegel. Begründet vor allem auf Schleiermacher gab es zudem eine protestantische Strömung, die hinsichtlich ihrer Ausrichtung durchaus Unterschiede zur katholischen aufwies, die hier allerdings nicht en Detail thematisiert werden können. Konvertiert, der Kirche beigetreten oder ihr wieder zugewandt haben sich unter anderem Görres, Brentano, Müller, Novalis, Arnim und Schelling.

82 Jeismann 1992, Vaterland der Feinde, S. 37.

romantischen Konzeptionen des gemeinschaftlichen Körpers so mit dem Konzept der Transsubstantiationslehre verbindet. Novalis erklärt ausdrücklich, dass sich im Vollzug der königlichen Vermählung das wahre Wunder der Transsubstantiation ereigne: Die Substanz verändere sich und lasse augenblicklich den ewigen Herzensbund real werden.[83] Für ihn wird im lebendigen Körper des Königs der soziale Körper Fleisch. Dass sich die Fleischwerdung des Neuen Bundes bei Novalis gerade durch den Sex des Königspaares verwirklicht, weist darauf hin, dass die Romantiker durchaus auch Motive verwendeten, die den Horizont christlichen Denkens subvertieren.

Die Romantik reaktiviert mit ihren antirationalistischen Vorstellungen des gemeinschaftlichen Körpers zugleich diejenigen christlichen Konzepte, denen im Leviathan vehement widersprochen wurde. Hobbes lehnte die Transsubstantiationslehre und mit ihr alle transzendenten Verbindungsbegriffe ab. Die Romantiker dagegen übernehmen die christliche Tendenz zur Verinnerlichung, zur Sublimierung und zur Hypostasierung des Gemeinschaftsgedankens. Mit ihrer Konzeption von Innerlichkeit, die die Gemeinschaft auf einer höheren als vertragstheoretisch-politischen Ebene anvisiert, transzendieren sie das Ideal des Sozialen und postulieren eine Verbindung geistigen Einvernehmens. Gemeinschaft wird Teil des inneren Erlebens, ein Gedanke, der sich ausdrücklich gegen eine materialistisch definierte Zusammengehörigkeit richtete.[84]

Die Entfremdungstheorie, die Antizipation von unmöglicher Fülle und die Idee von Selbsttransparenz und Einheit verschränken die Romantik mit der religiösen Heilsgeschichte. Die Geschichte der Gemeinschaft wird Teil einer Geschichte der Erlösung, die zugleich apokalyptische Bilder in sich aufnimmt. Die Dringlichkeit der kommenden oder vergangenen Gemeinschaft wird durch die Beschreibung eines katastrophalen Zustands der Gegenwart unterstrichen. Die

83 Vgl. Novalis 1985, Glauben und Liebe, Nr. 40. S. 184.

84 Die Romantik wird aufgrund der Hinwendung zu einer gefühlsmäßigen, subjektiven Religiosität gerade in Deutschland oftmals in eine Traditionslinie mit dem Protestantismus und der Reformation gestellt. Vgl. Plessner 1966, Die verspätete Nation, S. 65f. Jeismann 1992, Vaterland der Feinde, S. 38. Kling 1995, Flucht, Trost, Revolte, S. 106 und Paz 1984, Analogie und Ironie, S. 59: „Die Romantik entstand [...] wegen ihrer geistigen Abhängigkeit vom Protestantismus. [...] Durch Verinnerlichung der religiösen Erfahrung auf Kosten des römischen Rituals, schuf der Protestantismus die seelischen und moralischen Voraussetzungen für die romantische Bewegung.“ Mir erscheint eine solche Interpretation nur dann sinnvoll, wenn der Protestantismus als eine Modifikation der Ordnung des Denkens jenseits bestimmter Konfessionszugehörigkeiten aufgefasst wird.

Entwicklung der Gegenwart scheint unausweichlich auf das Ende zuzusteuern.[85] Auf der Grundlage christlich-apokalyptischer Argumentationsfiguren wird zugleich angemahnt, dass das Tal des Untergangs durchschritten werden müsse, um zu einem *Neuen Jerusalem* zu gelangen. In einer solchen Theorie werden die komplexen Entwicklungen der Moderne auf eine übergeordnete Bedeutung reduziert, so dass die Geschichte einer einzigen, vernichtenden Logik zu folgen scheint. Die apokalyptischen Bilder der Romantik lassen im Gegensatz zu postmodern-apokalyptischen Erzählungen, (Atomzeitalter, Klimakatastrophe) ein Licht am Ende des Tunnels. Geschichte erscheint niemals ausweglos. Die Totalisierung der Wahrnehmung geht mit einer umfassenden Zivilisations- und Epochenkritik einher, mündet aber nicht im Chaos und im Niedergang, sondern auf der anderen Seite der apokalyptischen Bilder stehen konservative Ordnungsmotive und christliche Erlösungsgedanken.

FICHTES „REDEN AN DIE DEUTSCHE NATION“

Johann Gottlieb Fichte war der Romantik eng verbunden. Fichte, neben Hegel der wichtigste Vertreter des deutschen Idealismus, hat mit seiner transzendentalen Handlungstheorie, seiner Philosophie des absoluten und sich selbst setzenden Ich und mit seiner Formulierung des Problems der Interpersonalität einen weit über den romantischen Horizont hinausreichenden philosophischen Einfluss. Dafür steht vor allem sein Entwurf des relationalen Konzepts des Ich. Es schließt den Anderen als sekundäre, aber notwendige Möglichkeitsbedingung für Selbstbewusstsein, Handeln und Freiheit ein und betont die schöpferische Dimension der menschlichen Vorstellung, die für Fichte die einzige Zugangsmöglichkeit des Menschen zur Welt darstellt bzw. die Welt erst erschafft, die keinen von der Vorstellung unabhängigen Seinsstatus hat. Bereits jetzt wird deutlich, dass Fichtes Philosophie sich nicht auf die pangermanistischen Erziehungsgedanken aus seinen *Reden an die deutsche Nation* reduzieren lässt und dass er durchaus inhaltliche Anknüpfungspunkte für die Theorie des Politischen Imaginären bereit hielte.

An dieser Stelle soll jedoch Fichtes Einfluss auf den völkisch-nationalistisch geprägten Gemeinschaftsbegriff zu Beginn des 19. Jahrhunderts herausgearbeitet werden. In dieser Hinsicht sind die *Reden* zentral, da sie um den Begriff des freien Willens, um die nationale Gemeinschaft des *UrVolks*, die Rolle der deut-

85 Vgl. u.a. Görres 1985, Teutschland und die Revolution. Schlegel 1985 (1820-23), Die Signatur des Zeitalters, S. 96f.

schen Sprache als *Ursprache* und um eine kulturimperialistische Idee deutscher Auserwähltheit kreisen.[86] Fichte hält sie als Vorlesungen an der Akademie der Wissenschaften im Winter 1807/08 in Berlin. Sie sind Teil der Begründungsgeschichte der deutschen Nationalbewegung und geprägt vom Eindruck und der Ablehnung der französischen Besatzung Preußens. Fichtes Aufruf zu nationaler Befreiung und zu einem patriotischen Aufbruch traf den Geist der Zeit und machte ihn schnell einer breiten Öffentlichkeit bekannt.

Rhetorisch und stilistisch sind die *Reden* ein leidenschaftlicher Appell an eine zukünftige Generation in einer auf den Untergang zusteuernden Zeit.[87] Zu Beginn beschreibt Fichte seinen Zuhörern die gegenwärtige gesellschaftspolitische Lage in verheerenden Worten. Deutschland sei in den Zustand tiefster und dumpfster Abhängigkeit herabgesunken, habe seine Selbstständigkeit verloren und sich der Bequemlichkeit der „Ausländerei" hingegeben.[88] In einer dezionistischen Wendung macht Fichte deutlich, in welcher Verantwortung er die Deutschen sieht, da sich in dieser Situation die Entscheidung für oder gegen die Nation mit der Entscheidung für oder gegen eine Zukunft der Menschheit verknüpfe. Er folgt der Tradition apokalyptischer Narrationen und lässt seine Argumentation auf die rhetorische Frage einer Entscheidung für den Untergang oder für ein neues Zeitalter zusteuern. Diese Entscheidung, die keine wirkliche ist, vor der der Einzelne am Ende der *Reden* dennoch zu stehen scheint, soll den Anfangspunkt für das angekündigte neue Zeitalter markieren. Fichtes Erklärung bezieht ihre Kraft aus einer erlösungstheoretischen Struktur. So scheint am Ende nicht weniger zu stehen als die totale Erneuerung. Es gehe ihm, so Fichte, um „eine ganz neue Ordnung der Dinge und eine neue Schöpfung".[89] Die Reden, nach Pestalozzischem Vorbild als Erziehungsprogramm konzipiert, wollen eine künftige Generation zur Existenz bringen und sie für ihre Aufgabe schulen. Eine Generation, deren Grundstein bereits in der Gegenwart gelegt werden muss, die jedoch vor allem als zukünftige gedacht ist. Die *Reden* richten sich somit gleichermaßen an einen gegenwärtigen wie an einen zukünftigen Adressaten.

86 Thematisch berühren sie Fichtes Gesamtwerk, und sein hier entwickelter Gemeinschaftsbegriff ergänzt sich durch Bezüge zu den *Grundlagen des Naturrechts*.

87 Eine detaillierte Untersuchung der Rhetorik der Reden an die deutsche Nation findet sich u.a. bei Oesterreich 1990, Politische Philosophie oder Demagogie?

88 Vgl. Fichte 1963 (1807/08), Reden an die deutsche Nation. 1. Rede. Das Wort *Ausländerei* kommt erst in der 5. Rede (S. 81) vor, die Fremdherrschaft und deren Einfluss auf das geistige Leben wird bereits in der 1. Rede gegeißelt.

89 Fichte 1963, Reden. 3. Rede, S. 48.

„Ihnen, nicht als diesen und diesen Personen in unserem täglichen und beschränkten Leben, sondern als Stellvertretern der Nation, und hierdurch durch ihre Gehöreswerkzeuge der ganzen Nation, rufen diese Reden also zu. Es sind Jahrhunderte herabgesunken [...] seitdem ihr [...] zusammengerufen worden seid wie heute, in [...] einer so dringenden, so gemeinschaftlichen Angelegenheit; so durchaus als Nation und Deutsche. [...] Ihr seid zusammengerufen, einen letzten und festen Entschluss und Beschluss zu fassen [...] ein solcher Entschluss, der zugleich unmittelbar Leben sei und inwendige Tat, und der da ohne Wanken oder Erklärung fortdauere und fortwalte, bis er am Ziele sei. [...] die verschiedenen Zustände zwischen denen ihr die Wahl zu treffen habt. Geht ihr ferner so hin in eurer Dumpfheit und Achtlosigkeit, so erwarten euch zunächst alle Übel der Knechtschaft, Entbehrungen, Demütigungen, [...] Wenn ihr euch dagegen ermahnt zum Aufmerken, so [...] sehet noch unter euch und um euch herum ein Geschlecht aufblühen, das euch den Deutschen das rühmlichste Andenken verspricht. Ihr sehet im Geiste durch dieses Geschlecht den deutschen Namen zum glorreichsten unter allen Völkern erheben, ihr sehet diese Nation als Wiedergebärerin und Wiederherstellerin der Welt. Es hängt von euch ab, ob ihr das Ende sein wollt und die letzten eines nicht achtungswürdigen Geschlechts [...] oder ob ihr der Anfang sein wollt [...] einer neuen über alle eure Vorstellungen herrlichen Zeit. [...] Bedenket, dass ihr die letzten seid, in deren Gewalt diese große Veränderung steht.“[90]

Fichte beendet seinen leidenschaftlichen Appell mit der Feststellung: „Es ist daher kein Ausweg: wenn ihr versinkt, so versinkt die ganze Menschheit mit, ohne Hoffnung einer einstigen Wiederherstellung.“[91] Er schließt sich einer Tradition an, die von einer vorpolitischen Existenz der völkischen Gemeinschaft ausgeht. Gleichzeitig betont er, dass er die völkische Erneuerung, die Geburt seines zukünftigen Adressaten mit einem aktiven Bekenntnis zur Nation verknüpft sieht. Dem *Deutschsein* muss das *Deutsch-sein-wollen*, eine mit dem Handeln in Einklang stehende Willensentscheidung vorangehen. Zwar sind die Deutschen bereits Deutsche, um sich jedoch zu einer wahrhaften nationalen Gemeinschaft sublimieren zu können, müssen sie zudem aktiv Deutsch-sein-wollen. Dieses aktive Bekenntnis zur Nation entspricht dem voluntaristischen Nationenbegriff.[92] Bei Fichte nimmt er die Form einer Offenbarungstheologie an: Es geht um eine transzendentale Bedeutungsebene, die unabhängig von Willen und Bekenntnis gültig ist, ihre volle Kraft jedoch erst im und mit dem Glauben erlangen kann. Deutsch *ist* man für Fichte auch ohne es zu wollen, das macht er mit seiner Theorie des Urvolks unmissverständlich klar. Wie im Falle des Christentums, das auch ohne den Glauben des Einzelnen wahr zu sein beansprucht, von ihm den

90 Fichte 1963, Reden. 14. Rede. S. 229-233.

91 Fichte 1963, Reden. 14. Rede. S. 246.

92 Vgl. Renans Auffassung der Nation als tägliches Plebiszit.

absoluten Glauben dennoch verlangt, plädiert Fichte für einen unbedingten Glauben an das völkisch-nationale Selbst. Erst die Einsicht in diese Wahrheit, erst das aktive Bekenntnis entfalte die substanzverändernde Kraft der Nation und lasse eine wirklich deutsche Gemeinschaft entstehen, die diesen Namen verdient.

Fichtes Nationenbegriff begründet sich über eine chauvinistische Betonung des Mutes, der Stärke und der Männlichkeit. Es müsse eine Generation herausgebildet werden, die „hart" und *„stark"* genug sei, der „Wahrheit ins Auge zu blicken" und sich den Herausforderungen der Gegenwart zu stellen. Eine Generation, die den „ehrlichen Kampf der verweichlichenden Fremdherrschaft" vorziehe.[93] Mit dieser rhetorischen Figur stärkt Fichte seinen eigenen Rednerstandpunkt. Er stilisiert sich gleichermaßen zum Aufklärer und zum Anführer der neuen Ordnung der Dinge. Denn er selbst scheint nicht nur stark und „Manns genug" in Zeiten fremder Herrschaft der Gefahr zu trotzen und die Wahrheit auszusprechen, er offenbart den Deutschen zudem ihre gegenwärtige Lage, er erklärt und bietet eine Lösung. Durch die Rhetorik des Erhabenen und den predigtartigen Charakter kreiert Fichte ein asymmetrisches Sprecher-Hörerverhältnis und verleiht den *Reden* den Charakter einer Offenbarung.[94] Die Selbststilisierung zum Märtyrer und die Erlösungstheologie sind klassische Mittel politischer Propaganda. Bei Fichte stehen sie im Kontext eines *pangermanischen Messianismus*.[95]

In Fichtes Gemeinschaftsdenken verbinden sich religiöse Auserwähltheitstheorien mit einem expansionistischen Nationalismus, mit kulturimperialistischen und völkischen Motiven und mit humanistischem Universalismus. Mit dieser Mischung ist er keine Ausnahme. Fichte bezog die politische Rechtfertigung seiner Reden und speziell des Konzepts einer deutschen Auserwähltheit aus Schillers Gedicht *Deutsche Größe*.[96] Der Gedanke der Auserwähltheit, der das deutsche Selbstbewusstsein noch lange prägen sollte, wurde zu Fichtes Lebzeiten von weiten Teilen der Nationalbewegung vertreten. Er findet sich in den populären Schriften Körners, Arndts, Schenkendorfs oder in Geibels Gedicht *Deutschlands Beruf*, aus dem der bedeutungsschwere Satz stammt „mag am deutschen Wesen einmal

93 Vgl. Fichte 1963, Reden. 1. Rede, S. 11.

94 Vgl. Oesterreich 1990, Politische Philosophie oder Demagogie? S. 84f.

95 Vgl. Meinecke 1915, Weltbürgertum und Nationalstaat. S. 96f.

96 Vgl. Kluckhohn 1924, Die deutsche Romantik, S. 158 und Schiller 1983, Deutsche Größe, S. 431-436 „Jedes Volk hat einen Tag in der Geschichte, doch der Tag des Deutschen ist die Ernte der ganzen Zeit. [...] Das langsame Volk wird alle die schnellen flüchtigen einholen. Die anderen Völker waren dann die Blume, die abfällt. Wenn die Blume abgefallen, bleibt die goldene Frucht übrig."

noch die Welt genesen".[97] Der Gedanke einer deutschen Auserwähltheit ermöglichte es, kulturimperialistische und expansive Gedanken mit humanistisch-universalen Ansprüchen zu verbinden. Deutschland wurde schlicht mit der Menschheit gleichgesetzt.[98] Dumont hat herausgestellt, dass bei Fichte Universalismus und Nationalismus nur in ihrer zweideutigen, doppelzüngigen Verbindung miteinander begriffen werden können. Fichte hierarchisiert Völker und nationale Gemeinschaften und besteht auf der einzigartigen Funktion der Deutschen, auf der Vollkommenheit ihres Charakters und ihrer Sprache. Er tut dies aber scheinbar immer im Dienst und im Hinblick auf universalistische Werte, die er in und durch die Deutschen in Europa verkörpert sehen möchte.[99]

Eine der Besonderheiten des Konzepts der Auserwähltheit ist es, dass es aus der Krise der Gegenwart Kraft bezieht. Die verspätete Bildung eines deutschen Nationalstaats wird nicht als Mangel, sondern als spezielle Qualität verstanden. Fichtes *Reden* nehmen wie Schillers *Deutsche Größe* Bezug auf eine besondere Jugend Deutschlands, die den Wettbewerb der Zeit letztlich gewinnen werde.[100] Die Qualität des deutschen Volkes scheint darin zu liegen, noch unverbraucht und unverdorben zu sein. Über diesen argumentativen Umweg kann der späte Eintritt Deutschlands in die Geschichte als ein Auftritt von besonderer Bedeutung interpretiert werden. Fichte verbindet mit diesem Gedanken eine besondere Bürde. Die Auserwähltheit mache die Deutschen zu Trägern einer historischen Verantwortung. Der universale Anspruch, die Welt müsse deutsch werden, ist daher nicht wirklich an eine Entscheidung, an ein voluntaristisches Bekenntnis gekoppelt. Denn von der Übernahme der Führungsposition in der Welt hängt das Schicksal der Menschheit ab, so dass die Verweigerung den allgemeinen Untergang der Menschheit zur Folge hätte. Mehr als um Willensfreiheit geht es darum, aktiv die Entscheidung zu treffen, das zu wollen, was richtig ist und wovon Fichte annimmt, dass es die historische deutsche Bestimmung sei. Der freie Wille, der im Zentrum von Fichtes Nationalismus steht, bekommt einen zwanghaften Charakter. Entweder entscheiden sich die Deutschen dafür, das Richtige zu wollen und sich zum Vorreiter einer neuen Zeit, zum Prototyp des neuen Menschen zu machen, oder dafür, unterzugehen.

97 Vgl. Geibel 1918, Deutschlands Beruf, S. 220.

98 Diese Tendenz ist nicht auf Deutschland beschränkt, sondern findet sich auch bspw. bei den französischen Revolutionären, die ihre Werte auf ganz Europa ausdehnen wollen.

99 Vgl. Dumont 1991, Individualismus, S. 136.

100 Vgl. Fichte 1963, Reden. 7. Rede, S. 110.

URVOLK UND URSPRACHE

> „Bloß von Deutschen und für Deutsche schlechtweg, sage ich. Wir werden zu seiner Zeit zeigen, dass jedwede andere Einheitsbezeichnung oder Nationalband entweder niemals Wahrheit und Bedeutung hatte, oder falls es sie gehabt hätte, dass diese Vereinigungspunkte [...] niemals wiederkehren können; und dass es lediglich der gemeinsame Grundzug der Deutschheit ist, wodurch wir den Untergang unserer Nation [...] abwehren können."[101]

Fichte beginnt seine *Reden* mit einer Absage an Einheitsbegriffe jenseits von Volk und Nation und begründet mit dieser Aussage die Exklusivität der Deutschen unter den Völkern. Deutsche seien in ihrem Grundzuge und von jeher gewesen, was sie sind und dieses Wesen sei es, das sie aus der europäischen Geschichte hervorhebe und einen Gegensatz zu den übrigen Völkern germanischer Herkunft begründe.[102] Den Ursprung dieser Sonderstellung führt Fichte nicht auf rassisch-biologistische Grundlagen zurück, obgleich er in der achten Rede auch auf die Bedeutung des Blutes und der Abstammung hinweist.[103] Erst einmal gründe die Besonderheit des deutschen Volkes auf dessen Sprache, welche die eigentliche und einzige lebendige Sprache, die Ursprache Europas sei. „Jahrtausendelang" (sic!) und unabhängig von allen äußerlichen Veränderungen sei ein ihr innewohnendes Wesen festzustellen, das „immer dieselbe, eine ursprüngliche, also ausbrechenmüssende lebendige Sprachkraft der Natur" bleibe.[104] Eine reine, ursprüngliche Verbindung zwischen dem „Organe des Volkes" und der Sprache sei unverwüstbar, da die aus dem Volk „sprechende gemeinsame Naturkraft immerfort war und blieb." Sprache sei nie willkürlich und breche „als unmittelbare Naturkraft aus dem verständigen Leben aus".[105]

Fichtes Argumentation verknüpft Naturerleben, Gefühl und Vernunft. Nur in dieser Verbindung könne Philosophie zu wirklichen, tiefen Erkenntnissen gelangen. Die von Fichtes Kantkritik ausgehende Betonung der Kraft eines göttlich-

101 Fichte 1963, Reden. 1. Rede, S. 7.

102 Vgl. Fichte 1963, Reden. 4. Rede, S. 54 f.

103 Vgl. Fichte 1963, Reden. 8. Rede, S. 134.

104 Fichte 1963, Reden. 4. Rede, S. 58.

105 Fichte 1963, Reden. 4. Rede, S. 59 und 61.

vernünftigen Gefühls und ihre Einbeziehung in alle Erkenntnisgebiete der Philosophie und des täglichen Lebens ist einer der Gründe, die angeführt werden, um den Einfluss Fichtes auf die romantische Bewegung zu erklären.[106] Fichte Annahme einer rein-ursprünglichen Gleichzeitigkeit von Göttlichkeit, Vernunft, Gefühl und Natur, die sich in der Ursprache des Volkes fortschreibt, war ein wiederkehrendes Motiv der Romantik.

Fichte bleibt nicht dabei stehen, von der deutschen Sprache auf das deutsche Volk zu schließen und eine ursprüngliche Verbindung zwischen beiden anzunehmen. Er fährt fort, seine Ansicht der Unterschiede zwischen der deutschen Sprache und den anderen europäischen Sprachen auszubreiten, namentlich vor allem derer romanischer Abkunft. Das Deutsche erklärt er zu einer lebendigen, schöpferischen und natur-ursprünglichen Sprache, während er andere Sprachen als tot und künstlich bezeichnet. „Die Verschiedenheit ist zugleich bei der ersten Trennung des gemeinschaftlichen Stamms entstanden, und besteht darin, dass der Deutsche eine bis zu ihrem ersten Ausströmen aus der Naturkraft lebendige Sprache redet, die übrigen germanischen Stämme eine nur auf der Oberfläche sich regende, in der Wurzel aber tote Sprache.“[107] Fichte versteift sich zu der Behauptung, aus diesem Grund könnten Deutsche Ausländer besser und tiefer verstehen als diese sich selber, da ihnen innerliche Tiefe und wahres Gefühl abgehe, wirkliches Verständnis dieses aber voraussetze. Ausländer umgekehrt könnten Deutsche niemals verstehen, selbst wenn sie versuchen, die deutsche Sprache zu lernen. Deutlich wird, dass Begründung und Verbindung der völkischen Gemeinschaft bei Fichte über eine rein sprachliche Dimension hinausreichen. Die Sprache steht im Zusammenhang mit einem nationalen Wesen, das wiederum von einer das Vernünftige übersteigenden Dimension, von einem sich dem Verständnis entziehenden Rest, einem *Mehr* gekennzeichnet ist. Auf die Bedeutung dieses *Mehr* für die Konstitution von Gemein-Begriffen im Politischen Imaginären war verwiesen worden.

Fichte geht davon aus, dass die Sprache in die Geistesbildung eingreife und dazu beitrage, ein nationales Selbst herauszubilden. Da er alle europäischen Sprachen außer dem Deutschen für tote Sprachen hält, sei es dem Ausland unmöglich, tiefe, freie und ergreifende Gedanken, höhere Dichtung oder Literatur hervorzubringen.[108] Aus der Abwertung alles Ausländischen leitet er einen universalen Anspruch der deutschen Sprache bzw. des deutschen Volkes ab und fordert von seinen Zeitgenossen, der „Ausländerei“ abzuschwören. Ihr Einfluss sei gegenwärtig soweit fortgeschritten, dass kaum noch zu erkennen sei, ob je-

106 Vgl. u.a. Kluckhohn 1924, Die deutsche Romantik, S. 22.

107 Fichte 1963, Reden an die deutsche Nation. 4. Rede, S. 68.

108 Vgl. Fichte 1963, 5. Rede, S. 77.

mand Deutscher sei oder nicht. Dabei seien die Unterschiede eindeutig: „Naturgemäßheit von deutscher Seite, Willkürlichkeit und Künstlichkeit von der Seite des Auslands sind die Grundunterschiede.“[109] Fichte mobilisiert an dieser Stelle die bereits von Rousseau bekannte Opposition zwischen Künstlichem und Natürlichem. Über die Konstruktion des Gegensatzpaares Deutschland/Ausland und dessen substantiell-hierarchischer Aufwertung grenzt er sein Subjekt ein und schließt es definitorisch ab. Zugleich wertet er seinen Primärbegriff inhaltlich über die Abwertung des Sekundären auf. Es ist kein Zufall, dass der Gegensatz zwischen Natürlichkeit und Künstlichkeit zu diesem Zweck herangezogen wird, denn dieser Gegensatz scheint von Rousseau ausgehend im Bereich der Gemeinschaftsphilosophie an Bedeutung zu gewinnen. Wir werden noch sehen, wie sich, auf dieser Opposition begründet, die Dichotomie von Gemeinschaft und Gesellschaft etablieren kann.

Schließlich wertet Fichte all das, was nicht in sein Konzept einer neuen Ordnung der Dinge hineinpasst, als Folge ausländischen Einflusses ab: „[...] und dass alle die Übel, an denen wir jetzt zugrunde gegangen, ausländischen Ursprungs sind [...]“[110] In der siebten Rede erklärt er das deutsche Volk zum Urvolk der Völker.

„Es sind in den vorigen Reden angegeben und in der Geschichte nachgewiesen die Grundzüge der Deutschen als eines Ur-Volks, und als eines solchen, das das Recht hat, sich das Volk schlechtweg, im Gegensatz mit anderen von ihm abgerissenen Stämmen zu nennen, wie dann auch das Wort Deutsch in seiner eigentlichen Wortbedeutung das soeben gesagte bezeichnet.“[111]

Diese „Herleitung“ einer deutschen Vormachtstellung in der Welt steuert wieder darauf zu, dass Europa vor der Entscheidung stehe, entweder deutsch zu werden oder unterzugehen.[112] Sie endet mit einer überraschenden Wendung: Fichte muss seine negative Gegenwartsanalyse mit seiner These vom Urvolk verbinden und erklärt, derzeitig seien die Deutschen nicht deutsch (genug). Das Urvolk sei „fast

109 Fichte 1963, Reden. 5. Rede, S. 80.

110 Fichte 1963, Reden. 5. Rede, S. 81.

111 Fichte 1963, Reden. 7. Rede, S. 102. Für Fichte sind die Deutschen das *Volk an sich*, sie sind die Schöpfer aller für die europäische Geschichte bedeutsamen Entwicklungen. Als große Entwicklungen erwähnt er die Kirchenverbesserung und die Reformation, einen allgemeinen deutschen Unternehmer- und Erfindergeist, deutschen Fleiß und Redlichkeit, Frömmigkeit, Ehrbarkeit, Bescheidenheit und einen ausgeprägten Gemeinsinn.

112 Vgl. Fichte 1963, Reden. 6. Rede, S. 100.

mit dem Auslande verflossen“ und befinde sich „im Zustande des bloßen Angeregtseins [...] und die damit beabsichtigte Schöpfung [sei] noch nicht zum Durchbruche gekommen [...]“[113] Um von diesem „Zustand bloßer Anregung“ zum Zustand der Schöpfung zu kommen, bedürfe es eines nationalen Erziehungsprogramms, das die Deutschen wieder zu dem Urvolk mache, das sie eigentlich bereits seien. In der Gegenwart scheinen die Deutschen nicht zu vermögen, was ihrem Wesen entspricht, weil sie in einer scheinhaften Existenz verfangen seien. Das mahnt Fichte an, wenn er schlussendlich „eigentliche deutsche Philosophie“ fordert:

„Die wahre, in sich selbst zu Ende gekommene und über die Erscheinung hinweg wahrhaft zum Kern derselben durchgedrungene Philosophie hingegen geht aus von dem einen, reinen, göttlichen Leben [...] und so ist denn diese Philosophie recht eigentlich nur deutsch, d.i. ursprünglich [...]“[114]

FICHTES GEMEINSCHAFTSBEGRIFF

Fichtes Gemeinschaftsbegriff in den *Reden* schwankt zwischen Extremen. Er ist voluntaristisch und essentialistisch zugleich, und er weist uns darauf hin, dass die Unterscheidung der beiden Formen der nationalen Anrufung nicht immer eindeutig ist. Fichtes Gemeinschaftsbegriff ist an eine zukünftige Generation gerichtet, auf die Zeit, in der das Urvolk sich zum aktiven Subjekt der Geschichte gemacht hat. Auf der anderen Seite erscheint diese Gemeinschaft in ihrem gemeinsamen Deutschsein als bereits gegenwärtig. Fichte kritisiert das Übel der modernen Zeit und sieht die Gemeinschaft gleichermaßen immer als schon vollendet an.

„Ich erblicke in dem Geiste, dessen Ausfluss diese Reden sind, die durcheinander verwachsene Einheit, in der kein Glied irgendeines anderen Gliedes Schicksal für ein ihm fremdes Schicksal hält, die da entstehen soll und muss, wenn wir nicht zugrunde gehen sollen, – ich erblicke diese Einheit schon als entstanden, vollendet und gegenwärtig dastehend.“[115]

Doch Fichte schwankt. An anderer Stelle stellt er fest, dass es gelte, Gemeinschaft zu erschaffen, die eine andere sei, als die bloße „Gemeinheit“, in der wir

113 Fichte 1963, Reden. 7. Rede, S. 103.

114 Fichte 1963, Reden. 7. Rede, S. 105f.

115 Fichte 1963, Reden. 1. Rede, S. 8.

leben.[116] Fichte schwankt, weil es darum geht, zu zeigen, dass die Deutschen zugleich immer schon sind und waren, was sie seien sollen und dennoch das Neue, das goldene Zeitalter nicht mit dem jetzigen Zustand verschwimmen darf, damit es seine utopische Dimension behält. Er balanciert zwischen Hoffnung und Sehnsucht. Sein zentraler Begriff dabei ist die Bewegung. Fichte sieht Gemeinschaft als ursprünglich menschlich an, reiht sich ein in die bekannte Kritik am Konstruktivismus und stellt ihm die Natürlichkeit der Gemeinschaft entgegen. So verweist auch der Bewegungsgedanke zunächst auf die bekannte Kritik am maschinistischen Denken.[117] Fichte erklärt, das Ausland versuche, die Staatskunst und das gemeinschaftliche Leben auf die Arbeit eines großen künstlichen Räderwerks zu reduzieren. Das Resultat sei der Verlust der Individualität von Menschen und Staaten. Zugleich erweitert er die Kritik, indem er annimmt, das Modell der Maschine könne nicht erklären, wie Bewegung in das Räderwerk komme.

„Soll etwa [...] das ganze Werk selbst zurückwirken und seine erste Triebfeder anregen? Entweder geschieht dies durch eine selbst aus der Anregung der Triebfeder anregende Kraft, oder es geschieht durch eine solche Kraft, die nicht aus ihr stammt, sondern die in dem Ganzen selbst, unabhängig von der Triebfeder stattfindet; und ein Drittes ist nicht möglich. Nehmet ihr das erste an, so befindet ihr euch in einem alles Denken und allen Mechanismus aufhebenden Zirkel; das ganze Werk kann die Triebfeder zwingen, nur, inwiefern es selbst von jener gezwungen ist, sie zu zwingen, also inwiefern die Triebfeder, nur mittelbar, sich selbst zwingt; zwingt sie aber sich selbst nicht, welchen Mangel wir ja eben abhelfen wollten, so erfolgt überhaupt keine Bewegung.“[118]

116 „Ohne Zweifel werden die Zöglinge dieser neuen Erziehung, obwohl abgesondert von der schon erwachsenen Gemeinheit, dennoch untereinander selbst in Gemeinschaft leben [...].“Fichte 1963, Reden. 2. Rede, S. 35.

117 Die Kritik an der Vertragstheorie, die Fichte mit der Kritik des maschinistischen Modells verknüpft widerspricht Ausführungen in seiner Schrift zu den *Grundlagen des Naturrechts*. Denn im zweiten Teil dieses Textes entwickelte er ein Staatsmodell ausgerichtet am Konzept des Bürgervertrags. Die Notwendigkeit eines solchen Vertrags, der auch gegenseitige Sicherheit garantieren sollte und der sich ausdrücklich positiv auf Hobbes und dessen Modell des Naturzustands bezieht, begründet Fichte aus der interpersonalen Verbindung, die immer auch die politische Verbindung zu einem Gemeinwesen einschließt. Vgl. Fichte 1991 (1796), Grundlagen des Naturrechts, S. 150f. (Bezug Hobbes S. 153, der Staatsbürger-Schutzvertrag S. 198f)

118 Fichte 1963, Reden. 7. Rede, S. 108.

Für Fichte ist Bewegung das oberste Gebot der Gemeinschaft. Nur eine bewegliche Gemeinschaft ist eine lebendige Gemeinschaft. Stillstand und fixiertes Sein, sind für Fichte gleichzusetzen mit Tod. Auf der Grundlage seiner vitalistischen Bewegungslehre verwirft Fichte den Begriff des Seins und ersetzt ihn durch den des Werdens. Stillstand, ein fester geschlossener Rahmen und ein unabänderlicher Vertrag führten zum Tode einer Gemeinschaft. Sein Gegenmodell zu einer Staatskunst, die nach einem ersten Antrieb keiner weiteren Bewegung bedarf, ist eine schöpfende, aus sich selbst bewegliche Gemeinschaft. Der Volksgeist sei eine solche lebende Triebfeder.[119]

Fichte wendet sich mit seinen Thesen gegen blinden Kollektivismus und Zwang. Grundlage all dessen ist, womit die *Reden* begannen: der Wille, frei zu sein, deutsch zu sein, beweglich und lebendig zu sein und die Vaterlandsliebe den Staat regieren zu lassen. Diese Liebe muss eine leidenschaftliche und innige Liebe sein, nicht die ruhige Verehrung der Verfassung. Die schöpferische Innerlichkeit, die sich mit diesem Freiheitsbegriff Fichtes voranschreibt, ist eingebettet in die Vorstellung absoluten Selbstbewusstseins. Diesen Gedanken hatte Fichte bereits in früheren Schriften entwickelt, als er versuchte über Kant und dessen Theorie des Dings an sich hinauszugehen, indem er den Gedanken der relationalen Personalität entwickelte. Das Ich begreift sich in und mit seinem Gegensatz, so dass Individualität für Fichte nur als Wechselbegriff denkbar ist. Er ist demnach nie *mein*, sondern immer ein *gemeinschaftlicher Begriff*, schreibt er und ergänzt, dass durch dieses Verhältnis eine Gemeinschaft bestimmt sei, deren Folgen nicht nur von mir, sondern immer auch von dem abhängen, der mit mir in Gemeinschaft getreten ist, dessen Existenz an meine gebunden ist und umgekehrt.[120] In den *Reden* wird die wechselseitige Abhängigkeit von Ich und Nicht-Ich nicht mehr thematisiert und die Theorie der relationalen Individualität verkommt zur schlichten Xenophobie. Fichtes Entwurf eines Ich im Großen wird hier zum Versuch der Befreiung vom französischen Nicht-Ich.[121]

---

119 Vgl. Fichte 1963, Reden. 7. Rede, S. 108f.

120 Vgl. Fichte 1965, Allgemeine Grundlagen des Naturrechts, S. 47f.

121 Vgl. Safranski 2007, Romantik, S. 180f. Doch auch die transzendentale Dialektik Fichtes aus der *Wissenschaftslehre* ist immer schon hierarchisch. Auf einer ersten Ebene ist das Ich undifferenziert, das absolute Ich. Erst auf einer zweiten Ebene setzt das Ich in sich selbst das Nicht-Ich und sich selbst gegenüber. Das Nicht-Ich ist bereits im Ich begriffen und dennoch sein Gegensatz. Das Ich ist und bleibt für Fichte aber ein absolutes, der Primärbegriff. Vgl. Fichte Grundlagen der gesamten Wissenschaftslehre und Dumont, Individualismus, S. 138. Auf der Grundlage dieser prinzipiellen Hierarchie hat es, so Dumont, nichts erstaunliches, dass Fichte ein Volk an-

Mit Fichte wird Gemeinschaft auf eine neue Stufe gehoben. Er verknüpft den Begriff mit dem Vitalismus des Volkes, mit der Idee einer deutschen Überlegenheit und mit dem Konzept des Urvolks. Und Fichtes Gemeinschaftssehnsucht ist in eine metaphysische, pangermanistische und erlösungstheoretische Argumentation eingebunden. Gemeinschaft beginnt sich von der sehnsüchtigen Suche nach Innerlichkeit und Wesenhaftigkeit zu einem normativen Kampfbegriff im politischen Raum zu radikalisieren.

ADAM MÜLLERS „ELEMENTE DER STAATSKUNST“

Adam Müller ist der einzige Romantiker, der sich im Gemein-Diskurs mit einer explizit politischen Theorie, einer Staatslehre, platzierte. Sie kreist um die Begriffe *Totalität* und *Organizität*, vor allem aber steht in ihrem Mittelpunkt ein emphatischer Begriff des *Staates*. Müller begreift den Staat als lebendige und bewegliche Totalität menschlicher Angelegenheiten. Gemeinschaft, Nation, Volk, Gesellschaft – Müller zieht alle sozialen und politischen Kollektivbegriffe im Begriff des Staates zusammen, begreift die Realität als eine durch die Natur des Staates strukturierte und geht davon aus, dass es keinen Ort und keine Zeit außerhalb des Staates gibt und geben kann. Mit dieser totalisierenden und staatsfetischistischen Betrachtung des Politischen und der Politik fügt Müller eine neue Ebene der Überdeterminierung und der Naturalisierung politischer Konstrukte in die Geschichte des Gemeinschaftsdenkens und in das Feld des Politischen Imaginären ein.

Der Beginn der Vorlesungen *Elemente der Staatskunst*, die Müller 1808/09 in Dresden hält, ist eine Handlungsanleitung für den „guten Staatsmann“. Müller erklärt, dass es für ihn gelte, Theorie und Praxis zu vereinen und sich gleichermaßen als Gelehrten und Politiker zu verstehen. Die wichtigste Eigenschaft eines Staatsmannes sei die Bereitschaft, den Staat würdig zu behandeln und sich gänzlich auf ihn und seine Funktionen einzulassen. Nichts sei schädlicher als ein Staatsmann, der versuche, den Staat von außerhalb zu betrachten. „Kurz, man begibt sich als Staatsmann und als Staatsgelehrter entweder ganz hinein in den Umschwung des politischen Lebens und trägt den Stolz und die Schmerzen des erhabenen Staatskörpers wie seine eigenen auf immer, oder man bleibt ewig außerhalb.“[122]

deren entgegensetzt wie das Ich dem Nicht-Ich und es dazu bestimmt sieht, das ganz menschliche Ich zu verkörpern. Dumont 1991, Individualismus, S. 139.

122 Müller 1936 (1808/09), Elemente der Staatskunst, S. 8.

Müller nimmt die klassische Kritik am konstruktivistischen Vertragsdenken zum Ausgangspunkt seiner Vorlesung und lässt bereits in den ersten Sätzen den emotionalen und personalisierenden Bezug zu seinem Analyseobjekt erkennen.[123] Er verknüpft den Antirationalismus mit einer Forderung nach *politischer Innerlichkeit*: Die Natur des Staates könne nicht durch rationales Betrachten und das Feststellen von Gesetzmäßigkeiten erkannt werden, das Wesen des Staates müsse erlebt werden. Er erklärt „[...] dass man sich in das Herz des Staates, in den Mittelpunkt seiner Bewegung begeben muss."[124] Werde der Staat als ein totes Objekt angesehen, gelange man ebenso wenig zur Erkenntnis seines Wesens wie durch die theoretische Analyse seiner Funktionen.[125] Müller erklärt, nicht nur weil das Wesen des Staates nur auf diese Weise zu erfassen sei, gelte es, sich innerhalb des Staatlichen zu verorten, er bestreitet grundsätzlich, dass es einen Punkt außerhalb des Staats gibt.[126] Der Staat sei die Totalität der menschlichen Angelegenheiten, nicht weil Menschen ihn erschaffen hätten, er sei es bereits von sich aus, sei es immer gewesen. Müller stellt sich gegen die Theorie des Naturzustands. Einen solchen habe es nie gegeben, es könne ihn nicht geben, da der Staat die Natur des Menschen sei und es nichts anderes, nichts jenseits und nichts vor dem Staat gegeben habe oder geben könne.[127] Eine Zeit *vor* dem Staat ist für Müller ebenso undenkbar wie eine Welt ohne ihn. Er geht davon aus, „[...] dass der Staat das Bedürfnis aller Bedürfnisse des Herzens, des Geistes und des Leibes ist, dass der Mensch nicht etwa bloß seit den letzteren zivilisierten Jahrtausenden, nicht bloß in Europa, sondern überall und zu allen Zeiten nicht hören, nicht leben, nicht denken, nicht empfinden, nicht lieben kann, ohne den Staat, kurz dass er nicht anders zu denken ist, als im Staat."[128]

---

123 „Aber wer nennt den Staat eine Maschine, und seine Glieder totes Räderwerk! Wer vergleicht ihn mit einem Bau, und seine zarten, empfindsamen Bestandteile mit kalten Steinmassen [..]" Müller 1936, Staatskunst, S. 7.

124 Müller 1936, Staatskunst, S. 8.

125 Vgl. Müller 1936, Staatskunst, S. 15.

126 „Wir müssen sehr oft zurückkehren zu den berühmten Worten des Archimedis. ‚Gebt mir eine Stelle außerhalb der Erde, so will ich die Erde aus ihren Angeln heben.' [...] Treffen nicht alle Irrtümer der Französischen Revolution in dem Wahne überein der einzelne könne wirklich heraustreten aus der gesellschaftlichen Verbindung [...] kurz es sei wirklich eine Stelle außerhalb des Staates da, auf die sich jeder hinbegeben [könnte]." Müller 1936, Staatskunst, S. 21.

127 Müller 1936, Staatskunst, S. 27f. Für Müller ist aus demselben Grund auch jede Unterscheidung zwischen positivem Recht und Naturrecht hinfällig.

128 Müller 1935 (1809), Von der Idee des Staates, S. 203.

Er zitiert das Delphische Orakel und dessen Ausspruch „erkenne dich selbst" und leitet daraus die Frage nach der Möglichkeit der Staatserkenntnis ab.[129] Müller beantwortet sie mit einem Appell an eine Gegensätze überwindende Totalität, mit der Forderung nach Anerkennung der einheitlichen und unzertrennbaren Beweglichkeit des Staates und mit dem Postulat seiner überzeitlichen, individualpersönlichen Lebendigkeit. Neben den Antworten auf diese selbstgestellte Frage sagen bereits ihre Grundlagen etwas über Müllers Denken aus: Wenn er die Möglichkeit einer Erkenntnis des Wesens des Staates annimmt, muss er die Existenz eines solchen Wesens voraussetzen. Auch Nationalismus und Romantik hatten mit ihrem emphatischen Zugang zu den Begriffen Volk, Gemeinschaft und Nation die Idee eines überzeitlichen Wesens politischer Gemein-Begriffe vorangetrieben, die Dimension der essentialistischen und ontologischen Aufladung des Staates durch Müller ist dennoch neuartig. Für ihn ist es ein Fehler, den Staat nicht als lebendiges Wesen zu begreifen. Er kritisiert den Konstruktivismus nicht für die falsche Betrachtung des Wesens des Menschen und seiner sozialen Verhältnisse, es ist die staatliche Natur, die ihn interessiert. Sein Ausgangspunkt ist der Staat, nicht der Mensch.

Noch bei Fichte, der wie alle bedeutenden Romantiker einen organizistischen Begriff des Volkes und der Gemeinschaft hatte, war der Staat ein auf die organisatorisch-formale Ebene beschränktes Gerüst. Fichtes Ansatzpunkt waren das individuelle bzw. das kollektive Ich, die Gemeinschaft, Volk und Nation. Fichtes völkischer Nationalismus und Müller Staatsorganizismus stehen sich nicht entgegen, doch mit Adam Müller ist eine neuartige Verschränkung von Gemeinschaft und Volk und Staat zu konstatieren, eine Tendenz zur Totalisierung des Gemein-Diskurses und eine Form der Naturalisierung von Souveränität. Er zieht das gesamte Feld des Sozialen und des Politischen – Gemeinschaft und die Gesellschaft, Volk und Nation, aber auch die Sphären der Ökonomie und der Wissenschaft, der Künste, der Gefühle, der Liebe und der Religion – die Gesamtheit des Lebens im Begriff des allumfassenden Staates zusammen und begründet diese Totalität mit dem Wesen desselben. Müller trägt mit seinem Staatsbegriff dazu bei, den Staat als Element des Gemeinschaftsfetischs auf der Bühne des Politischen Imaginären zu stärken. Sein Vordenker ist der von ihm bewunderte Novalis.

„Der Staat, so wie ich ihn in seiner einzig wahren und lebendigen Gestalt beschrieben habe, ist das ewig bewegte Reich aller Ideen: das körperliche, physische, ergreifbare Leben reicht nicht hin, ihn zu deduzieren, und wir waren genötigt, alles Unsichtbare, Geist, Sitte, Herz, das ganze idealistische Treiben des Menschen zurückzufordern, die dem Staat ab-

129 Vgl. Müller 1936, Elemente der Staatskunst, S. 11.

wegig gemachten Gedanken der Bürger zu indizieren, als wir uns oben bestrebten, das Wesen des Staates zu erkennen. [...] Der Staat ist die Totalität der menschlichen Angelegenheiten, ihre Verbindung zu einem lebendigen Ganzen. Schneiden wir auch nur den unbedeutendsten Teil des menschlichen Lebens aus diesem Zusammenhange für immer heraus; trennen wir den menschlichen Charakter auch nur an irgendeiner Stelle von dem bürgerlichen: so können wir den Staat als Lebenserscheinung oder als Idee, worauf es hier ankommt, nicht mehr empfinden."[130]

Müller setzt mit seiner Kritik an einer Stelle an, die auch Marx problematisiert hatte: die Trennung des bürgerlichen vom menschlichen Charakter. Doch Müllers Antwort ist Marx' entgegengesetzt. Er schließt aus dieser Kritik die Notwendigkeit eines totalen und allumfassenden Staatsbegriffs und dessen Aufladung zu einem übersignifikanten Objekt, nicht die Kritik fetischisierenden Denkens.

ÜBERWINDUNG DER GEGENSÄTZE

Müllers zentrales philosophisches Anliegen ist die frühdialektische Idee einer Aufhebung von Gegensätzen.[131] Sein Gedanke der Vermittlung ist durch sein Totalitätskonzept geprägt. Die Totalität der Welt, die Müller im Staat verwirklicht sieht, soll die Einheit aller Gegensätze einschließen, so dass alle Teile des Ganzen ihren Gegenbegriff umgreifen. Einheit erscheint auf einer höheren Ebene immer schon erreicht. Die Idee einer Auflösung der Gegensätze ist bei Müller ausgerichtet an den Motiven Einheit, Harmonie, Sicherheit und am Konzept einer totalen Ordnung. Einwänden möglicher Gegner – dem Konstruktivismus, der Annahme eines vorstaatlichen Naturzustands und dem Ökonomismus in Person eines Adam Smith – begegnet er mit dem Verweis auf das allumfassende Wesen des Staates. Es könne sich kein Konflikt entfalten, da er in seinem Grunde immer schon begriffen sei.

In diesem totalen System wird auch die Frage nach der Begründung der Gemeinschaft erstickt. Müllers Vereinheitlichung des sozialen Feldes lässt kein soziales Objekt neben der Staatsgemeinschaft zu. Doch, obgleich er eine Welt jenseits des Staates nicht für möglich hält, verlegt Müller seine totale Sozialutopie in ein Jenseits der Realität und stellt sie einer mangelhaften Gegenwart entgegen. Kritik und Utopie werden auf unterschiedlichen Zeitebenen angeordnet. Derart kann eine jenseitige Praxis der Staatsgemeinschaft anvisiert werden, in der die

130 Müller 1936, Elemente der Staatskunst, S. 32f.

131 Vgl. Koehler 1980, Ästhetik der Politik, S. 43.

Probleme der Gegenwart – scheinbar Probleme ungenügend begriffener Gegensätze – sich nicht mehr stellen. In der vollendeten Staatsgemeinschaft scheinen Gegensätze durch Totalität überwunden und Ursprung und Finalität fallen gleichursprünglich zusammen. Der konservative Denker Müller, dessen Gedanke einer dialektischen Synthese am Bedürfnis eines ordentlichen raum-zeitlichen Ganzen ausgerichtet war,[132] scheint wie Rousseau mit dem Problem der Ambivalenz zu kämpfen. Müllers politische Ästhetik will Gegensätze und Ambivalenzen nivellieren und strebt nach Eindeutigkeit und nach einer totalen Ordnung, fernab von Unsicherheit.

Adam Müllers Relevanz wird an seinem Konzept des organischen Staatsindividualismus deutlich. Müller beschreibt das Wesen des Staates als eines, das in der lebendigen Bewegung liege, so dass Staaten nur in bewegten Zeiten, in Kriegszeiten, erkannt werden könnten.[133] In dieser Hinsicht schließt er an die vitalistische und organizistische Tradition des Gemein-Diskurses an. Die Neuerung Müllers betrifft die Dimension der personalisierenden und organizistischen Metaphern. Er verwendet sie nicht, um die Beschaffenheit von Gemein-Begriffen zu verdeutlichen. Sie sind für ihn keine Metaphern. Der Staat erscheint für Müller nicht *analog* zu einem menschlichen oder tierischen Körperverhältnis, er ist nicht *wie* ein menschliches Individuum beschaffen, er begreift ihn vielmehr selbst *als* ein solches Individuum. „[E]r ist eine Person selbst; ein freies [...] wachsendes Ganzes [...]“[134] Müller hat einen real-organizistischen Staatsbegriff. Er versteht den Staat als lebendiges, bewegtes Individuum mit individueller Persönlichkeit, mit Gefühlen, Organen und einem Herzen – nur größer und umfassender. Mit dieser Auffassung fügte er dem Gemeinschaftsdenken eine neue Facette hinzu.[135]

„Im beständigen regen und beweglichen Umgange mit seinesgleichen lernt der Mensch besonders sich selbst kennen: ebenso der Staat seine Eigenheit, sein Gewicht, seine Physiognomie, seine Kraft und seine Liebenswürdigkeit nur im beständigen, streitenden und friedlichen Umgange mit anderen Staaten.“[136]

132 Vgl. Peter 1985 Die politische Romantik in Deutschland. S. 48f.

133 „Von diesem Ganzen kann die Wissenschaft kein totes, stillstehendes Bild, keinen Begriff geben, denn der Tod kann das Leben, der Stillstand die Bewegung nicht abbilden.“ Müller 1935, Von der Idee des Staates, S. 207.

134 Müller 1935 (1808), Über die Betrachtung des Zeitgeistes in Deutschland, S. 243.

135 Das wird bereits auf der ersten Seite der Elemente der Staatskunst deutlich und zieht sich argumentativ durch das gesamte Buch, vor allem durch die ersten drei Vorlesungen.

136 Müller 1936, Staatskunst. S. 11 (Satz im Original abgebrochen).

Der Staat wird zu einem Urelement des Politischen und zugleich zur realen Person. Müller nimmt ihn wahr als eigenständige, organische Verkörperung des erweiterten Menschen, als sein reales Gegenüber.[137] Aus diesem Grund muss der Staatsgelehrte, dessen Lehrbuch die *Elemente* sein sollen, den Staat in seiner Individualität annehmen und gleichsam begreifen, dass sein Objekt ein Subjekt ist. Die Elemente des Staates haben ihr eigenes, „persönliches, geheimnisvolles Leben und [er hat] seine eigentümliche Bewegung."[138] Müllers Forderung, der Staat müsse in Bewegung begriffen werden, gründet auf dieser Vorstellung von Individualität, deren Facettenreichtum sich nicht im Stillstand entfalten kann. Der Staat, von dem der Staatsmann einen Begriff zu bilden versucht, erscheint als Subjekt, dem dieser letztlich sein Leben verdankt.[139]

GEMEINSCHAFT UND NATÜRLICHKEIT

> „Der Staat ruht ganz in sich; unabhängig von menschlicher Willkür und Erfindung kommt er unmittelbar und zugleich mit dem Menschen daher, woher der Mensch kommt: aus der Natur."[140]

An diesem Zitat offenbart sich eine Veränderung der Rolle und der Bedeutung des Naturbegriffs, die durch weite Teile der Politischen Romantik und der Nationalbewegung im 19. Jahrhundert vorangetrieben worden war. Hatte Rousseau sich gezwungen gesehen, seinem Naturenthusiasmus eine Ebene der Begründung hinzuzufügen und eine denaturalisierende Vertragstheorie entworfen, so ließen die Romantiker an ihrem Misstrauen gegenüber der rationalistischen Vertragstheorie und an ihrem Vertrauen in die Begründungskraft der Natur keine Fragen aufkommen. Gemeinschaftlichkeit wurde als Naturevidenz vorausgesetzt und der Bezug auf diese gemeinschaftliche Natur des Menschen als Begründungsfundament für politische Kollektive anerkannt.

Das Verständnis der Natur hatte sich gewandelt. Schon in der Entwicklung von Hobbes, der eine diskret-rationalistische Auffassung vertreten hatte und noch keinen Gegensatz zwischen Natur und Kunst erkennen ließ, zu Rousseau war eine Transformation sichtbar geworden. Im 19. Jahrhundert wurde der Natur

137 Vgl. Kluckhohn 1925, Persönlichkeit und Gemeinschaft, S. 71.

138 Müller 1936, Staatskunst, S. 14.

139 Vgl. Müller 1936, Staatskunst, S. 7f.

140 Müller 1936, Staatskunst, S. 31

mehr und mehr Bedeutung zugewiesen.[141] Ihr Signifikationsrahmen wurde um die Begriffe Wahrheit, Liebe, Unmittelbarkeit, Identität und Ursprung erweitert und die Gegenüberstellung zwischen Natur und Kunst verfestigte sich. Die Natur wurde als sicherer Bereich zeitlosen und vorsignifikanten Seins wahrgenommen. Während die als künstlich angeklagte moderne Gesellschaft mit dem Vorwurf der Entfremdung und des Sekundären zu kämpfen hatte, wurde ein utopischer Bereich der Natürlichkeit in einem präsenzmetaphysischen Atemzug mit Ursprünglichkeit, Ankunft, Einheitlichkeit, Anwesenheit und Vollendung genannt. Die Berufung auf die Natur erfüllte nun zweierlei: Erstens wurde sie als selbstevidenter Begründungsgarant wahrgenommen, der weitere Ableitungen unnötig machte. Sie schien auf eine Art ursprünglich, an die sich danach nur angenähert werden konnte. Zweitens verankerte sich das Modell der Natürlichkeit im Gegensatz zum bloß Differenten zunehmend im Bereich des Imaginären. Die Natur der Gemeinschaft, die des Menschen und schlicht die natürliche Ordnung der Dinge, sie wurden zu sehnsüchtig erwarteten Phantasmen in der Gegenwart und suggerierten ein Ende der Entfremdung. Natürlichkeit avancierte zum Ideal des Politischen Imaginären, das jenseits der sozialen und politischen Realität angerufen werden konnte und ungeahnte Bindekräfte entfalten sollte.

In diesem Zusammenhang verband sich der Begriff der Natur mit einer neuen Tiefendimension. Wenn in der Antike die Naturgegebenheit der Gemeinschaft angenommen wurde, implizierte das keine tiefere Wahrheit, keine Sinnstiftung, die über den Signifikationsrahmen eines einfachen Naturverständnisses hinauswies. Die Natur wurde vorausgesetzt, nicht rückwirkend angestrebt, sie war weder Objekt der Fetischisierung, garantierte keine Einheit und zählte auch nicht zum privilegierten Bereich identitätsstiftender Sublimierung. Das Interesse an der Gemeinschaft war auf das *gute Leben* nicht auf Natürlichkeit ausgerichtet.

Im Zusammenhang mit dem politischen Rationalismus und der Aufklärung war die Evidenz des natürlichen Ursprungs in der Neuzeit zunächst hinterfragbar geworden. Rousseau entdeckte die Natur neu und bereitete ihre Rückkehr vor. Die Tiefendimension und die identitätsstiftende Funktion des Naturbegriffs dagegen sind ein Produkt des 19. Jahrhunderts. Natur, Identität und Wahrheit wurden so eng mit den Begriffen Innerlichkeit, Ursprung und Heil verschränkt, dass die Natur als Garant einer erfüllten Kollektivität erschien. Sie wurde voraussetzt

141 Fichtes Denken steht dieser Tradition vor allem in seinen Schriften vor den Reden in gewisser Hinsicht entgegen, da sein Begriff des absoluten Ich und sein Verständnis der tätigen Emanation der Welt durch dieses Ich, den Bereich der Natur auf einer anderen Ebene wiederum auflösten. An diesem Punkt setzte dann auch die Kritik vieler Romantiker (Bsp. Schlegel) an Fichtes Philosophie an. Vgl. Schmitt 1991, Politische Romantik, S. 78.

als Bereich, der dem menschlichen Verstand unzugänglich war und als dasjenige verherrlicht, das Entfremdung verunmöglichen sollte. In einer doppelten Bewegung *zwischen Verlust und Versprechen* begründet derselbe Bereich vordiskursiver Natur die Gemeinschaftlichkeit des Menschen, der als teleologisches Ideal wieder aufgebracht wurde, um das Streben zu einer neuen Gemeinschaft zu motivieren. Diese Bewegung ist schon bei Rousseau zu erkennen gewesen. Im 19. Jahrhundert kristallisierte sie sich als ein nationales Phantasma heraus: Die Gemeinschaft fand ihr verlustiges Ideal in einer verherrlichten Vergangenheit, ihre teleologische Finalität in der völkischen Erneuerung und ihre Erbauung im Gedanken einer einheitlichen, vollends bei sich angelangten Identität des deutschen Urvolks.

Interessant ist, dass sich in den träumerischen Idealen der Romantik die Metaphysik der Präsenz mit Religion und Nationalismus verband und ein produktives, modernes Gemein-Konzept hervorbrachte, das sich gleichwohl als Gegenbewegung gegen die Moderne präsentierte. Cornelia Kling zufolge nimmt das Missverständnis, scheinbar reaktionär ausgerichtete Gegenbewegungen stünden der Moderne unvereinbar entgegen, bei der Romantik ihren Anfang.[142] Schon im Bezug auf Rousseau war festgestellt worden, dass die Moderne bestimmte Bewegungen gegen sich mit hervorgebracht hatte. Dasselbe gilt für die Romantik: Begriffe und Denkräume der Kritik sind Produkt der Moderne, die zugleich das Objekt der Klage ist. Der romantische Subjektivismus, der Gemeinschaft und Persönlichkeit verbindet, gibt eine Abkehr vom modernen Individualismus vor, gründet aber auf dem Begriff des selbstbewussten Subjekts. Auch Nationalismus und völkisches Denken sind moderne Denkbewegungen. Sie basieren auf den Denksystemen bürgerlicher Staatlichkeit, obwohl sie ihre Kraft daraus beziehen, als gleichsam reaktionäre wie revolutionäre Gegenmodelle zur modernen Welt zu erscheinen.

Im Kontext des romantisch-nationalen Denkens rückte das Problem der Grenze und mit ihm die Frage nach In- und Exklusion in den Blickpunkt. Michael Jeismann hat in seinem Buch *Vaterland der Feinde* deutlich gemacht, wie die Abgrenzung nach außen zur primären Identitätsgrundlage der deutschen Nationalbewegung wurde. Er stellt nicht nur die konstitutive Rolle der Feindschaft für die Tradierung des deutschen Identitätsbegriffs heraus, sondern auch ihre zunehmende Nationalisierung.[143] Fichtes *Reden an die deutsche Nation* sind ein Paradebeispiel. Doch auch der Antisemitismus und die Abwehrkämpfe gegen Sozialisten und Kommunisten machten deutlich, dass sich das Problem der Grenze neu stellte: Abgrenzung wurde nach außen und innen begehrt. Ein neues Ord-

142 Vgl. Kling 1995, Flucht, Trost, Revolte, S. 30f und 61.

143 Vgl. Jeismann 1992, Vaterland der Feinde, S. 380.

nungs- und Einheitsbedürfnis sowie ein Bedürfnis nach Eindeutigkeit und Eingrenzung wurden virulent und mobilisierten das Spannungsverhältnis aus Sicherheit, Freiheit und Angst sowie das Bedürfnis nach einem eindeutigen Ursprung und den Wunsch nach sicheren Grenzen. Die Natur, die eine eindeutige Abgrenzung gegen die Künstlichkeit und den Schein suggerierte, sollte natürliche, evidente und unhinterfragbare Grenzen schaffen. Die historisch-politischen Entwicklungen zeigen jedoch, dass dieses Manöver trotz der neuen, ein- und ausschließenden Kollektividentitäten wie Volk und Nation scheiterte. In der Folgezeit wurde immer verzweifelter versucht, die Grenzen der Identität festzuschreiben und sie gegen Ambivalenzen und Uneindeutigkeiten zu verteidigen. Die Totalisierung und die Fixierung auf die Natur der Gemeinschaft blieben zentrale Parameter, doch der im Entstehen begriffene Biologismus sollte den Problemen alsbald eine neue Ebene der Bedeutung hinzufügen.

Der Übergang zum 20. Jahrhundert

Nach der Reichsgründung 1871 radikalisierte und transformierte sich das Gemeinschaftsdenken im Kontext der fortschreitenden Institutionalisierung des Nationalismus. Diese Tendenz wurde im Umfeld der völkischen Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich verstärkt, weitete sich nach dem Ende des Ersten Weltkriegs aus und mündete in den sogenannten Gemeinschaftsenthusiasmus und die völkische Renaissance der Romantik in den 1920er Jahren. In diesem Zusammenhang sind zwei wesentliche Entwicklungen zu beobachten, welche die Bilder und Einschreibungsmodi von Gemein-Begriffen im Politischen Imaginären nachhaltig beeinflussten: Erstens die Herausbildung eines biologistischen Weltbildes und die damit einhergehende Einschreibung von dezidiert rassistisch-biologistischen Fundamenten in die Denkräume des Gemeinen und zweitens die Ausdifferenzierung des deutschen Gegensatzes von Gemeinschaft und Gesellschaft.

Rassismus und Biopolitik

Von der sehnsüchtig-romantischen zur rassisch-biologistischen Volks-Gemeinschaft

DARWIN UND SEINE REZEPTION

Charles Darwins nach langen Forschungen 1859 publiziertes Buch *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*[1] markiert einen Wendepunkt in der Geschichte der modernen Biologie. Mit Darwin erklärt erstmals ein populärer Forscher die Diversität des Lebens ausschließlich unter naturwissenschaftlichen Gesichtspunkten. Seine Theorie zeichnet sich durch die grundsätzliche Abwesenheit eines Schöpfers, sowie durch das Fehlen einer übergeordneten Sinnstiftung oder Zweckgerichtetheit aus. Das Wesen des Menschen wird von ihm auf das einer hochentwickelten Affenart reduziert. Sein Denken macht keinen Unterschied zwischen dem physischen und dem sozialen Leben. Er interpretiert den Menschen als Produkt eines unaufhörlichen Kampfes und entzieht dem Konzept einer heiligen und unverbrüchlichen Würde des Menschen den Boden. Konsequent verneint er Vorstellungen des Menschen im Sinne eines Ebenbilds Gottes. Mit seinen Publikationen hat er die endgültige Ablösung des bereits vor ihm in die Krise geratenen theologischen Menschenbildes voran getrieben und bekannte Denkmuster fundamental und nachhaltig erschüttert. Dass seine These, Arten seien nicht unveränderlich und folgten keinem göttlichen Plan, im Widerspruch zu dem Weltbild und den wissenschaftlichen, theologischen und politischen Ansichten seiner Zeit stand, war ihm bewusst: Er bezeichnete seine eigenen Forschungsergebnisse als Drama und zögerte, sie zu veröffentlichen.[2]

1 Darwin 2006 (1859), On the Origin of Species.

2 Vgl. Darwin 1887, Leben und Briefe Charles Darwins, Bd.2, S. 23f.

Darwins Popularität ist bis heute ungebrochen. Er gilt als einer *der* Wissenschaftler des 19. Jahrhunderts und prägte das moderne Weltbild maßgeblich.[3] Sein Einfluss reichte schon früh über die Biologie hinaus. Seine Werke wurden in verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen diskutiert und bald selektiv von der Politik adaptiert. Mit Darwin hielten der Biologismus bzw. biologistische Denkparadigmen Einzug in die politische Philosophie.[4] Es ist diese Verknüpfung von Politik und Biologismus, genauer der Einzug der Biologie ins Politische Imaginäre, die an dieser Stelle zur Debatte stehen. Eine Würdigung der Darwinschen Lehre im Rahmen der modernen Biologie und die Diskussion über einen Missbrauch Darwins durch den Sozialdarwinismus sind für dieses Thema unerheblich.[5] Zur Debatte steht, welchen Einfluss Darwin auf die Denkräume der politischen Gemein-Begriffe im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert hatte. Welche Auswirkungen hatte der Biologismus auf das romantische, gemeinschaftsenthusiastische Denken in Deutschland? Wie wurden die Darwinschen Zucht- und Selektionsgedanken zur Populationsgenetik, zur Theorie der Eugenik bzw. der Rassenhygiene weiterverarbeitet, und wie konnte sich der evolutionsbiologische Artengedanke durch seine Verbindung mit rassistischen Schriften und Denkfiguren zum modernen Rassismus weiterentwickeln? Einem Rassismus, der über Xenophobie, Chauvinismus und pangermanische Auserwähltheitsphantasien hinausreichte und an das eigene Theoriegebäude einen Anspruch auf überhistorische, wissenschaftliche Gültigkeit und objektive Verifizierbarkeit formulierte.

Einer der beiden Gründungsväter der Rassenhygiene in Deutschland, Wilhelm Schallmayer fasst die diesbezügliche Bedeutung Darwins zusammen:

„Das 19. Jahrhundert ist durch einen besonders großen Reichtum an wissenschaftlicher Forschung ausgezeichnet: Ein Teil von ihnen hat einen mächtigen Einfluss auf die Gestaltung unseres äußeren Lebens ausgeübt. Aber das bedeutendste Ereignis war doch die Geburt und der Siegeslauf der Darwinschen Deszendenztheorie. Sie führte nicht nur zu einer Umwälzung der Anschauungen auf den verschiedenen Gebieten der organischen Naturwissenschaften, denen sie neue Bahnen wies, sondern auch die sogenannten Geisteswis-

3 Vgl. Junker 2001, Charles Darwin, S. 389.

4 Vgl. Querner 1973, Darwin, sein Werk und der Darwinismus. S. 10.

5 Einen neuen Beitrag zu diesem Thema liefert Philipp Sarasin (Darwin und Foucault 2009). Er stellt Darwins Texte gerade gegen den klassischen Biologismus. Hier interessiert jedoch keine neue Lesart Darwins, sondern jene, die sich durchsetzen konnte und das Weltbild bis heute strukturiert.

senschaften erhielten durch den Darwinschen Entwicklungs- und Selektionsgedanken überraschendes Licht."[6]

Darwins Evolutionstheorie veränderte die allgemeine Wahrnehmung. Fortan schien die soziale und politische Realität von den Gesetzmäßigkeiten eines objektiven und biologischen Naturgesetzes organisiert. Zudem suggerierte die Evolutionstheorie eine natürliche und kontinuierliche Höherentwicklung der menschlichen Art.[7] Es waren Ernst Haeckel, der Wegbereiter der *Eugenik* und der *Rassenhygiene* in Deutschland und der englische Soziologe Herbert Spencer, die Ende des 19. Jahrhunderts maßgeblich zur Ausbreitung der Darwinschen Lehren beitrugen. Sie verhalfen auch dem *Sozialdarwinismus* zum Durchbruch, der sich in kürzester Zeit von einem biologischen Paradigma zur Weltanschauung wandelte.[8]

Der deutsche Zoologe und Arzt Ernst Haeckel propagierte die Notwendigkeit von Selektion und Zucht beim Menschen und warnte in seinen zivilisationskritischen, kultur- und rassenpessimistischen Schriften vor einer durch Industrialisierung, Fortschritt und soziale Differenzierung verursachten kollektiven Degeneration. Die Entwicklungsgeschichte des Menschen wurde von Haeckel als ausschließlich biologisch-organisches Phänomen wahrgenommen. Der Begriff der Menschheit bezog sich für ihn als überzeugten Nationalisten und Mitglied des Alldeutschen Verbandes dabei primär auf die Deutschen als Prototyp der Menschheit.[9] Haeckel trieb den Mythos totaler Kontrolle über den Evolutionsprozess voran und propagierte die Abwendung des Untergangs durch eine Anwendung der Darwinschen Erkenntnisse der Variationsmöglichkeiten der Rasse/der Spezies und der Notwendigkeit zur Auslese auf das soziale und politische Feld. Er versuchte, die biologischen Grundlagen der Kultur- und Gemeinschafts-

6 Schallmayer 1918, Vererbung und Auslese. Grundlage der Gesellschaftsbiologie und der Lehre vom Rassedienst. S. IX.

7 Vgl. Weingart 1992, Politik und Vererbung, S. 24.

8 Spencer beeinflusste mit seiner protestantischen Ethik und seiner Verwurzelung im Liberalismus die ökonomistische Rezeption Darwins im Sinne des wirtschaftlichen Liberalismus. Er postulierte das *Law of equal Freedom,* demzufolge jeder Mensch absolute Freiheit haben solle, solange er Andere nicht einschränke. Er lehnte Eingriffe des Staates in den sozialen oder ökonomischen Bereich ab und idealisierte die Freiheit des Marktes. Staatliche Eingriffe würden die Freiheit und die natürliche Evolution beeinflussen. Spencer hatte die Vorstellung einer Gesellschaft, die durch die Gesetzmäßigkeiten des Marktes und die unsichtbare Hand der Evolution ethisch richtig und ökonomisch funktional gesteuert werde. Vgl. Krähnke 2007, Herbert Spencer, S. 79f.

9 Vgl. Mann 1973, Rassenhygiene – Sozialdarwinismus, S. 78.

entwicklung zu erfassen und aus ihnen eine politische Programmatik zu entwickeln. Die Entwicklung einer kohärenten Theorie und die Einbindung der Darwinschen Gedanken in ein sozialdarwinistisches Theoriegebäude gelang jedoch erst Darwins Vetter Francis Galton, dem Begründer der Eugenik, mit seiner 1883 veröffentlichten Schrift *Inquiries into Human Faculty and its Developement*.[10] In Deutschland waren es der Haeckel-Schüler Wilhelm Schallmayer und Alfred Ploetz, die die sozialdarwinistischen Prinzipien in die Wissenschaft eingliederten. Der Begriff des (Rassen-)Kampfes wurde zum Grundlagenvokabular. Er verband den Sozialdarwinismus mit explizit rassistischen Theorieansätzen.[11]

GOBINEAU

In der Zeit zwischen 1852-1854 erschienen in Paris vier Bände des französischen Grafen Arthur de Gobineau mit dem Titel *Versuch über die Ungleichheit der Menschenracen*. Gobineau gilt als Mitbegründer des modernen Rassismus und trug wesentlich dazu bei, den Rassismus als weltgeschichtliches Erklärungsmodell in Europa zu popularisieren. Er verfolgte den Anspruch, die Grenzen zwischen Natur- und Geisteswissenschaften zu überschreiten und allgemeingültige Theorien über die Geschichte des Menschen zu entwickeln, blieb aber einem vormodernen Rassenverständnis verpflichtet, so dass sein Werk Mitte des 19. Jahrhunderts nichts wirklich Neues bereit hielt. Gobineaus Bedeutung ist keiner inhaltlichen Signifikanz geschuldet, sondern seiner Rolle als Begründer des *Mythos der Arischen Rasse*[12] und dem Umstand, dass seine Schriften u.a. durch seinen populären Anhänger Richard Wagners eine enorme Verbreitung vor allem in Deutschland fanden.[13]

Gobineaus Denken war synthetisch: Er bündelte anthropologische, sprachwissenschaftliche und historische Ansätze zu einer umfassenden Theorie, in deren Mitte das alles erklärende Konzept der Rasse stand.[14] Durch eine Verbindung

10 Vgl. Galton 1883, Inquiries into Human Faculty and its Developement. Zur Begründung der Eugenik vgl. Geiss 1995, Rassismus, S. 104.

11 Vgl. Browler 2001, Social Metaphors in Evolutionary Biology, S. 119.

12 Der Arische Mythos stammt eigentlich von Sir William Jones. Doch ist es Gobineau, der ihn mit seiner Rassentheorie verknüpfte und ihn bedeutsam macht. Dazu und zum Einfluss Gobineaus in den verschiedenen Ländern vgl. Geiss 1991, Geschichte des Rassismus, S. 163-170.

13 Vgl. Geulen 2007, Geschichte des Rassismus, S. 71.

14 Vgl. Mosse 1990, Die Geschichte des Rassismus in Europa, S. 76f.

vormoderner Rassentheorien mit rassistischen Narrationen aus dem Umfeld des Kolonialismus gelang ihm auch ohne wissenschaftstheoretischen Ansatz eine Systematisierung rassistischer Gedanken. Die Rasse stand bei Gobineau im Zentrum der Weltgeschichte. Er erklärte menschliche Naturgeschichte allgemein zur Rassengeschichte, so dass Geschichte und Biologie untrennbar zu fusionieren schienen. In einer kruden Form biologischen Materialismus' verkündete er die völlige Abhängigkeit des Einzelnen von seinen Erbanlagen und leitet eine natürliche Ungleichheit der Menschen ab. Seine rassistische Theorie der menschlichen Entstehungsgeschichte ging von drei Grundrassen aus (gelb, schwarz und weiß), die in einem Verhältnis unaufhörlichen Rassenkampfes stehen. Dreh- und Angelpunkt von Gobineaus Überlegungen war die Theorie eines vollkommen Ur-Geschlechts (die edle und überlegene Ur-Rasse der Arier), welches durch Rassenvermischung im Laufe der Zeit degeneriert sei. Laut Gobineau befand sich der Arier seit Menschengedenken in einem unaufhörlichen Kampf um Rassenreinheit.[15]

Der Begriff der Rasse ist bei Gobineau und seinen Anhängern überraschend unklar. Er ist geprägt von einer religiösen Mystik aus Licht und Sonne und durch romantische Prädikationen von Schönheit, Ehre, Arbeitsgeist und Schöpfungskraft.[16] Besonders in der Rezeption von Wagner sowie dem Gobineau-Übersetzer Ludwig Schemann und ihrem Bayreuther Kreis vermengten sich Gobineaus Rassengedanken mit religiös-metaphysischen und antisemitischen Motiven. Insgesamt erreichte das rassistische Denken mit Gobineau eine neue Dimension: sein Einfluss auf spätere bedeutende Rassisten wie auf den Engländer Houston Stewart Chamberlain, den Franzosen Georges Vacher de Lapouge, den Schweizer Alphonse de Candolle sowie auf die imperialistische Bewegung in Europa war groß. Nach seinem Tod wurde der Arische Mythos weiter ausgearbeitet und Gobineaus Denken wurde zunehmend mit wissenschaftlichen Ansätzen und den Theorien Darwins verbunden. Insgesamt stießen die Thesen Gobineaus in keinem Land auf derartige Resonanz wie in Deutschland.[17] Der Reichshammeraktivist und Schriftsteller Philipp Stauff fasst Gobineaus Bedeutung wie folgt zusammen: „Gobineau war es, der den Blick der Gebildeten durch seine epochemachenden Werke mit Kraft auf die Rassenfrage lenkte und vor allen Dingen die gewaltige Kulturbedeutung des Ariertums [...] ins rechte Licht setzte, zugleich die Gefahren zeigend, welche die neuere Entwicklung für diese Rassen

15 Vgl. Gobineau 1901, Versuch über die Ungleichheit der Menschenracen, Bd. 1-4. Gobineau war im Gegensatz zu seinen Anhängern kein Antisemit. Erst in der deutschen Rezeption vor allem durch Wagner wurden Gobineaus Gedanken von der arischen Rasse mit dem Antisemitismus kurzgeschlossen.

16 Vgl. Puschner 2001, Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich, S. 91.

17 Vgl. Weingart, Kroll 1992, Rasse, Blut und Gene, S. 94.

mit sich gebracht hat.“[18] Gobineau war in der völkischen Bewegung, bei Rassenhygienikern und Nationalbiologen bis zu den deutschnationalen Historikern und Literaten überaus populär. Der Schriftsteller und Rassenideologe Karl Felix Wolff formulierte diese Bedeutung zu einem pathetischen Appell, fügt aber zugleich eine Kritik am Degenerationsargument hinzu:

„Gobineaus Werk muss vollendet, sein Ruf muss mit neuer Kraft und neuer Begeisterung erhoben werden. Aber auch mit neuem Mut. Denn wir sind keine Schwarzseher, wie er es war. Wir glauben an die Zukunft der Germanen. Wir wollen leben, leben und kämpfen, kämpfen und siegen.“[19]

Der Berliner Lehrer und Deutschenbund-Aktivist Gerhard Krügel ergänzt:

„Und Tat heißt Krieg. [...] Und Lebensbejahung ist der neue Geist unserer Zeit [...] unserer Rasse, der in hellen Worten und leuchtenden Zielen im Bewusstsein unserer Besten lebt und der tief in den Unterströmungen jeden germanischen Blutes rauscht.“[20]

Durch Gobineaus *Arischen Mythos* schrieb sich die romantisch-nationalbewegte Idee einer angeborenen arisch-germanischen Überlegenheit weiter fort und wurde mit dem Rassismus kurzgeschlossen. Zudem wurde erstmals eine Theorie populär, die den Begriff der Rasse ins Zentrum stellte, ihn von seiner kulturell-sprachlichen Ausrichtung löste und zu einer Kategorie machte, in deren Sinnmitte der Begriff des Blutes stand.

DER BEGRIFF DES BLUTES – RASSISMUS ALS WISSENSCHAFT

Die neue Bedeutsamkeit des Blutes markiert die Schnittstelle zwischen Sozialdarwinismus und Rassismus. Dennoch ist es ein Irrtum zu denken, vormoderner Rassismus sei von modernem allein durch seine Fixierung auf die Blutsverwandtschaft unterschieden. Blut war als Ein- und Ausschlusskriterium schon im frühen Christentum von Bedeutung[21] und seit dem Mittelalter basierten Zugehö-

18 Stauff 1912, Das Deutsche Wehrbuch, S. 208.

19 Wolff 1913/14, Gobineau, S. 457

20 Krügel 1909, Völkische Hochziele, S. 291.

21 Christina von Braun hat die Bedeutung des Bluts als gemeinschaftsstiftendes Element im Christentum herausgearbeitet. Bereits der christliche Gründungsmythos der

rigkeitskriterien auf dem Konzept der Blutsverwandtschaft.[22] Doch die Bedeutung des Blutes im Spanien der Reconquista ist nicht mit der des biologistischen Rassismus zu vergleichen. Die Verbindung des sozialdarwinistisch-biologistischen Weltbilds mit der rassistischen Theorie machte das Blut im 19./20. Jahrhundert zum Leitbegriff einer neuen Ordnung. Die Fixierung auf den Körpersaft als gemeinschaftsstiftendes Element, die Orientierung am Begriff der Rasse und die Einbettung dieser Elemente in ein naturwissenschaftlich ausgerichtetes, biologistisches Weltbild versprachen zweierlei: eindeutige und beweisbare Zugehörigkeiten sowie klare und unmissverständliche Grenzen.

Die abstammungsorientierten Rassentheorien suggerierten Stabilität und Sicherheit. Alle bisherigen Versuche die gemeinschaftliche Ordnung zu begründen, hatten mit dem Problem der Legitimation zu kämpfen gehabt und waren fortwährend mit der Sehnsucht nach Eindeutigkeit konfrontiert gewesen. Es war versucht worden aus der Vernunft oder der Natur eine eindeutige Definitionsgrundlage herauszudestillieren und von der Religion, über Ursprungs- und Gründungsmythen bis hin zu Bildern von goldenen Vergangenheiten und sehnsüchtiger Naturverherrlichung waren verschiedene Ebenen der Versicherung herangezogen worden. Dieser Umstand muss im Blick behalten werden, wenn die Dringlichkeit des Bedürfnisses nach einem eindeutigen Ursprung begriffen werden soll. Der Begriff der Rasse und die Orientierung am Blut machten Hoffnung auf eine Lösung des Begründungsproblems der Gemeinschaft. Sie versicherten Einheit und eine langfristige, objektive Grundlage. Es schien, als bedürfe es lediglich einer Entschlüsselung und einer Erforschung ihrer Eigentümlichkeiten, um Fragen nach dem Ursprung, der Zugehörigkeit und nach den Grenzen der Gemeinschaft für immer zu lösen.[23]

Selbstopferung des Heilands stellte das Blut, das eine zugleich göttliche und menschliche Existenzweise durch blutende Wunden bezeugen sollte, ins Zentrum. Im gemeinschaftsstiftenden Ritual des Abendmahls wird dieses Opfer rituell wiederholt. Der nicht unumstrittene Trank des Blutes soll die Gemeinschaft in der Form eines sekundären Blutsbandes verbinden. Vgl. Braun 1995, Blut und Blutsschande, S. 80f.

22 So wurden in Spanien im 15. Jahrhundert Juden und Moslems vertrieben, zwangsgetauft und noch als Konvertiten verfolgt. Im Rahmen der *Blutreinheitsgesetze* (*limpieza de sangre*) wurde jüdisches Blut über mehrere Generationen nachgewiesen und spanische Bürger mussten in Abstammungsbeweisen die „Reinheit" ihres Blutes bezeugen. (Dabei verfolgten die Behörden die Blutsverwandtschaft länger zurück als die Nazis in den *Arier-Nachweisen*.) Wer nicht „rein" war, wurde als *marrano* (Schwein) bezeichnet und von öffentlichen Ämtern und wichtigen Positionen ausgeschlossen. Vgl. Yerhushalmi 1995, Ein Feld in Anatot, S. 54f.

23 Vgl. Geulen 2007, Geschichte des Rassismus, S. 63.

Im Gegensatz zu den emphatisch-voluntaristischen Nationen- und Volksbegriffen der Romanik und der frühen Nationalbewegung forderte die Kategorie der Rasse kein Bekenntnis der Zugehörigkeit mehr. Rasse sollte Biologie und Natur zugleich sein, und sie wurde unabhängig vom Willen begriffen. Sie galt weder als etwas Technisches, das sich durch einen Vertrag herstellen ließ, noch schien eine politische Willensbekundung oder ein Glaubensbekenntnis notwendig. Im rassistischen Denkhorizont gehörte jeder Mensch von der Geburt bis zum Tod zu einer Rasse, die den Einzelnen unlösbar mit seinem Kollektiv verschweißte. Ein Wechsel galt als unmöglich, so dass der Begriff mit der Hoffnung verbunden wurde, Unklarheiten und Ambivalenzen ausschließen zu können. Zukünftig sollte das Gemeine durch eindeutige Kriterien bestimmt werden, die keine Zwischenzonen zuließen und das Problem der Zugehörigkeit auf ein simples Entweder-Oder reduzierten.

Damit erfüllte die neue Kategorie die Anforderungen der Politischen Romantik: Sie galt als vorpolitische Entität, deren Begründung auf einen vorzeitlich-natürlichen Ursprung rekurrierte. Dennoch blieb die Rasse ein seltsam geschichtsloses Phänomen. Trotz zahlloser Forschungen zum Ursprung der Arier und trotz der Streitigkeiten über eine „indogermanische“ oder nordische Abkunft, war der Bezug auf diese Kategorie letztlich durch eine Enthistorisierung und durch eine tautologische Begründungsstruktur geprägt.[24] Gleichzeitig ermöglichten es diese theoretische Variabilität und die Doppelung von Ursprungsfixiertheit und Geschichtslosigkeit, dass rassischer Determinismus und mythische Ursprungskonzepte mit dem Bewusstsein der Veränderbarkeit von Rassen verbunden wurden.

Die Betonung einer individuellen Form rassischer Determination verschränkte sich auf zwei verschiedene Arten mit der darwinschen These einer Veränderbarkeit von Rassen: Erstens wurde erneut das Phantasma einer goldenen Vergangenheit bemüht und mit der Rede von eine Zeit, in der die rassische Gemeinschaft mit sich identisch gewesen war, wurden Kulturpessimismus, Fort-

24 Vgl. Mosse 1998, The Crisis of German Ideology, S. 106. Zu den Kontroversen zwischen den Theorien, die eine asiatische Herkunft der Arier betonten und denen, die von einer nordischen Abstammung ausgingen vgl. Puschner 2001, Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich, S. 89. In diesem Zusammenhang ist auch eine Verbreitung von Mystizismus, spiritualistischen und theosophischen Gedanken zu beobachten. Anthroposophie, Mythologie, Okkultismus und heidnische Bräuche entfalteten mit ihren religiösen Strukturen, ihrer mystischen Tiefenpsychologie, ihren entstehungsgeschichtlichen Sinnstiftungen und ihrer Offenbarungsrhetorik eine starke Bindekraft. Vgl. Mosse 1990, Die Geschichte des Rassismus in Europa, S. 120f.

schrittskritik, politische Apokalyptik und Degenerationsthesen begründet.[25] Die zweite Dimension, in der sich die Variabilitätsthese mit dem Rassismus verband, war das Konzept der Menschenzucht. Nicht mehr die Erziehung (Fichte) sollte vor dem drohenden Untergang bewahren, sondern die aktive Gestaltung der Rasse. Im theoretischen Vokabular erschien das Phänomen der Rasse zugleich als zeitlos-überhistorische und als aktuell-machbare Kategorie.[26] Biologistische Zuchtgedanken verbanden sich mit sozialhygienischen Maßnahmen und die bewusste Gestaltung der Rasse erschien als Verantwortung einer gegenwärtigen Generation an der Zukunft.[27]

Der zentrale Unterschied zwischen eugenischen Degenerationstheorien und den apokalyptischen Visionen ihrer Vorgänger war der Anspruch der Wissenschaftlichkeit.[28] Die Orientierung am Ideal der Wissenschaftlichkeit war eine Neuerung für das Gemeinschaftsdenken. Sie ging mit dem rassistisch-biologistischen Weltbild einher. Hatten sich Romantik und völkischer Nationalismus durch einen offenen Antirationalismus, eine Kritik des Nützlichkeitsdenkens und der Verwissenschaftlichung des Lebens im Gefolge der Aufklärung ausgezeichnet, so beanspruchte der Rassismus, keine ausschließlich auf Gefühl basierende Form der Ablehnung zu sein, er wollte ein wissenschaftlich fundiertes, nachprüfbares Erklärungsmodell liefern. Die Fundierung des Rassenbegriffs durch die Aufnahme des Ideals der Begründbarkeit veränderte den Blick auf Rationalität und Wissenschaft. Der Wunsch nach eindeutigen Zugehörigkeitskriterien und klaren Grenzen, zu dem die Biologie den Schlüssel bereitzuhalten schien, steigerte das Bedürfnis nach Objektivität. Dennoch blieb der Begriff der Wissenschaft in diesem Kontext unklar und letztlich wurden im Umfeld der Eugenik und der Rassentheorien schlicht alte Hypothesen an neue Begrifflichkeiten

25 Schon früher hatte sich die Kritik an Urbanisierung, Industrialisierung und Kapitalismus mit Gemeinschafts- und Agrarromantik verbunden. Darwinismus und Rassentheorien gaben dieser Kritik neuen Auftrieb. Vgl. Bergmann 1970, Agrarromantik und Großstadtfeindschaft. Weingart, Kroll 1992, Rasse, Blut und Gene, S. 44f.

26 Das Verständnis der Rasse als etwas Machbarem mobilisierte auch Angst. Der Verfall der Menschheit wirkte bedrohlicher, wenn das Soziale und das stabile menschliche Wesen zur Disposition standen. Die Rasse aktiv gestalten zu können verhieß eine neue Freiheit und barg zugleich die Last neuer Verantwortung.

27 Vgl. Die Programmatik der frühen Rassenhygieniker Schallmayer (u.a. *Beiträge zu einer Nationalbiologie*, 1905) Ploetz (u.a. *Die Tüchtigkeit unserer Rasse und der Schutz der Schwachen,* 1895) Willibald Hentschel (u.a. *Ziele der Rassenhygiene*, 1910) Eugen Fischer (u.a. *Das Problem der Bastardisierung beim Menschen*, 1913) und Fritz Lenz (u.a. *Die Rasse als Wertprinzip. Zur Erneuerung der Ethik*, 1933).

28 Vgl. Weingart, Kroll 1992, Rasse, Blut und Gene, S. 67f.

angepasst, sie galten nun dem Geist der Zeit entsprechend als wissenschaftlich und objektiv.

Zunächst scheint es, als habe diese Entwicklung das Oppositionspaar Gefühl/Verstand verkehrt, das den Gemeinschaftsdiskurs geprägt hatte und von der Gegenaufklärung bis zur Romantik zugunsten des Gefühls ausgelegt worden war. Doch die Orientierung an der Wissenschaftlichkeit bedeutete keine Abkehr von der rousseauistisch-romantischen Idealisierung des Gefühls. Der Dualismus Gefühl/Vernunft wurde nicht einfach umgekehrt. Es ist vielmehr eine Ausweitung des Definitionsbereichs zu konstatieren. In einer Logik, die dem Müllerschen Versuch der Vereinigung von Gegensätzen gleichkommt, gelang die Etablierung eines Denkrahmens, in dem die rational-wissenschaftliche Erkenntnis nicht mehr der Gefühlserkenntnis gegenüber zu stehen schien. Das Konzept einer scheinbaren Synthese von Gefühl und Vernunft trug dazu bei, das Ideal einer wissenschaftlichen Erkenntnis herauszubilden, die mit Gefühlsurteilen *identisch* sein sollte. Der „wissenschaftliche Rassismus" erkannte und bewies schlicht das, was auf der Ebene der Gefühle *gewusst* bzw. *gefühlt* wurde.

Die Orientierung an der Wissenschaft konnte so mit der bekannten Kritik am Rationalismus und mit der Überzeugung einhergehen, ein ausschließlich wissenschaftliches Weltbild verkenne das Wesen des Menschen: In einer paradoxen Argumentation wurde der Bereich der Wissenschaften aufgespalten; die biologische Rassenforschung, die sich scheinbar den natürlichen, gefühlsmäßig bereits erkannten Grundlagen der Volksgemeinschaft widmete, galt als Volkswissenschaft. Sie wurde in den Dienst der Rasse gestellt und in das positive Wissenschaftsbild integriert. Der gesamte Bereich des Wissens sowie diejenigen Disziplinen, die nicht der „Nationalbiologie" verpflichtet waren, wurden als scheinhaft und künstlich gebrandmarkt. Sie fungierten als Antithese zu einer Wissenschaft, in der Natur, Emotionen und Biologie miteinander einhergingen und sich zu einer höheren Form der Erkenntnis zu sublimieren schienen.[29]

Die Durchsetzung des Biologismus in Europa markiert gleichwohl einen Paradigmenwechsel. Das Experiment wurde zum Ideal von Positivismus und Naturgeschichte. Religion und Biologie traten auseinander. Die neuen Erkenntnisse drängten zu einer endgültigen Emanzipation von Theologischem und Metaphysischem.[30] Diese Entwicklung war Teil einer tiefgreifenden Transformation, wel-

29 Rassistischen Paradigmen widersprechende Theorien wurden im Zweifel als jüdische Schein-Wissenschaften diffamiert. Durch diese Diskreditierung galten sie als entkräftet, ohne argumentativ widerlegt werden zu müssen. Vgl. Mosse 1998, The Crisis of German Ideology. S. X.

30 Vgl. Wagner 1973, Biologismus und Historismus in Deutschland des 19. Jahrhunderts, S. 33.

che die Textur der Gemein-Begriffe veränderte: Mit der Verbreitung des biologistischen Weltbildes veränderte sich auch das Verständnis der Natur. Wiederum handelt es sich nicht um einen Bruch, doch der emphatisch-leidenschaftliche Naturbegriff der Romantik büßte seine Rolle als hegemoniales Erklärungsmuster ein. Der Darwinismus hatte die Existenz eines Schöpfers und eines unveränderlichen Wesens des Menschen verneint und dazu beigetragen, das Menschenbild zu verändern. Die Betonung des freien Willens und der Individualität des Menschen waren den Konzepten Erbe, Rasse und biologische Determination gewichen. In diesem Kontext verlor auch das Bild der vorpolitisch-natürlichen, göttlich-unveränderlichen und unbegreifbaren Schöpfung an Kohärenz. Doch die sehnsüchtige Naturverherrlichung und die romantisch-schwärmerische Metaphysik wurden durch die Entwicklung der Natur zu einem Objekt von Erkenntnis und wissenschaftlicher Erforschung nicht vollständig verdrängt. Die Sehnsucht nach Natur verband sich mit einem Denken, in dem die Natur in den Terminologien der modernen Biologie und nicht mehr als religiös-schöpferische Dimension begriffen wurde.[31] Die natürliche Gemeinschaft blieb ein Leitbegriff der kollektiven Identitätsstiftung und ein Sehnsuchtstheorem. Nicht mehr jedoch auf einer diffus naturromantischen, religiös-metaphysischen Grundlage, sondern verstanden als natürlich-rassische Blutsgemeinschaft. Die romantische Volksgemeinschaft wandelte sich zur rassisch-biologischen.[32]

Die Abkehr von romantischen Gemeinschaftsidealen, von der diffusen und eine gewisse Offenheit einschließenden, religiös und metaphysisch verankerten Sehnsucht zugunsten von Sicherheit und Eindeutigkeit versprechenden Eingrenzungskategorien führte nicht zu einer Abkehr von der Romantik. Um die Jahrhundertwende war stattdessen eine vermehrte Relektüre der Romantik zu verzeichnen und in den 1920er Jahre kam es zu einer buchstäblichen Renaissance der Romantik in Deutschland. Sie ging mit einer Neubewertung der romantischen Bewegung einher: Wurde sie schon seit der Reichsgründung als eigentlicher Beginn der *Deutschen Revolution* gefeiert, die zu Bismarcks Reich und zur

31 Dasselbe gilt für die Religion. Die Kirche verliert an Boden und büßt ihre Rolle als einheitliche Weltbildstifterin ein. Doch Ende des 19. Jahrhunderts entstehen Duzende kirchlicher Gemeinden und Zusammenschlüsse im Rahmen der völkischen Bewegung, die sich zugleich als deutsch-national, rassistisch und religiös begreifen und die Religion in ein modern rassistisches Weltbild zu integrieren versuchen. In diesem Zusammenhang wurde der Einfluss Roms kritisiert und die Idee eines nationalen, deutschen Glaubens trat in den Vordergrund. Bspw. die deutsche Erneuerungsgemeinde, der Deutsche Orden, die Deutschgläubige Gemeinschaft, die Germanisch-Deutsche-Religionsgemeinschaft. Vgl. Puschner 2001, Völkische Bewegung, S. 203f.

32 Vgl. Geulen 2007, Geschichte des Rassismus, S. 63.

Einheit geführt hatte,[33] so wurde sie im 20. Jahrhundert in den Dienst des neuen biologistischen und rassistischen Nationalismus genommen. Nach dem Kriegsende riefen die konservativen und nationalistischen Feinde der Weimarer Demokratie zur Gegenrevolution. Die „Neue Romantik“[34] wurde in diesen Kontext gestellt und durch rassentheoretische Fundierungen ergänzt. Die *neuen* Romantiker erklärten die *alten* zu Rassisten *avant la lettre* und ersetzten das Fehlen einer biologistischen Grundlage durch „zeitgemäße“ Theorien. Protagonisten dieser Entwicklung waren unter anderem der Romantikforscher Paul Kluckhohn und der Philosoph Othmar Spann.[35]

DER VOLKSBIOLOGISCHE AUFBRUCH

Das Zusammenspiel dieser theoretisch-begrifflichen Transformationsprozesse mit der politischen Realität in Deutschland um die Jahrhundertwende lässt sich exemplarisch an der Erfolgsgeschichte der Rassenhygiene und an ihrer Verknüpfung mit der völkischen Bewegung beschreiben. Die Begriffe *Rasse, Gemeinschaft* und *Volk* wurden zusammengezogen. Alle drei verwiesen auf den lebendigen, sich-selbst-reproduzierenden und ständig gefährdeten Kollektivkörper jenseits und diesseits politischer Institutionen. Im Kaiserreich etablierte die Rassenzugehörigkeit sich unabhängig von Parteigrenzen und politischen Präferenzen als maßgebliche Kategorie für kollektive Zugehörigkeit. Sie war ausschließend-

33 Vgl. Scherer 1874, Die deutsche Literaturrevolution.

34 Die Bezeichnung „Die Neue Romantik“ stammt von Verleger Eugen Diederichs. Der Eugen-Diedrichs-Verlag war bis in die Zeit des Nationalsozialismus hinein reichend eines der einflussreichsten deutschen Verlagshäuser.

35 Vgl. Kluckhohn, Persönlichkeit und Gemeinschaft (1925) und Deutscher Staat und deutsche Vergangenheit. (1935) Spann, Der wahre Staat. (1921). Vgl. Peter 1985, Die politische Romantik in Deutschland. Einleitung. S. 67 und 72. Zur Neubewertung der Romantik vgl. Mann 1973, Rassenhygiene –Sozialdarwinismus, S. 74. Die Frage, ob diese *neue* Romantik die *alte* missbraucht und enteignet habe, ist für die Geschichte des Gemeinschaftsdenkens im Politischen Imaginären sekundär. Obwohl keiner der alten Romantiker eine systematische Rassentheorie hatte, waren Anknüpfungspunkte zahlreich. Blutsmetaphorik, politischer Organizismus, Antisemitismus und der Gedanke eines natürlichen Gegensatzes zwischen Deutschen und anderen Völkern machte es den Protagonisten der neuen Romantik einfach, ihre Bezüge schlüssig zu vermitteln.

negativer Art und fungierte zugleich als positive Selbstbeschreibung und Legitimationsinstanz nach innen.[36]

Den Begriff *Rassenhygiene* stammt von Alfred Ploetz. Er ist die deutsche Übersetzung von *Eugenik* und wurde erstmals 1895 verwendet. Der Theoriekanon der Rassenhygiene stützt sich auf die Überlegungen Francis Galtons zur Ausnutzung der Gesetzmäßigkeiten der natürlichen Auslese und zur praktischen Anwendung des Darwinschen Selektionsprinzips. Ziel war die vollständige Kontrolle des Menschen über die Evolution. Eugenik und Rassenhygiene wandten in ihren Plänen zur Ausgestaltung der arischen Rasse bewusst das Vokabular der Tierzucht auf den Menschen an. Hier wie dort sollte an die Stelle von christlicher Individualethik und Gleichheitspostulaten das Primat der Gattung treten.[37]

„Die Rassenhygiene hat zu untersuchen, [...] worin die zu vermehrenden Reservekräfte der Rasse bestehen, welche Richtung der Entwicklung am meisten der maximalen Erhaltung entspricht; ob die menschlichen Ideale innerhalb dieser Richtung liegen oder nicht, ferner im speziellen wie Vererbung und Variabilität optimal verlaufen, d.h. unter welchen Bedingungen die tüchtigsten Nachkommen erzeugt werden (Fortpflanzungshygiene oder Eugenik); wie der Wettbewerb der Individuen innerhalb der Rasse (der innere Kampf ums Dasein) optimal verläuft [...] unter welchen optimalen Formen die Rasse selbst ihren Wettbewerb mit anderen Rassen zu gestalten hat (der äußere Kampf ums Dasein) usw.“[38]

Der Erfolg der Rassenhygiene in Deutschland war enorm.[39] Im Jahr 1905 gründeten Ploetz und Schallmayer die *Gesellschaft für Rassenhygiene* in Berlin. Es folgten zahlreiche Ortsgruppen sowie Landesverbände in Schweden, Holland, Norwegen und den USA. Eine zentrale Figur war neben Ploetz und Schallmayer der Sozialanthropologe Ludwig Woltmann, zugleich Herausgeber der *Politisch-Anthropologischen Revue*, dem Zentralorgan des Gobineauismus in Deutschland. Er förderte die Verbindung von Rassisten und Eugenikern.[40] Bedeutsam waren ferner der Psychiater Alfred Hoche und der Strafrechtler Karl Binding, die durch ihr Buch *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens* als Begründer

36 Vgl. Geulen 2007, Geschichte des Rassismus, S. 73f.

37 Vgl. Weingart, Kroll 1992, Rasse, Blut und Gene, S. 36 und S. 16f.

38 Ploetz 1911, Rasse und Gesellschaft, S. 121f. Erschienen 1911 im Rahmen der Schriftenreihe der Deutschen Gesellschaft für Soziologie (sic!).

39 Vgl. Weingart, Kroll 1992, Rasse, Blut und Gene, S. 22.

40 Trotz dieser Verbindung und der grundsätzlichen, gemeinsamen Ausrichtung von Rassentheorie und Eugenik gab es auch Streitigkeiten um den Rassenbegriff unter den Eugenikern. Vgl. dazu: Weingart, Kroll 1992, Rasse, Blut und Gene, S. 92f.

der Euthanasie gelten sowie Fritz Lenz, der spätere Inhaber des Lehrstuhls für Rassenhygiene.[41]

Die Rassenhygiene begann ein neues Gebiet systematischen Wissens herauszubilden, das zugleich zur Grundlage gesellschaftspolitischer Forderungen und Maßnahmenkataloge wurde.[42] Durch ihre Biologisierung sozialer Probleme trat die Rassenhygiene als medizinische Theorie auf und erhob gleichermaßen den Anspruch, eine Sozialtechnologie bereitzustellen, an der politische Institutionen und staatliche Politik auszurichten sei. In diesen Zusammenhang gehören die Forderung nach vererbungsstatistischen Erhebungen zur Verbesserung der deutschen Vitalstatistik, nach einer Kartei der Minderwertigen sowie der Ruf nach Ehetauglichkeitszeugnissen und Sterilisationen aus rassenhygienischen Gründen.

Das Ideal der reinen Rasse und des *Neuen Menschen* wurde auf zwei Ebenen vorangetrieben: erstens auf der Ebene der Volksgesundheit, d.h. anhand des Versuchs der humangenetisch-klinischen Erfassung und der Kontrolle von Erbkrankheiten. Und zweitens anhand von Untersuchungen über die Möglichkeiten zur Veredelung und Reinhaltung der Rasse, d.h. unter den Gesichtspunkten der darwinistischen Populationsgenetik.[43] Schon früh wurden im Umkreis dieses zweiten Handlungsfeldes der Rassenhygiene neben klassisch pathologischen Phänomenen auch soziale Probleme wie Kriminalität, Prostitution, Homosexualität oder Alkoholismus in den rassenhygienischen Problemhorizont einbezogen.

Rassenhygienische Deutungsparadigmen verbreiteten sich ab den 1910er Jahren mit Nachdruck in der Gesellschaft. Konzepte über die biologische Reinhaltung der Rasse und des Volkskörpers waren als Diskussionsthemen in der Mitte der deutschen Gesellschaft angekommen. Mit Kriegsbeginn und dem steigenden Interesse an bevölkerungspolitischen Zielen erlangten sie höchste Priorität. Nach Kriegsende konnte sich die Rassenhygiene unter dem Dach der angesehenen *Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft* institutionalisieren.[44] Ihre Protagonisten hatten neben ihrer Verbindung mit der im Entstehen begriffenen Soziologie, der politischen Theorie, der Ethnologie und der Philosophie (insbesondere zur *Deutschen Gesellschaft für Philosophie*),[45] gute Kontakte in die deutschnationale

41 Fritz Lenz war nach 1945 Professor für Humangenetik und Menschliche Erblehre an der Universität Göttingen. Er hat sich nie von der Rassentheorie losgesagt.

42 Vgl. Weingart 1992, Politik und Vererbung, S. 23.

43 Vgl. Weingart, Kroll 1992, Rasse, Blut und Gene, S. 23. Zum Ideal des *Neuen Menschen* vgl. dieselben, S. 69.

44 Weingart, Kroll 1992, Rasse, Blut und Gene, S. 243.

45 Zur völkischen Ausrichtung der Deutschen Philosophischen Gesellschaft, Vgl. Christian Tilitzkis, Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich. Bd. 1. 2002, S. 473f. Die deutsche Universitätsphilosophie stand dem

Publizistik und übten Einfluss auf die naturwissenschaftlichen Disziplinen in vielen Universitäten aus. Obgleich die Bestrebungen zur Errichtung rassenhygienischer Lehrstühle zunächst scheiterten, lehrten nach dem Krieg mit Ewald Stier, Alfred Grotjahn und Paula Hertwig allein an der Berliner Universität drei Rassenhygieniker in der Anthropologie, der Psychiatrie, der Zoologie, der Medizin und der Philosophie.[46] Zudem waren die Rassenhygieniker fest mit politischen und sozialen Bewegungen vernetzt.[47] Das galt für die völkische Bewegung von der Jugend- und Wandervogelbewegung, über die völkischen Gemeinden, die völkischen Berufsvereinigungen bis zu den Sport- und Freizeitgruppen. Der Sozialdarwinismus und das rassentheoretisch-selektionistische Denken waren Ende des 19. Jahrhunderts selbstverständliche Teile der völkischen Weltanschauung geworden. Die Grundsätze der Reichshammerbund-Gemeinden, eines

Begriff der Rasse und den Themenfeldern der Rassenhygiene in weiten Teilen unkritisch und aufgeschlossen gegenüber. Durch eine Partizipation und eigene Vorschläge zeichneten sich Erich Becher, Ernst Bergmann, Kurt Hildebrandt, Driesch, Schneider und Pauli aus. Eine der wenigen Ausnahmen in dieser Hinsicht war der Darmstädter Julius Goldstein. Vgl. ebenda, S. 472f.

46 Vgl. Schleiermacher 2005, Rassenhygiene und Rassenanthropologie an der Universität Berlin, S. 74.

47 Die folgenden Gruppennamen liefern nur einen Auszug derjenigen gesellschaftlichen Gruppierungen, die in dieser Zeit rassenhygienischen Grundsätzen verbunden waren: All-Arierbund, Alldeutscher Sprach- und Schriftverein, Alldeutscher Verband, Antisemitenliga, Artamanenbund, Deutsch-arischer Germanen Bund für Kampf und Freiheit. Deutsche Erneuerungsgemeinde, Deutsche-Brief-Gesellschaft, Deutschenbund, Deutscher Schulverein, Deutscher Bund für Persönlichkeitskultur, Deutscher Bund für rassische Siedlungen, Deutscher Bund zur Bekämpfung der Frauenemanzipation, Deutscher Ordnen, Deutscher Ostmarkenverein, Deutscher Schaffnerbund, Deutschgläubige Gemeinschaft, Deutschnationaler Radfahrerverein, Deutschvölkischer Lehrerbund, Deutschvölkischer Schriftstellerband, Germanenloge, Ostmarkenverein, Germanen-Orden, Germanische Gesellschaft Edda, Germanische Glaubensgemeinschaft, Gesellschaft für deutsche Erziehung, Gobineau Vereinigung, Guido von List Gesellschaft, Jungdeutscher Bund, Kampfbund für deutsche Kultur, Kleeblattbund Deutscher Frauen, Mittgartbund, Nordischer Bund, Paul-de-Lagarde-Verein, Reichs-Hammerbund, Thule-Bund, Ostara-Gesellschaft für das Herrentum der Blonden, Turnerbund, Verband zur Überhebung des Judentums, Verein Deutscher Studenten, Verein für Menschenzüchtung, Werdandi-Bund, Werkbund für deutsche Volks- und Rassenforschung, Wodans-Gesellschaft. Vgl. Puschner 2001, Die völkische Bewegung, S. 386f und Weingart, Kroll 1992, Rasse, Blut und Gene, S. 98.

Zentralorgans der Bewegung, geben Aufschluss über den Einfluss der rassenhygienischen Theorien auf das völkische Denken:

„Pflege der germanischen Rasse = Eigenschaften, Veredelung und Höherzüchtung des Menschentums, Ausscheidung der unverdaulichen Fremdrassen aus dem Volkskörper." Das erklärte Ziel des Deutschenbundes war: „Dass das deutsche Volk Rassenpolitik betreibt, die Lehren der Rassenwissenschaft in praktische politische Maßnahmen umsetzt und sein ganzes politisches, soziales und Kulturleben nach innen gestaltet."[48]

Auffällig ist das geringe Maß öffentlicher Kritik zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Nur dezidierte Euthanasie-Forderungen wurden von den Kirchen, der politischen Linken und einigen Liberalen zurückgewiesen. Die Kirche schien mit dem Versuch beschäftigt, ihre Bedeutung nicht weiter einzubüßen. Die Linke hatte das Problem, dass große Teile ihrer Anhänger wissenschaftsfixiert waren und bspw. Haeckel verehrt wurde. Kommunisten und Sozialdemokraten lehnten wie auch Liberale den Rassismus grundsätzlich ab, waren dem Sozialdarwinismus gegenüber aber aufgeschlossen. Auch aus dem akademischen Betrieb kam wenig Kritik: Ethnologie, Anthropologie, Psychiatrie und Medizin waren der Eugenik überwiegend verbunden, und die Philosophie versuchte politisch neutral zu bleiben. Kritik kam lediglich aus der Biologie von den Lamarckisten. Ihre Thesen galten jedoch als wissenschaftlich überholt.[49] Auch die Soziologie war der Rassenhygiene anfangs eng verbunden. So wurde Ploetz eingeladen, einen Gastvortrag über die Verbindung der Begriffe Rasse und Gesellschaft bzw. den Zusammenhang von Soziologie und Rassenbiologie auf dem *Ersten Deutschen Soziologentag* zu halten.[50] Im Diskussions-Protokoll dieser Konferenz ist eine generelle Kritik an Ploetz' Vortrag nur von Max Weber vermerkt. Er greift Ploetz' Rassebegriff als undifferenziert und im Kern mythisch an. Andere Redner wie Ferdinand Tönnies oder Rudolf Goldscheid beanstandeten Ploetz Forderungen nach Euthanasie und Selektionspraxis, bezogen sich aber positiv auf den Rassenbe-

48 Grundsätze zur Organisation der Hammerbund-Gemeinden, Hammer Nr. 156, S. 134. Deutschbundblätter 19, S. 80.

49 Zur Kritik an der Eugenik in Deutschland vgl. Weingart, Kroll 1992, Rasse, Blut und Gene, S. 309f.

50 Die Nähe der Soziologie zu den Rassentheorien zeigt sich auch an dem Buch, dass den Terminus Soziologie vom Französischen in den deutschen Sprachraum einführt: „Der Rassenkampf: Soziologische Untersuchungen" (Autor: Ludwig Gumplowicz).

griff. Am Ende wurden allgemein die Überschneidungen von Nationalbiologie und Soziologie und die Hoffnung auf weitergehende Diskussionen betont.[51]

BIOPOLITIK

Mit dem Verständnis der Natur und mit der neuen Rolle von Blut und Rasse als Leitkategorien des Gemein-Diskurses wandelte sich auch das Verständnis des Begriffs der *Bevölkerung*. Er wurde von einer ökonomischen, politischen und sozialen Maßeinheit zu einer biologisch bedeutsamen, kalkulier- und beeinflussbaren Größe. Bereits einige Zeit zuvor hatte sich die Kategorie der Bevölkerung als Objekt der Messung und Beobachtung herausgebildet. Die neue Entwicklung war mit einem historisch-politischen Prozess verbunden, den Foucault als Entstehung einer Bio-Politik der Bevölkerung bezeichnet. Im Kontext der vorangegangenen Ergebnisse muss Foucaults These vom Aufkommen der Bio-Politik geprüft werden: Er nimmt an, die Biopolitik beginne ungefähr Ende des 18. Jahrhunderts. Das trifft bezüglich einer um den Gattungskörper zentrierten Politik zu. Zu dieser Zeit hatte sich das Interesse an der Verwaltung und der Durchsetzung der bloßen Tatsache des Lebens im Rahmen politischer Belange verstärkt. Doch erst im Kontext der Erfolgsgeschichte von Eugenik und Rassismus und im Gefolge der Durchsetzung des Biologismus konnte die *Bevölkerung* diejenige Bedeutung entfalten, die ihr im Rahmen der Biopolitik der Bevölkerung im 20. Jahrhundert zukommen sollte. Erst jetzt erhielt das neue Konzept im Kontext des biologistischen Begriffs von Gemeinschaft eine Breitenwirkung, die über einzelne gouvernementale Strategien und Praktiken hinausreichte. Erst jetzt bildete sich das biologistische *Dispositiv der Bevölkerung* heraus, verankerte sich in den allgemeinen Denkräumen und wurde zu einem hegemonialen Deutungsmuster. Foucault schreibt im Bezug auf das späte 18. und beginnende 19.

51 Die anderen Tagungsteilnehmer, unter ihnen Werner Sombart stimmten Ploetz im Allgemeinen zu und teilten dessen These eines gemeinsamen Interesses von Soziologie und Rassenhygiene. Vgl. Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentags, 19.-22. Oktober 1910, S. 137f. (Vortrag Ploetz S. 111-136.) Tönnies setzte sich in seinem Text *Die Anwendung der Deszendenztheorie auf Probleme der sozialen Entwicklung* mit Schallmayers rassenhygienischen Thesen auseinander. Er kritisiert Schallmayers vulgäre Anwendung des Darwinismus. Seine Kritik zielt auf die Art und Weise der Anwendung der biologistischen Kategorien auf den Menschen, grundsätzlich stellt er sie nicht in Frage. Trotz Kritik an Euthanasie-Forderungen bezieht er sich positiv auf den Rassegedanken.

Jahrhundert: „Es war nichts geringeres als der Eintritt des Lebens in die Geschichte – der Eintritt der Phänomene, die dem Leben der menschlichen Gattung eigen sind, in die Ordnung des Wissens und der Macht, in das Feld der politischen Techniken.“[52] Der Eintritt des *biologistisch* verstandenen Gattungs-Lebens in die Logik der politischen Gemein-Begriffe jedoch, er ist ein Produkt des späten 19. nicht des ausgehenden 18. Jahrhunderts.

Die mangelnde Differenzierung rührt daher, dass Foucault die Rolle des Rassismus bezüglich des Aufkommens der Kategorie der Bevölkerung unzureichend analysiert. Rassismus und Antisemitismus (von Foucault nicht substantiell unterschieden) werden als Rückfall in eine souveräne, prä-biopolitische Logik, als Rückgriff auf einen vormodernen Machttypus begriffen.[53] Die Geschichte der Verknüpfung von Biologismus, Rassentheorien und Gemeinschaftsphilosophie jedoch macht deutlich, dass Rassismus kein Rückfall ist, sondern integraler Bestandteil eines biopolitischen Strukturierungsmusters, das den Begriff der Bevölkerung um die Jahrhundertwende in biologistische Deutungsparadigmen einschrieb und ihn im Rahmen einer rassenhygienisch-völkischen Bewegung bedeutsam werden ließ. Foucault nimmt an, da die moderne Lebensmacht vorrangig hervorbringend und anreizend, nicht strafend und tötend wirke, könne das souveräne Recht zu töten nicht Teil der modernen Lebensmacht sein. Er begreift Tötungsabsicht und Tötungsrecht als verbunden mit einem vormodernen Machttypus und erklärt, erst durch den Rassismus könnten diese Prinzipien in der modernen biopolitischen Ordnung verankert werden. Doch die Frage danach, wer leben soll und wer sterben muss, die eugenische Entscheidung, sie wird um die Jahrhundertwende mit dem Erfolg der Rassentheorien, der sozialdarwinistischen und rassenhygienischen Selektionsgedanken inmitten in die Kategorie der Bevölkerung eingeschrieben. Diese Grenzziehung im Leben, die Frage des „Leben*und* Sterben- Machens“ betrifft keinen Rückfall in eine alte Ordnung, sie gehört zum Zentrum des *modernen* biologistisch-rassistischen Denkens. Die Bestimmung der Grenze zwischen lebenswert und unwert ist ein immanentes Wirkprinzip des *modernen* Rassismus. Foucault kann diese Modernität des Rassismus nicht denken, so dass seine Erklärung, es handele sich um einen Rückgriff, letztlich dessen Bedeutsamkeit nivelliert.

Das biologisch verstandene Leben ist eine Neuerung, die zu einer veränderten Fundierung und einer neuen Justierung der Gemein-Begriffe beigetragen hat. Konsequenterweise muss diese Transformation als Wiederkehr eines vergangenen Konzepts unter veränderten Vorzeichen beschrieben werden. Was wiederkehrt, ist die Kategorie des *nackten,* des *bloßen Lebens* (*zoé*) – sie war bereits

52 Foucault 1997, Der Wille zum Wissen, S. 169.

53 Vgl. Foucault 1999, In Verteidigung der Gesellschaft, S. 276-305.

das Fundament des Hobbes'schen Gemeinschafts-Denkens. Doch die theoretische Ausrichtung der neuen Kollektivbegriffe ist den Hobbes'schen Zielvorstellungen entgegengesetzt. Die rassistisch-biologistischen Vorstellungen stehen der rationalistischen Vertragstheorie und dem Konzept eines Maschinen-Staats unvereinbar gegenüber. Dennoch rückt durch den Biologismus erneut die Tatsache des einfachen Lebens, begriffen als biologische Kategorie, in den Blickpunkt und wird zum Fundament der Gemeinschaftstheorie. Primärer Zugriffspunkt und erster Adressat der Vorstellungen ist nicht das *gute,* sondern das *bloße Leben*. Dass sich der Begriff dieses Lebens durch das Aufkommen der modernen Evolutionsbiologie grundlegend verändert hat und die Hobbes'sche Vorstellung des Lebens wenig mit der modernen rassentheoretisch-biologistischen gemein hat, ist vorausgesetzt.

Diese Einschreibung des nackten Lebens begründet nicht nur eine paradoxe Nähe Hobbes' zur biologistisch-rassistischen Volksgemeinschaft, sie verdeutlicht auch den wesentlichen Unterschied der rassistischen zur romantischen Volksgemeinschaft. Er wird am Begriff des Determinismus offensichtlich. Das romantisch-voluntaristische Zugehörigkeitsverständnis nahm das *gute Leben* in den Blick. Nicht die Gemeinschaft, die primär auf gleicher Abstammung und Biologie basierte, sondern das Gemein-sein-Wollen und das Sich-gemein-Fühlen waren von Interesse. In der rassistisch-biologistischen Auffassung sind diese Parameter sekundär. Sie sind für das *gute Leben* der Volksgemeinschaft nicht ohne Bedeutung (und zuweilen Thema der selektiven Praxis der Eugenik), aber sie sind der einfachen Tatsache der Abstammung nachgeordnet, über die der Einzelne keine Entscheidungsgewalt hat. Jeismann beschreibt die Abkehr vom voluntaristischen Aspekt der Nationsbestimmung als Hinwendung zum Faktischen und zu scheinbar objektiven Kriterien. Das Nationalitätsverständnis im Modus der Faktizität, theoretisch gerahmt durch den Rassenbegriff, war bestrebt, die lange Suche nach einer deutschen Identität und die damit verbundene Krise hinter sich zu lassen. Die Forderung des Deutsch-sein-Wollens sollte durch die eindeutige Feststellung „*ihr seid* Deutsche!" ersetzt werden.[54]

Die Kategorie der Rasse war angetreten, Grenzen, Sicherheit und Eindeutigkeit zu garantieren und Ambivalenzen auszuschließen. Das bedeutete eine Abkehr vom Willen zum *guten Leben,* eine Hinwendung zum rassischen Determinismus und zum Begriff des einfachen, biologischen Lebens. Der Zeitgeist des Politischen Imaginären bewegte sich im 20. Jahrhundert weg von der romantischen Sehnsucht, die eine gewisse Offenheit eingeschlossen hatte und wandte sich zwanghaften und eindeutigen Ordnungsgedanken zu.[55] In dieser neuen Ord-

54 Vgl. Jeismann 1992, Vaterland der Feinde, S. 254.

55 Vgl. Baumann 1995, Kleine Gärten, große Gärten, S. 45f.

nung der Dinge und Menschen spielte die Bevölkerung eine zentrale Rolle. Als rassisches Volk schien sie vorpolitisch evident, gegeben und das Schicksal des Einzelnen wie des Kollektivs zu determinieren. Als politisches Phänomen jedoch musste sie erkannt, kontrolliert, gesichert, erhalten, selektiert und nach volkswirtschaftlichen Investitions- und Effizienzkriterien beurteilt und untersucht werden. Die Bevölkerung bekam einen Wert in einem biologistisch-ökonomistischen Analyseraster. Er bemaß sich nach ihrer Gesundheit, ihrer Rassenreinheit, ihren Erbanlagen, ihrer Produktivität und ihren Kosten.[56] In dieser Entwicklung gingen der Biologismus, die Rassentheorien, die (neo)liberalen Theorieansätze und die allgemeine Durchsetzung des modernen Kapitalismus eine Allianz in einer neuen Form der Gouvernementalität ein und waren zugleich Leitmotive der Bebilderungen des Politischen Imaginären.[57] Neu war die Doppelung von vorpolitischem Gemein-Konzept und politisch-gestalterischer Praxis. Die moderne Sehnsucht nach Eindeutigkeit, Ordnung und Sicherheit suggerierte eine neue Form der Verantwortung. Es galt die Natur der Rasse aktiv zu erhalten und dazu die Bevölkerung als biologistische Maßeinheit vollständig zu erfassen und zu kontrollieren. Gleichzeitig führte das notwendige Scheitern der Versuche Identität, „Rassenreinheit“ und Homogenität herzustellen zu einer Verstärkung von Abwehrkämpfen. Die als „die Anderen“ der Gemeinschaft markierten wurden zu den Leidtragenden der Unmöglichkeit das begehrte Objekt zu erreichen.[58]

56 Vgl. Weingart, Kroll 1992, Rasse, Blut und Gene, S. 259.

57 Vgl. zu der Rolle des Neoliberalismus in diesem Kontext vgl. Foucault 2006, Geburt der Biopolitik.

58 Zum Rolle des Antisemitismus als Abwehrkampf gegen das erfolglose, moderne Ordnungsstreben vgl. Baumann 1995, Kleine Gärten, große Gärten.

Gemeinschaft und Gesellschaft

JUGENDBEWEGUNG UND GEMEINSCHAFTSENTHUSIASMUS

Als Ferdinand Tönnies seine soziologische Grundlagenschrift *Gemeinschaft und Gesellschaft* 1887 veröffentlichte, war das Interesse in Deutschland bescheiden. Tönnies wurde international in soziologischen Fachkreisen diskutiert, doch in Deutschland machte ihn erst der Gemeinschaftsenthusiasmus der Weimarer Republik einem breiten Publikum bekannt. Dann jedoch, in den 1920er Jahren, stieg er zu einer der bedeutendsten Figuren der deutschen Soziologie auf und der begrifflich von ihm inaugurierte Gegensatz zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft erlangte eine überraschende Popularität.[1]

In der Zeit nach 1918 war die Gesellschaft in Deutschland gespaltener denn je. Die Niederschlagung der Revolution der Arbeiter und Kommunisten hatte bei vielen die Hoffnungen auf soziale Verbesserungen zerstört und das Vertrauen in die neue Republik schon vor deren Gründung geschwächt. Die Kritik der Linken an der neuen Weimarer Koalitions-Regierung war vehement. Unruhen, Streiks und Kämpfe zwischen Kommunisten/Sozialisten und rechten Freikorps prägten das politische Leben. Die Weimarer Republik sah sich von links und rechts vehementer Kritik ausgesetzt. Die Rede vom „Versailler Schmachfrieden", die „Dolchstoßlegende" und die Aufstände der Freikorps schwächten die labile Demokratie und brachten ihr den Spitznamen „Demokratie ohne Demokraten" ein. Trotz der politischen Krisen und Spannungen blühte in der Anfangszeit der Weimarer Republik das kulturelle und intellektuelle Leben und die Koalitionäre der ersten Weimarer Regierung setzten Hoffnung auf einen politischen Aufschwung. Zwischen den Fronten und zunächst jenseits der politischen Grenzen verortet, waren die 1920er die Hochzeit der Jugend- und Wandervogelbewegung und des Gemeinschaftsenthusiasmus. Für ihre Anhänger war es Jahre des Aufbruchs und des Strebens nach Freiheit und Gemeinschaft.

1 Käsler 2006, Klassiker der modernen Soziologie, S. 120f.

Die Jugendbewegung und ihre Hinwendung zu Gemeinschaft und Natur sind spezifisch deutsche bzw. österreichische Phänomene. Die Geburtsstunde der Jugendbewegung wird durch die Gründung des *Wandervogels* in Berlin-Steglitz im Jahr 1901 markiert. Da es sich um eine lose Bewegung, nicht um eine Institution oder einen einzelnen Verein handelte, existieren keine allgemeinen Zahlen über Mitglieder oder eindeutige Angaben über Gründungszeit und Ziele, doch die Jugendbewegung verbreitete sich rasch in ganz Deutschland. Dabei hat der *Wandervogel*, die erste und lange Zeit die mitgliederstärkste Gruppe, eine besondere Bedeutung. Er hatte 1912 25000 Mitglieder, war naturromantisch und volkstümlich geprägt und die Aktivitäten der Mitglieder bestanden neben dem Wandern vor allem aus Lieder-, Tanz- und Lagerfeuerabenden. Grundlage der Jugendbewegung war die Ablehnung der Großstadt, von Konventionen, Parteipolitik, Materialismus und Individualismus. Rebelliert wurde gegen die Enge des traditionellen Lebens und gegen die Erziehungsideale aus dem Kaiserreich. In den Programmen wurde sich auf Prinzipien wie Jugend, Natur, Gemeinschaftsgeist, Abenteuer, Sonne, Volk und Freiheit bezogen. Die jugendbewegten Ideale waren geprägt von Rousseauistischer Naturromantik, Homoerotik, Männeridylle sowie vom Führerprinzip.[2] Die Bewegung war eng mit Volksschul- und Reformpädagogik, Freiland- und Freikörperkultur, der Agrarromantik und dem Heimatschutz verbunden.

Die Jugendbewegung verstand sich selbst als unpolitisch, obwohl eine Affinität zu konservativen Heimat-, Volks- und Bauernidealen und eine rechtsnationalistische Verwurzelung nicht zu übersehen war.[3] Kontakte zu völkischen, antisemitischen und rassistischen Organisationen waren zahlreich und es wurden beispielsweise schon in den 1910er Jahren Diskussionen über das Für und Wider einer Aufnahme von jüdischen Mitgliedern geführt.[4] Besonders die Eugeniker waren von der Jugendbewegung mit ihren Idealen der Gemeinschaftlichkeit, der körperlichen Ertüchtigung, dem Anti-Alkoholismus, dem Vegetarismus und der Naturverbundenheit angetan.[5] Die Nähe der beiden Bewegungen wird an der Rede Ernst Keils beim Jugendtag auf dem Hohen Meißner 1913 deutlich:

2 Der Wandervogelführer und Protagonist der Bewegung Hans Blüher pries Eros als wichtigste Triebkraft der Männerbünde. Vgl. Blüher 1912, Wandervogel. Geschichte einer Jugendbewegung. Bd. 2, S. 110f.

3 Laqueur 1978, Die deutsche Jugendbewegung, S. 90f.

4 Die österreichische Sektion des Wandervogels führte 1913 einen Arierparagraphen ein. In Deutschland blieb diese Frage den Ortsgruppen überlassen, die sich bis auf wenige Ausnahmen gegen die Geselligkeit und das Wandern mit „Volksfremden" entschieden. Vgl. Mosse 1998, The Crisis of German Ideology, S. 181.

5 Vgl. Mosse 1998, The Crisis of German Ideology, S. 105.

„Wir wollen eine hellhäutige und scharfhörige, eine aufrechte und willensstarke, eine tatenfrohe und wehrhafte Jugend heranwachsen sehen. [...] Eine Jugend, die vor allem von dem unerschütterlichen Glauben an die Zukunft des Deutschtums erfüllt ist.“[6]

1914 erfasste die Kriegsbegeisterung die Jugendbewegung. Zu Tausenden meldeten sich die Jugendlichen freiwillig für das kriegerische „Abenteuer“. Mit dem Krieg zerfiel der Zusammenhalt, nach 1918 begründete er sich jedoch neu und wuchs an. In den 1920er Jahre, bezüglich der Mitgliederzahlen und der öffentlichen Wahrnehmung die Hochzeit der Jugendbewegung, rückten viele Verbände offiziell nach rechts. Der deutschnationale Flügel, die Artamanen, der die Erneuerung der Rasse durch eine Kombination aus Gemeinschaft, Blut, Boden und Sonne pries, gewann an Einfluss. Der Artamanenenbund, vom Rassenhygieniker Willibald Hentschel ins Leben gerufen, hatte zwischen 1923 und 1934 30000 Mitglieder (zu ihnen zählten auch der spätere Reichsbauernführer Darré, der Kommandant von Auschwitz Rudolf Höß und Heinrich Himmler).[7]

FERDINAND TÖNNIES

Die Jugendbewegung verband Gemeinschaft und Naturverbundenheit mit dem Bild einer ursprünglichen Einheit vor der gesellschaftlichen und zivilisatorischen Überformung. Mit seiner Gegenüberstellung von Gemeinschaft und Gesellschaft gelang es Tönnies wiederum, die Sehnsucht der Jugend zu kanalisieren. Gemeinschaft wurde zum Leitmotiv und Tönnies ungeachtet seiner eigenen Intentionen zum Paten der Bewegung. Obgleich er dem Gegensatzpaar Gemeinschaft/Gesellschaft den Status einer reinen Begriffskonstruktion zuschrieb und wiederholt erklärte der unvereinbare Dualismus sei ein theoretischer Idealtypus, etablierte sich Gesellschaft von Tönnies ausgehend auch in der öffentlichen Wahrnehmung als antithetischer Gegenbegriff zur Gemeinschaft. Während Gesellschaft in politischen Debatten zu einem Verfallsbegriff wurde, avancierte Gemeinschaft – weit über den Wirkungskreis der Jugendbewegung hinaus – zu einem normativen Kampfbegriff, der der gesellschaftlichen Realität vollständig und inkompatibel entgegengesetzt zu sein schien.[8]

---

6 Keil 1913/14, Völkische Aufgaben der deutschen Jugend. Ein Nachwort zum freideutschen Jugendtag. S. 184.

7 Vgl. Kindt 1974, Die deutsche Jugendbewegung 1920 bis 1933, Seite 909f.

8 Auch Eugenik und Rassentheorien nahmen die Totalopposition von Gesellschaft und Gemeinschaft in ihre Theorie auf. Tönnies’ Gemeinschaftsbegriff wurde mit dem der

Wie schon Rousseau schaffte es auch Tönnies mit seiner Theorie ein vorgeblich rückwärtsgewandtes Konzept auszuarbeiten, das als regulatives Ideal ein Versprechen für die Zukunft bereithielt und sich in einer unauflösbaren Spannung zwischen Verlust und Versprechen ansiedelte. Der Soziologe Helmuth Plessner, Tönnies schärfster Kritiker, nannte die Gemeinschaft nicht nur das Idol des beginnenden 20. Jahrhunderts, er bemühte sich auch, den Reiz Tönnies' auf die Jugend zu erklären: Zentral sei die vorgebliche Radikalität des Gegensatzes und der vom romantischen Gemeinschaftsdenken ausgehende, erlösungstheoretische Erneuerungsgedanke. Er fasst beide unter dem Begriff des *sozialen Radikalismus* zusammen.

„Die Jugendbewegung wuchs aus dem Protest gegen die Großstadt und Degenerationsideale, gegen Versnobtheit und Müdigkeitspathos. Und der Wald allein tut es nicht. Wenn sie eine Bewegung der Erneuerung und nicht bloß der Asphaltfeindschaft sein wollte, musste sie Ideen haben. Ihre Idee war: Los von der Zivilisation, empor zur Gemeinschaft."[9]

Tönnies selber stand dem Erfolg seiner Schrift zeitlebens kritisch gegenüber. Schon in der Vorrede zur ersten Auflage warnte er seine Leser vor falschen Nutzanwendungen und betonte den Charakter seiner Grundbegriffe als Idealtypen jenseits der empirischen Wirklichkeit. Die Jugendbewegung begrüßte er grundsätzlich, doch die Adaption seiner Leitbegriffe wertete er als gefährliche Enteignung. Trotz seiner Naturromantik und seines aus heutiger Sicht konservativ geprägten Weltbildes stand Tönnies, wie in der Rezeption heute vielfach übersehen wird, nicht nur in der naturrechtlichen Tradition von Hobbes, er war auch Kommunist bzw. linker Sozialdemokrat und sozial in der Arbeiterbewe-

Rasse kurzgeschlossen. Ideengeber für die rassistische Lesart von Tönnies waren u.a. der Rassenhygieniker Ploetz, der um eine Verknüpfung von Soziologie und Eugenik bemüht war. Soziologen wie Werner Sombart arbeiteten den Gegensatz in Richtung einer rassischen Determination aus (Gemeinschaft = Deutsche, Gesellschaft = Juden) Sombart 1911, Die Juden und das Wirtschaftsleben. U.a. Troeltsch 1966, Deutscher Geist und Westeuropa, In der Philosophie wurde über eine vermeintliche Notwendigkeit debattiert, den philosophischen Gemeinschaftsbegriff auf der Grundlage einer Verbindung von Tönnies und der Rassenforschung neu auszurichten. Vgl. Tagungsband der Deutschen Philosophischen Gesellschaft (1928 in Leipzig) zum Thema *Philosophie der Gemeinschaft* (Hg. Krueger). Darin vor allem: Freyer, Gemeinschaft und Volk. Eibl, Aussprache über Gemeinschaft und Volk. Stapel, Volk und Staat. Sekundärtexte zu diesem Thema: Tilitzki 2002, Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im dritten Reich. Dumont 1991, Individualismus, S. 144-159.

9 Plessner 2002, Grenzen der Gemeinschaft. S. 37.

gung verankert. Sein Hauptwerk widmet sich in weiten Teilen einer Kritik der modernen kapitalistischen Gesellschaft und argumentiert ausgehend von marxistischen Terminologien. Der nationalsozialistischen Bewegung, die Tönnies zunächst zu integrierten versuchte, stand er ablehnend gegenüber. Aus diesem Grund trat er 1930 demonstrativ in die SPD ein. Durch seine Weigerung sich der NSDAP anzuschließen, verlor er 1933 seine Lehrbefugnis und wurde vom NS-Regime im Rahmen des „Berufsbeamtengesetzes“ unter Streichung seiner Emeritiertenbezüge aus dem Beamtenstand entlassen.[10]

Soziologen, Rassisten, neue Romantiker, Jugendbewegung und Philosophie, sie alle bezogen sich auf Tönnies und den von ihm etablierten Gegensatz, doch nur wenige haben sich mit seiner Schrift auseinandergesetzt. Es scheint, als hätten nur wenige Tönnies' Buch über die ersten Seiten hinaus gelesen, denn die inhaltlichen Rezeptionen beschränken sich größtenteils auf die Entgegensetzung von Gemeinschaft bzw. Wesenwillen und Gesellschaft bzw. Willkür/Kürwillen. Eine Opposition, die eine inhaltlich nur wenig modifizierte Neuerung des Gegensatzes zwischen Schein und Sein darstellt, eine diffus begründete Gegnerschaft formell fixierte und im Rahmen einer soziologischen Grundlagenanalyse Allgemeingültigkeit und Evidenz versprach:

„Gemeinschaft ist das dauernde und echte Zusammenleben, Gesellschaft nur ein vorübergehendes und scheinbares. Und dem ist es gemäß, dass Gemeinschaft selber als ein lebendiger Organismus, Gesellschaft als ein mechanisches Aggregat und Artefakt verstanden werden soll.“[11]

TÖNNIES' UMKEHR DER HOBBES'SCHEN THEORIE

Tönnies' Denken war von Hobbes geprägt, sein theoretisches Grundverständnis ist ihm gleichwohl entgegensetzt. Tönnies wollte keinesfalls eine sozialkonstruktivistische Theorie auf geometrisch-mathematischer Grundlage entwickeln, denn sein Ausgangspunkt war eine sozialpessimistische, zivilisations- und modernitätskritische Weltsicht, die die Entwicklung der modernen Gesellschaft, die Herausbildung des Kapitalismus und das rasante Wachstum der Großstädte als tragischen Verlust natürlicher Verbindungen und als individualisierende Entfremdung des Menschen von seinen Ursprüngen begriff. Wie seine Soziologenkollegen Simmel, Sombart (und zum Teil auch Max Weber) betrachtete er die Mo-

10 Käsler 2006, Klassiker der modernen Soziologie, S. 115f.

11 Tönnies 1887, Gemeinschaft und Gesellschaft, S. 5.

derne als etwas, das den Menschen aus seiner Unmittelbarkeit herausgerissen habe, ihn zwinge abstrakte und vermittelte Rollen einzunehmen und von sich selbst zu abstrahieren.[12]

Tönnies wollte systematisch und wissenschaftlich genau das erfassen, was in Hobbes' Begrifflichkeiten und mit der Hobbes'schen Methode nicht gedacht werden konnte.[13] Doch ergänzt er Hobbes' Denkräume nicht, er kehrt sie um. Tönnies lehnt die moderne Gesellschaft an Hobbes' Begriff des Staates an und beschreibt sie als künstliche, antisolidarische und zweckrationale Verbindung individualisierten Lebens. Gleichzeitig bezieht er sich mit dieser Lesart der Gesellschaft auf Hobbes' Theorie des Naturzustands. Anders als Hobbes bezeichnet Tönnies aber nicht den Vorläufer der Gesellschaft als Naturzustand (bei Tönnies die Gemeinschaft), sondern die Gesellschaft. Die Gesellschaft, der Hobbes'sche Leviathan, erscheint bei Tönnies als Staat und Naturzustand zugleich. Er begreift Gesellschaft als fortgesetzten Naturzustand in vertraglich geregelter und konventionalisierter Form. Tönnies geht (wie Hobbes) davon aus, dass der Naturzustand im Gesellschaftszustand fortexistiert, so dass der *Krieg aller gegen alle* in der Gesellschaft nicht aufhört. Während Hobbes diese Fortexistenz als im Imaginären sich fortschreibende Potenz versteht, begreift Tönnies die moderne Gesellschaft konkret als naturzustandlichen *Krieg aller gegen alle.* Er nimmt an, dass die Menschen in der modernen Gesellschaft nebeneinander leben, dort aber nicht verbunden, sondern wesentlich getrennt sind. Die Vereinzelung kreiere eine paradoxe Form der Verbindung gerade durch den Zustand der Spannung, der den Einzelnen mit anderen Einzelnen verbindet.

„Folglich finden hier auch keine Tätigkeiten statt, welche aus einer a priori und notwendiger Weise vorhandenen Einheit abgeleitet werden können, [...] sondern hier ist ein Jeder für sich alleine, und im Zustande der Spannung gegen alle Übrigen. Die Gebiete ihrer Tätigkeit und ihrer Macht sind mit Schärfe gegeneinander abgegrenzt, so dass Jeder dem Anderen Berührungen und Eintritt verwehrt, [...] Solche negative Haltung ist das normale und immer zu Grunde liegende Verhältnis dieser Macht-Subjekte gegeneinander und bezeichnet die Gesellschaft im Zustande der Ruhe."[14]

Tönnies' Argumentation ist kompliziert, da sie mit Hobbes' Begriffen argumentiert, diese aber nicht in Hobbes Sinne verwendet: Tönnies denkt den *Krieg aller*

12 Im Gegensatz zu seinem Kollegen Werner Sombart hatte Tönnies jedoch nie eine derartig eindeutige Affinität zu Rassentheorien und seine Kapitalismuskritik war zumindest vordergründig nie antisemitisch.

13 Bickel 1990, Gemeinschaft als kritischer Begriff bei Tönnies, S. 27.

14 Tönnies 1887, Gemeinschaft und Gesellschaft, S. 46.

gegen alle in Form einer Art *gesellschaftlichen Naturzustands* (für Hobbes ein Widerspruch an sich) im kriegerisch-kapitalistischen Konkurrenzverhältnis der modernen Gesellschaft verwirklicht. Gleichzeitig stützt er seine Analyse auf eine vermeintlich der Gesellschaft (und dem naturzustandlichen Krieg aller gegen alle) vorausgehende, natürlich gemeinschaftliche Beziehung (Wiederum eine Vorstellung, die Hobbes' und seiner Idee einer ursprünglichen Separation widerspricht). Tönnies historisiert Hobbes theoretisch-formale Entgegensetzung und erklärt, das gegenwärtige Zeitalter der Gesellschaft sei auf ein Zeitalter der Gemeinschaft gefolgt. Während diese Gemeinschaft *vor* der Gesellschaft mit dem Attribut *natürlich* beschrieben wird, verortet er den kriegerischen Naturzustand, der bei Hobbes dem Gesellschaftszustand vorangeht, *in* der Gesellschaft.

Tönnies' Begriff der Gemeinschaft kann nur mithilfe einer *zweiten Theorie des Naturzustands* verstanden werden. Eine natürliche Gemeinschaft, die der modernen, kriegerisch-naturzustandlichen Gesellschaft vorauszugehen scheint, wird bei Tönnies zu einer Art zweitem Naturzustand verklärt. Dieser zweite, gemeinschaftliche Naturzustand, ähnelt nicht Hobbes', sondern Rousseaus Naturzustandskonzept und dessen Idee eines *Goldenen Zeitalters*. Analog zum *Goldene Zeitalter* stellt Tönnies die Zeit der Gemeinschaft als eine dar, in der die Menschen ursprünglich, harmonisch und in unvermittelter Weise verbunden waren. Tönnies kehrt Hobbes' Theorie quasi um, lokalisiert den negativen Naturzustand in der Gesellschaft und setzt ihn mit dem Vertrag gleich, der bei Hobbes das Ende des Krieges symbolisiert. Durch diese inhaltliche Verkehrung enteignet Tönnies Hobbes und durch seine Vorstellung einer natürlich-harmonisch-gemeinschaftlichen Seins-Weise verdoppelt er den Naturzustand.

Tönnies' Theorie ist durch eine Unklarheit hinsichtlich der Frage des Ursprungs gekennzeichnet, die durch die Bezugnahme auf Hobbes nicht verringert wird, eine Unklarheit, die ihn mit Rousseau und dessen ambivalenter Begründungsarchitektur verbindet. Ihr entspricht es, dass Tönnies seinen Dualismus, obgleich er betont, es handele sich um einen Systemgegensatz aus dem Feld der reinen Soziologie, wiederholt mit empirischen Beobachtungen und gegenwärtigen sozialen Verhältnissen zu untermauern versucht. Sein Schwanken zwischen Theorie, Empirie, Historie und Utopie offenbart die unsichere Beschaffenheit seiner Begrifflichkeiten, die Schwächen der Theorie und zugleich die fortgesetzte Virulenz des gemeinschaftlichen Begründungskonflikts. Tönnies' Gemeinschaftsbegriff ist sehnsüchtiges Ideal, theoretischer Normalbegriff, historische Vergangenheit und antithetischer Gegenbegriff. Vor ihm muss die Gegenwart sich rechtfertigen, denn erst vor ihrem Hintergrund erscheint sie als mangel- und scheinhaft, als Degeneration und schlussendlich als Betrug an einer gemeinschaftlichen Eigentlichkeit. Die Gemeinschaft kann nur im Gegensatz zur Ge-

sellschaft positiv definiert werden, mehr noch, sie bestimmt sich ausgehend von ihrem eigenen Verlust, der an die Verneinung der Gesellschaft gekoppelt ist. Doch die Eigentlichkeit der Gemeinschaft liegt nicht in der Vergangenheit, sie ist nie sie selbst gewesen, ihr vorpolitischer Seinsmodus ist nur ausgehend von der politischen Wirklichkeit zu verstehen, gegen die sie ausgespielt wird.

Auffällig ist in dieser Hinsicht der undialektische Charakter der Tönnies'schen Soziologie, der eine Vermittlung des Gegensatzes theoretisch ausschließt, so dass die empirischen Mischformen zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft immer außerhalb des eigentlichen Wirkungsradius der Theorie angesiedelt bleiben.[15] Der Gegensatz ist nur als substantieller Dualismus zwischen zwei vollständigen Ganzheiten zu denken und nicht vom Begriff der positiven Identität zu lösen. Dieses Verharren in einem strengen und hierarchischen Dualismus, in dem die Begriffe nicht gleichwertig und austauschbar sein können, ist einer der Hauptkritikpunkte Plessners.[16]

NATURALISIERUNGEN

Im Kontext einer Theorie des Politischen Imaginären ist es nicht die Frage, ob Tönnies es intendierte, einen Dualismus zu etablieren, mit dessen Hilfe die Gemeinschaft zum Sinnbild einer vorpolitischen Alternative und zu einem regulativen Sehnsuchtsbegriff erhoben werden konnte. Tönnies hat dies verneint und trotz seiner leidenschaftlichen Plädoyers für die Gemeinschaft und seiner Kritik an der kapitalistischen Gesellschaft betont er, dass die Gesellschaft nicht prinzipiell schlecht sei.[17] Dennoch ist Tönnies nicht der unverstandene Denker, der gegen seine eigene Rezeption in Schutz genommen werden muss. Tönnies' Werk ist, wie Karl-Siegbert Rehberg anmerkt, voller unreflektierter Naturalismen. Es ist geprägt von einer inflationären Benutzung des Wortes *natürlich* und einer Essentialisierung des Sozialen. Rehberg bezeichnet den Substantialismus von Tönnies' Kategorien als tragisches Selbstmissverständnis, das nicht zuletzt dessen unentschiedene Haltung zum Biologismus und zu den Rassentheorien erklärt.[18]

15 Vgl. Rehberg 1993, Gemeinschaft und Gesellschaft – Tönnies und wir, S. 28.

16 Vgl. Plessner 2002, Grenzen der Gemeinschaft, S. 14.

17 Diese Formulierungen benützt er vor allem dann, wenn er die Gesellschaft als männlich-öffentlich kodiertes Prinzip der Lebenswelt beschreibt. Vgl. Tönnies 1887, Gemeinschaft und Gesellschaft, S. 167f.

18 Vgl. Rehberg 1993, Gemeinschaft und Gesellschaft – Tönnies und wir, S. 35f.

Mit seinem Artikel zum Gegensatz zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft für Vierkants *Handbuch der Soziologie* hat Tönnies gezeigt, dass er den imaginären Charakter der Gemeinschaft durchaus denken kann. Er führt hier den Begriff der *sozialen Wesenheit* in die Soziologie ein, um zu konstatieren, dass selbige ausschließlich Erzeugnisse menschlichen Denkens und nur für dieses vorhanden seien. Er erklärt:

„Die Art des Daseins dieser sozialen Dinge oder Personen ist nicht verschieden vom Dasein der Götter, die von verbundenen Menschen vorgestellt und gedacht, auch gebildet werden, [...] um verehrt zu werden. [...] Sie [die sozialen Wesenheiten J.S.] können bei klarer Erkenntnis ihrer imaginären Beschaffenheit gewollt und gedacht werden als Subjekte eines gemeinsamen Wollens und Wirkens.“[19]

Soziale Wesenheiten sind also auf gemeinsames Wollen zurückzuführen. Tönnies unterscheidet diesbezüglich den Wesen- vom Kürwillen bzw. von der Willkür. Die beiden Willensformen sind Grundlage für den Gegensatz zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft. Ungeachtet seiner kritischen Worte zur Beschaffenheit sozialer Wesenheiten, naturalisiert Tönnies auch hier seine Kategorien mithilfe der ihnen zugrundeliegenden Willenstypen. Den Wesenwillen bestimmt er als natürlichen, bejahenden, der Bewegung und dem Schaffen immanenten, organischen, künstlerischen, einheitlichen Gemeinschaftswillen. Er sei ein aus sich selbst schöpfender Geist, der sich gestaltend neue Formen annehme. Der Wesenwille gewährleiste objektive Freiheit und individuelle Wahrheit, die Einheit des Organismus und ein unmittelbares Wachstum angeborener Eigenschaften. Er leite sich ab aus der Einheit des Blutes und der metaphysischen Verbundenheit der Leiber, die Grundformen der Gemeinschaft seien.[20] Tönnies entwirft ein schwärmerisches Bild einer ursprünglichen und (wenn auch nicht ausschließlich) auf realer Blutsverwandtschaft basierenden Verbundenheit, das seinem eigenen Postulat der imaginären Beschaffenheit entgegensteht. Er naturalisiert und biologisiert den Wesenwillen, um ihn dem Kürwillen (den er in der ersten Auflage noch Willkür nannte), gegenüberzustellen. Den willkürlichen Kürwillen begreift er als künstliches, nachträgliches, individualisiertes, zweckrationales und äußerliches Instrument der Gesellschaft. Er sei ausschließlich darauf ausgerichtet, die Natur auszupressen, sie zu beherrschen und sie in Warenform zu verwandeln. Seine Arbeit sei abstrakt und raffend, seine Freiheit imaginär. Er basiere auf der Reduktion des

19 Tönnies 1931, Gemeinschaft und Gesellschaft. In: Vierkant, Handbuch der Soziologie. S. 184.

20 Vgl. Tönnies 1887, Gemeinschaft und Gesellschaft, S. 100f, 150f, 167f und Tönnies 1931, Gemeinschaft und Gesellschaft. In: Vierkant, Handbuch der Soziologie, S. 185f.

Menschlichen auf dem abstrakten Begriff der Person und verdanke seine Existenz dem Vergessen ursprünglicher Einheit.[21]

Es ist der entfremdungstheoretische Gegensatz Schein/Sein bzw. Natur/Kunst sowie der Unterschied zwischen der Sphäre des Abstrakt-Vermittelten und der des Konkret-Unmittelbaren, der sich in Tönnies' Assoziationsketten fortschreibt. Unterdessen findet das imaginäre Element, in obigem Zitat noch auf alle sozialen Wesenheiten bezogen, seine Anwendung nur noch auf den gesellschaftlichen *Kürwillen*. Letztlich begreift Tönnies beide Elemente für sich als vollständige Ganzheiten. Beide Teile haben eine einheitliche und unabhängige Existenzweise und obgleich die Gesellschaft nur ein Vergessen der natürlichen Gemeinschaftlichkeit offenbare, sei auch sie in ihrem Seinsmodus nicht durch die Gemeinschaft bedingt. Es ist im Sinne dieser Vollständigkeit, dass Tönnies' Unterscheidung zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft nicht mit der zwischen Vernunft und Gefühl identisch ist. Der Wesenwillen bliebe defizitär, wäre ihm wissenschaftliches Denken vollständig fremd. Tönnies ist romantischer Kommunist, kein konservativer Verehrer des Mittelalters und einer vollends rückwärtsgewandten Naturromantik. Obgleich seine Charakterisierung des Wesenwillens als weiblich und des Kürwillens als männlich zunächst den Gegensatz von Gefühl und Verstand suggeriert, integriert Tönnies die Vernunft in das Konzept des Wesenwillens. Um Einheit zu gewährleisten und sie mit der Ablehnung des Abstrakten und seiner Rationalismuskritik zu verbinden, bedient er sich eines klassischen Mittels: Er spaltet die Vernunft in eine abstrakt-künstlich-mechanische und eine konkret-natürlich-organische Vernunft. Das Ideal der gemeinschaftlichen Vernunft basiert auf der Vorstellung einer Symbiose zwischen Gefühl und Vernunft, in der das Wissen dem Wesen nicht gegenübersteht. Letztlich liege hier das übergeordnete Ziel der Vernunft.

„Es handelt sich also nicht darum, dem vernunftlosen Willen dem vernünftigen entgegenzustellen, denn auch dem Wesenwillen gehört Vernunft, ja sie gestaltet sich in ihm zu ihrer Blüte als schaffendes und gestaltendes, kunsthaftes Wollen und Wirken, als Geist des Genies. [...] Wesenwille bedeutet nichts anderes als ein unmittelbares, also neben dem leidenschaftlichen auch das naive Wollen und Wirken; dagegen wird der Kürwille am meisten durch die Bewusstheit charakterisiert. Ihm gehört das Machen im Gegensatz zum

21 Vgl. Tönnies 1887, Gemeinschaft und Gesellschaft, S. 100f, S. 125f, S. 140f und Tönnies 1931, Gemeinschaft und Gesellschaft. In: Vierkant, Handbuch der Soziologie, S. 185f.

Schaffen, also eine mechanische Arbeit, wie unsere Sprache andeutet wenn wir vom Pläneschmieden, vom Intrigenanzetteln und Lügengewebe sprechen [...].“[22]

Tönnies begreift soziale Realität als etwas von Menschen durch Willensakte geschaffenes, so dass aus den zwei Formen des Willens zwei Arten sozialer Verbundenheit entstehen. Vernunft strukturiert sie beide. Der Unterschied besteht der Beschaffenheit der Vernunft und in ihrem Verhältnis zur Welt. Die gesellschaftlich-bewusste Ratio ist willkürlich und nach außen gerichtet, während die organisch-gemeinschaftliche Vernunft in den Willen und das Wesen der Gemeinschaft integriert ist.[23]

JENSEITS VON GEMEINSCHAFT UND GESELLSCHAFT

Tönnies kanalisierte mit seiner Theorie nicht nur den Sozialpessimismus seiner Zeit, er entwarf eine soziologisch begründete Theorie, die mit dem präsenzmetaphysischen Gedanken vom Verlust der eigentlichen Gegenwart und mit der Hoffnung auf ihre Wiedererlangung kokettierte. In seinem Geschichtsbild geht die Gemeinschaft der Gesellschaft nicht nur voraus, sie erhält sich in ihrem Wesen durch die Trennung hindurch. „Die Theorie der Gemeinschaft geht solchen Bestimmungen gemäß von der vollkommenen Einheit menschlicher Willen als einem ursprünglichen oder natürlichen Zustande aus, welcher trotz der empirischen Trennung und durch dieselbe hindurch, sich erhalte.“[24] Dieses Prinzip der Hoffnung, das die Gemeinschaft auf die Zukunft orientiert, begründet Gérad Raulets These, dass die Gemeinschaft nicht nur *ein* modernes Element, sondern eines der privilegierten Ideologeme ist, auf das die Moderne zurückgreift, wenn sie sich selbst als in einer Krise befindlich wahrnimmt. Denn „das Bewusstsein modern zu sein, ist immer das Bewusstsein gewesen, eine Krise zu durchleben“[25], konstatiert Raulet und nennt die Imagination der Gemeinschaft ein Elixier der Identitätskrise der Moderne. In dieser Funktion sei die Gemeinschaft nicht naiv und apolitisch. Ihre Dynamik schaffe es, Bauernhaus und Fabrik, Antirationalismus und Wissenschaftlichkeit, Blut, Natur und Wesen zu verknüpfen. Darin offenbare sich eine neue Qualität des Politischen, in der die Konzepte Be-

22 Tönnies 1931, Gemeinschaft und Gesellschaft. In: Vierkant, Handbuch der Soziologie, S. 186.

23 Vgl. Bickel 1990, Gemeinschaft als kritischer Begriff bei Tönnies, S. 18.

24 Tönnies 1887, Gemeinschaft und Gesellschaft, S. 9.

25 Vgl. Raulet 1993, Die Modernität der „Gemeinschaft“, S. 77.

wegung, Tat und Aufbruch aus dem (jugendlichen) Gemeinschaftsenthusiasmus und dem völkischen Denken adaptiert und Neuerungen apokalyptischer Untergangsszenarien aufgerufen werden, die sich mit der Hoffnung auf bevorstehende blühende Zeiten im Namen der Gemeinschaft zusammenfügen.

Eingangs hatte ich festgestellt, dass eine Positionierung für oder gegen die Gemeinschaft vermieden werden muss. Vor dem Hintergrund der Tönnies'schen Rezeptionsgeschichte wird die Bedeutung dieser Entscheidung deutlich, da sich für oder gegen Gemeinschaft zu positionieren, impliziert, den Tönnies'schen Gegensatz in der einen oder anderen Weise als Realopposition zu akzeptieren. Die Reduktion des Dualismus auf eine begriffliche Dimension im Rahmen einer allgemeinen Soziologie kann nicht davor schützen, dichotomisierenden Argumentationsweisen zu folgen. Selbst in einer Theorie der Gemeinschaft jenseits von Essentialisierungen und Naturalisierungen könnten sich Implikationen romantisch-naturalisierender Gemeinschaftssehnsucht fortschreiben, z.B. durch die implizite Übernahme der Assoziationskette gemeinschaftlich, ursprünglich, unmittelbar und konkret bzw. gesellschaftlich, nachträglich, vermittelt und abstrakt.

Selbstverwirklichung und Endlösung

Gemeinschaft im Nationalsozialismus

Es gab keine Zeit und keinen Ort in Europa, in der das Denken der Gemeinschaft in derart umfassender Weise das Politische Imaginäre und damit die gegenwärtige Realität strukturierte, wie in den Jahren zwischen 1933 und 1945 in Deutschland. Der Begriff der Gemeinschaft war im Nationalsozialismus *die* Formel für innere Einheit und für ein Volk jenseits der realen, politischen und sozialen Spaltungen.[1]

Im Nationalsozialismus sind die verschiedenen Diskursstränge kumuliert, die sich um das Gemeine und um den Gemeinschaftsbegriff angesiedelt haben. Jenseits von monokausalen Erklärungsmustern über eine lineare Entwicklung von der frühen Gemeinschaftssehnsucht bis zum Nationalsozialismus ist es offensichtlich, dass die Geschichte der Gemeinschaft nicht ohne den Nationalsozialismus geschrieben werden kann. Hier wurden die Diskurse um das Konzept der Gemeinschaft aufgegriffen, weiterentwickelt, neue Bedeutungsebenen wurden hinzugefügt und das inhaltliche und begriffliche Gefüge der Gemeinschaft grundlegend und unwiderruflich verändert. Den Nationalsozialismus nicht zu untersuchen, würde seine Geschichte zu einer abgetrennten Epoche in der Historie des Abendlandes, zu einem unverständlichen Rest machen. Diese These mündete in die eines Zivilisationsbruches und darin, Nationalsozialismus und Holocaust zu tiefst geheimnisvollen und unerklärbaren Phänomenen zu erklären. Als solche werden sie aber für einen historischen Diskurs irrelevant und die These von der Einzigartigkeit wird in ihr Gegenteil, in die totale Trivialisierung verkehrt.[2] Der Nationalsozialismus ist ein Problem dieser Gesellschaft. Mit seinen Verbrechen

1 Lammers 1998, Die Idee der Volksgemeinschaft im Nationalsozialismus, S. 88.

2 Vgl. Bauer 2001, Die dunkle Seite der Geschichte, S. 33. Die These vom Zivilisationsbruch vertreten u.a. Diner und Habermas.

wurde er in einer hochentwickelten Zivilisation durchgeführt und die Vernichtung von 6 Millionen Juden und Jüdinnen war Teil der modernen Welt.[3]

Dennoch ist die Analyse kompliziert. Zunächst erscheint angesichts der historischen Dimension der Verbrechen jede Untersuchung unzureichend. Weiterhin ist es schwer, einen Aspekt des NS-Denkens gesondert zu betrachten, da in dieser Zeit alle Bedeutungen einen Platz in einer übergeordneten Ideologie hatten und aufeinander zu verweisen schienen. Nicht zuletzt ist die übliche Form der Analyse schwierig, die sich auf historische Ereignisse, soziale Verhältnisse, aber auch und vor allem auf Texte der zentralen Denker stützt. Es gab nicht *den* Text oder *den* Autor des NS-Gemeinschaftsdenkens. Es gab überhaupt wenige Theoretiker, die den Ansprüchen an eine ernsthafte und stringente Analyse entsprachen. Ich habe mich entschieden mich im Wesentlichen auf Hitlers *Mein Kampf*, auf einige seiner Reden, auf Rosenbergs *Mythus des 20. Jahrhunderts* und auf Carl Schmitts nationalsozialistische Schrift *Volk, Staat, Bewegung* zu stützen.

Analysiert wird das NS-Gemeinschaftsdenken hier als eine Mischung aus gewalttätigem Bewegungsenthusiasmus, rassistisch-konstruktivistischen Selbstverwirklichungsphantasien, politisch-religiösen Heilsversprechen, aus einer Metaphysik der Arbeit und nicht zuletzt aus einer antisemitischen Theorie der Gegenrasse, mit der die Grenzen der Gemeinschaft bestimmt wurden. Gleichzeitig war auch die NS-Volksgemeinschaft nicht unumstritten, und auch wenn hier nicht die Geschichte des Widerstands gegen den kollektiven Wahn geschrieben wird, bleibt es wichtig zu betonen, dass auch hier Kämpfe um Deutungshoheiten stattfanden. Kämpfe, die zum Teil bereits in den 1920er und 30ern verloren wurden. Dass sie verloren wurden, hat nicht nur, aber auch mit einer wahnhaften Dimension kollektiver Imaginationen während des Nationalsozialismus zu tun; sie wird im folgenden Zitat von Hannah Arendt thematisiert wird.

„Die Situation eines Nazigegners ähnelt dem Schicksal eines normalen Menschen, der zufällig in eine Nervenheilanstalt gesteckt wird, in der alle Insassen an ein und derselben Wahnvorstellung leiden: Unter solchen Umständen wird es schwierig, seinen eigenen Sinnen noch zu trauen. Und es besteht die dauernde Belastung, sich gemäß den Regeln der kranken Umgebung verhalten zu müssen, die schließlich die einzig greifbare Realität ist.“[4]

3 Baumann 1992, Dialektik der Moderne, S. 10.

4 Arendt 1993, Besuch in Deutschland, S. 45.

VOLK, STAAT, BEWEGUNG

„Die politische Einheit des gegenwärtigen Staates ist eine dreigliedrige Zusammenfassung von Staat, Bewegung, Volk. [...] Jedes einzelne der drei Worte Staat, Bewegung, Volk kann für das Ganze der politischen Einheit gebraucht werden. [...] Die Bewegung insbesondere ist sowohl Staat wie Volk, und weder der heutige Staat (im Sinne von politischer Einheit) noch das heutige deutsche Volk (als Subjekt der politischen Einheit ‚Deutsches Reich') wären ohne die Bewegung auch nur vorstellbar. [...] Im dreigliedrigen Aufbau der politischen Einheit erhalten die Begriffe ‚Staat' und ‚Volk' eine andere Stelle und einen ganz anderen Sinn als in dem zweigliedrigen System der liberalen Demokratie. Die zweigliedrige Denkweise arbeitet auch hier mit antithetischen Zerreißungen, wie Staat gegen Volk und Volk gegen Staat, Regierung gegen Volk und Volk gegen Regierung. Im nationalsozialistischen Staat hat der staats- und volkstragende politische Führungskörper die Aufgabe, alle derartigen Antithesen zu verhindern und zu überwinden. [...] Die nationalsozialistische Arbeiterpartei ist als Trägerin des Staatsgedankens ebenfalls unlöslich mit dem Staat verbunden. [...] Sie ist der staats- und volkstragende Führungskörper. Das Gesetz gegen Neubildung von Parteien vom 14. Juli 1933 sichert ihr diese alleinige und ausschließliche Vorzugsstellung gegenüber allen Versuchen, den früheren konfessionellen, klassenmäßigen oder sonstigen Pluralismus wiederzubeleben. [...] Die organisatorischen Grundlinien aber sind mit dem Dreiklang Staat, Bewegung, Volk gegeben und gehen folgerichtig dahin, dass Staat, Bewegung, Volk unterschieden, aber nicht getrennt, verbunden aber nicht verschmolzen sind."[5]

In diesem Zitat von 1933 fasst Schmitt, obgleich er staatsrechtlich eher traditionell konservativ und antiliberal als nazistisch ausgerichtet war, wesentliche In-

5 Schmitt 1933, Staat, Bewegung, Volk, S. 11, 12, 16, 20, 21. Eine Untersuchung des NS-Gemeinschaftsbegriffes mit einem Zitat von Carl Schmitt zu beginnen, ist nicht unproblematisch. Dennoch werden hier die Diskussionen um Schmitt und seine Rolle im Nationalsozialismus, die Frage, ob sein NS-Engagement (nur) opportunistisch begründet oder Ausdruck einer „wirklichen" Gesinnung gewesen ist, außen vor gelassen. Jenseits der Frage, ob Schmitts NS-Schriften wie *Staat, Volk, Bewegung*, aus der das obige Zitat stammt, Ausdruck einer Überzeugung waren oder nicht, sie wurden geschrieben, gelesen und hatten Einfluss. Wenn Schmitt hier auf der Grundlage einer Auseinandersetzung um Gemein-Konzepte im NS gemeinsam mit anderen nationalsozialistischen Denkern bearbeitet wird, geht es nicht um seine Dämonisierung, es fehlt schlicht an inhaltlichem Bezug, die Diskussion um seine Person zu spezifizieren. Eine gute Zusammenfassung der Diskussionen findet sich in folgendem Sammelband: Pircher, Gegen den Ausnahmezustand. Zur Kritik an Carl Schmitt.

halte des NS-Gemeinschaftsdenkens zusammen. Die Grundlage ist ein gleichursprüngliches Spannungsverhältnis von *Staat, Volk* und *Bewegung*. Begriffe, die nicht nur für Schmitts Denken des Politischen zentral waren; es handelt sich bei ihnen vielmehr um die drei leitenden Kategorien des Politischen Imaginären im Nationalsozialismus, mit denen sich im Gemeinschaftsdiskurs positioniert wurde. Bei Schmitt stehen sie in einem drei-einigen Verhältnis, bedingen sich, werden aufeinander verwiesen und in Stellung gegen ein monarchisches, liberales und marxistisches Politikverständnis gebracht.

Zu Beginn seiner Schrift widmet Schmitt sich dem ersten Begriff der Dreierreihe. Er versucht mithilfe einer Ganzheitsvorstellung, die den Ideen des von ihm als politisch unproduktiv betitelten Adam Müller nicht unähnlich ist, sein Konzept eines *totalen Führerstaats*[6] zu begründen. Dieser Begriff beinhaltet für Schmitt einen Staat, der dem Individuum nicht entgegensetzt ist, der es vielmehr durchgehend und allumfassend umgreift. Der Staat wird gleichermaßen als taktisches und dynamisches Element, als politische Organisation, als Gemeinschaft und Volk verstanden. In dieser Vorstellung scheinen Herrscher und Volk, Staat und Gemeinschaft unmittelbar miteinander identisch zu werden, sie verschmelzen trotz einer autoritären Führungsarchitektur zu einer Einheit. Die Begriffe Identität und Homogenität, die Schmitt an Rousseau und die *Volunté générale* anlehnt, prägen sein Konzept politischer Einheitlichkeit. Seine Vorstellung des politischen Körpers ist organizistisch und total – wie bei Müller scheint eine Realität des Individuums oder der Gemeinschaft außerhalb des Staates undenkbar. In seiner Schrift von 1933 bekräftigt Schmitt die bereits im *Begriff des Politischen* geäußerte These, die Idee eines neutralen und unpolitischen Gegenübers des Staates sei einer der wesentlichen Fehler des Liberalismus.[7] Auf der Grundlage dieser Überzeugung, die durchaus anschlussfähig für eine Theorie des Politischen Imaginären im Sinne einer Kritik an der Vorstellung vorpolitischer Gemein-Begriffe ist, verneint Schmitt jedoch nur den liberalen Freiheitsbegriff und erklärt die Freiheit des Individuums für identisch mit der des Staates.[8] Der Einzelne ohne Gegenwart jenseits des Staats hat auch keine gegen ihn gerichteten Interessen.

6 Vgl. Schmitt 1933, Staat, Bewegung, Volk, S. 46.

7 Vgl. Schmitt 1933, Der Begriff des Politischen, S. 24.

8 Wir werden noch sehen, dass auch bei Schmitt die Ausweitung des Politischen nicht mit einer Ablehnung von vorpolitischen Gemein-Konzepten einherging. Die überpolitische Existenz einer rassischen Eigentlichkeit des Volkes war durchaus Teil von Schmitts Konzept des Politischen.

Der totale Staat war ein prägendes Thema der NS-Ideologie.[9] So ist das Konzept einer Symbiose von *Führer* und *Volk* in der *Gemeinschaft der Volksgenossen* einer der Zentralgedanken des 25 Punkte Programms der NSDAP und das Prinzip der unbedingten Führung charakterisierte nicht nur den Herrschaftsanspruch Hitlers, es war das Grundprinzip jeder politischen Organisation und Agitation im Nationalsozialismus. Jenseits der politischen Praxis wird die Rolle des Staates von den meisten NS-Theoretikern dennoch weniger akzentuiert als von Schmitt. Hitler, Rosenberg und andere betonen, der Staat sei Mittel zum Zweck und dürfe nicht um seiner selbst willen verehrt werden. Er sei bedeutsam für die Bildung einer höheren, menschlichen Kultur, sei aber nicht deren Ursache. Ursächlich sei ein einheitlicher und vitaler völkischer Wille, der in eine schöpferische Bewegung münde. Der Staat sei vordringlich ein Instrument im Dienst von Rasse und Volk.[10]

Der Staatsgedanke der Nationalsozialisten ist vom Versuch geprägt, Homogenität herzustellen. Die *Verordnung über die deutsche Staatsangehörigkeit* vom 5.2.1934 löste die Staatsangehörigkeiten der Länder auf und ersetzte sie durch die *Reichszugehörigkeit*. Ein Jahr später, in den *Nürnberger Gesetzen über das Reichsbürgerrecht und den Schutz des deutschen Blutes* (Rassegesetze), wurde Staatsbürgerschaft an den „Besitz" „Deutschen Blutes" geknüpft. Damit wurde versucht, staatliche Herrschaft zu naturalisieren. Hans Globke, im Übrigen ein späterer politischer Berater Adenauers, erläutert im offiziellen Kommentar zu den Nürnberger Gesetzen die Verbindung von Staat und Volk:

„Volksgenossen sind alle, die gleichen Blutes sind. [...] Ein Staat, der aus einem blutmäßig einheitlichen Volk erwachsen ist, hat nur solche Rechtssatzungen, die dem Leben des Volkes wahrhaft dienen. Ein echter Staat ist nicht bloße Organisationsform, die von dem Volk gewechselt werden kann wie ein Gewand, sondern er ist der äußere Ausdruck des Volkes [...]. Der Staat ist nicht Gewand, sondern Körper, und so kann ein bestimmtes Volk auch nur einen bestimmten Staat als seine einzig wirkliche Gestalt besitzen."[11]

9 Der Begriff des totalen Staats wird von Hitler verwendet und auch das Attribut totalitär gebrauchen die Nazis häufig. Das Thema *Totalität* war im NS dennoch nicht derart zentral wie im italienischen Faschismus, der sich vor allem anderen als totales System begriff, obgleich die italienisch Staatsstruktur im Gegensatz zum NS-Führerstaat trotz Mussolinis Bemühungen nie so totalitär wie der NS war. Vgl. Payne 2001, Geschichte des Faschismus. S. 161.

10 „Der Staat ist Mittel zum Zweck, sein Zweck liegt nur in der Erhaltung und Förderung einer Gemeinschaft physisch und seelisch gleichartiger Lebewesen." Hitler 1938, Mein Kampf, S. 433.

11 Nürnberger Gesetze 15.09. 1935, S. 5

Das *Volk*, das zweite Element der Dreigliedrigkeit der politischen Einheit, ist für Schmitt ebenfalls wesentlich durch den Begriff der Einheit charakterisiert. Die Bedeutung der *völkischen Einheit* weise in ihrer Dimension über die Identität von Herrschern und Beherrschten hinaus. Denn diese Einheit bezeichne nicht ein politisches Konstrukt, sondern die unmittelbar präsente Identität des politischen Körpers mit sich selbst. Der Vollzug dieser Einheit sei, so Schmitt, zudem abhängig von einer rassisch verstandenen *Artgleichheit*.

„Wenn der Gedanke der Rasse auf dem Nationalsozialistischen Deutschen Juristentag in Leipzig 1933 in der gewaltigen Schlussrede des Führers, [...] immer wieder in den Mittelpunkt gestellt wurde, so war das kein theoretisch ausgedachtes Postulat. Ohne den Grundsatz der Artgleichheit könnte der nationalsozialistische Staat nicht bestehen und wäre sein Rechtsleben nicht denkbar."[12]

Nur die rassische Einheit ermögliche wirkliche Übereinstimmung und garantiere eine transzendentale Identität zwischen Führung und Geführten. Schmitt macht die rassische Einheit zur Voraussetzung der politischen. „Nur die Artgleichheit kann es verhindern, dass die Macht des Führers Tyrannei und Willkür wird."[13] Schmitt möchte die Notwendigkeit der Rasseneinheit nicht nur gefühlsmäßig begründen, sondern sie auf „wissenschaftlicher Erkenntnis" fundieren. Im Geist der Rassentheorien seiner Zeit bemüht er einen Begriff von Wissenschaft, der mit der unbewussten Selbsterkenntnis des Volkes einhergeht und der sich durch Naturgesetze selbst zu erklären scheint: „Bis in die tiefsten, unbewussten Regungen des Gemüts, aber auch bis in die kleinste Gehirnfaser hinein, steht der Mensch in der Wirklichkeit dieser Volks- und Rassenzugehörigkeit." Seine Ausführungen über die Bedeutung der Rassentheorie für das Politikverständnis schließt Schmitt mit der tautologischen Bemerkung: „Das ist die objektive Wirklichkeit der Objektivität."[14]

Hinsichtlich dieser Einlassungen zur rassischen Rein- und Gleichheit des Volkes befindet sich Schmitt auf einer theoretischen Linie mit der NS-Führung. Bei genauerer Betrachtung werden dennoch Unterschiede deutlich: Schmitt war Rassist und auch Antisemit. Er besaß aber nie den Fanatismus der Protagonisten der NS-Bewegung. Sein Interesse war vordringlich auf staatstheoretische und souveränitätskonzeptionelle Fragen ausgerichtet. Der Rassenbegriff prägte und strukturierte seine Thesen, war aber nie das Zentrum seines Denkens. Gleichwohl ist es auffällig, dass Schmitts Herleitung der *Artgleichheit* auf die Selbste-

12 Schmitt 1933, Staat, Bewegung, Volk, S. 42.

13 Schmitt 1933, Staat, Bewegung, Volk, S. 42.

14 Beide Zitate: Schmitt 1933, Staat, Bewegung, Volk, S. 45.

videnz des biologistischen Deutungsparadigmas setzt und ferner, dass sein Argument der *objektiven Wirklichkeit der Objektivität* den tautologischen und unmotivierten Begründungen des Rassenbegriffs von Hitler oder Rosenberg ähnelt: Obgleich es sich beim Begriff der Rasse um *den* theoretischen Zentralbegriff der NS-Volksgemeinschaft handelt, verwendeten die meisten Nationalsozialisten geringe Anstrengungen darauf, die postulierte Wissenschaftlichkeit ihrer Rassentheorie nachvollziehbar zu machen.[15] Dieser Umstand ist nicht allein durch fehlendes Können zu erklären. Es scheint vielmehr, wie die Ausführungen über Biologismus, Eugenik und Rassismus bereits deutlich machten, dass sich der rassentheoretische Denkrahmen im beginnenden 20. Jahrhundert bereits soweit als hegemoniales Deutungsparadigma etabliert hatte, dass eine dezidierte Herleitung unnötig erschien. Die „objektive Wirklichkeit der Objektivität" der Rassentheorien erschien als augenscheinliche Wahrheit und die Einteilung von Menschen in Rassen als allgemein erkennbares Naturgesetz, das sich dem Einzelnen ohne Kontemplation, durch schlichte Betrachtung der Wirklichkeit unmittelbar erschloss. In dieser scheinbaren Evidenz liegt auch die „tiefere Bedeutung" der bekannten Passage aus *Mein Kampf*, in der Hitler die Weltgeschichte auf der Grundlage einer Argumentation erklärt, deren sprachlicher Duktus eher an frühkindliche Bildung als an eine politische Kampfschrift erinnert.[16]

Der letzte Begriff der Schmittschen Dreierreihe ist die *Bewegung*. Das Konzept der Bewegung ist dadurch bestimmt, dass es zugleich die politische Masse wie auch die nationalsozialistische Partei bezeichnen soll. Indem er sie als staats- und volkstragenden politischen Körper bezeichnet, präsentiert Schmitt ein neues

15 So erklärt bspw. Rosenberg im *Mythus des 20. Jahrhunderts* die Naturgeschichte allgemein zu einer Rassengeschichte und umgeht jede weitere Herleitung. Hitlers Rassentheorie aus *Mein Kampf,* basiert auf der „Erkenntnis", dass es „Wahrheiten gebe, die so sehr auf der Straße liegen, dass sie gerade deshalb leicht übersehen werden". Auf der Beobachtung aufbauend, dass Tiere sich innerhalb ihrer Art fortpflanzen, erklärt Hitler die rassische Gliederung der Menschheit und die rassische Basis der Natur zu unhinterfragbaren Wahrheiten. Seine Argumentation, in der sich Gott, Natur und Rasse zu einer selbstevidenten Einheit zusammenschließen, beendet er mit den Worten „das ist nur zu natürlich." Vgl. Hitler 1938, Mein Kampf, S. 312. Vgl. Rosenberg 1935, Der Mythus des 20. Jahrhunderts, S. 47f.

16 „Schon die oberflächliche Betrachtung zeigt als nahezu ehernes Grundgesetz all der unzähligen Ausdrucksformen des Lebenswillens der Natur ihre in sich begrenzte Form der Fortpflanzung und Vermehrung. Jedes Tier paart sich nur mit einem Genossen der gleichen Art. Meise geht zu Meise, Fink zu Fink, der Storch zur Störchin, Feldmaus zu Feldmaus, Hausmaus zu Hausmaus, usw." Hitler 1938, Mein Kampf, S. 311.

Verständnis politischer Bewegung. Die Bewegung trage den Staat, verkörpere das Volk und sei gleichzeitig selber Teil des Volkes sowie Garant der Volksgemeinschaft. An dieser Stelle wird das Konzept der wechselseitigen Gleichursprünglichkeit sichtbar. Aufgrund fehlender Distanz zwischen den Gliedern bzw. aus der Unmittelbarkeit der Identität heraus, sei die NSDAP, obgleich Partei, dennoch Bewegung. Sie sei keine Partei im eigentlichen Sinne, sei nicht eine Partei unter anderen. Als weltanschauliche Bewegung wird die NSDAP hier jenseits der klassischen Sphäre der Politik verortet, als eine *Bewegungs*-Partei, die von ihrem politischen Objekt nicht getrennt ist und die Schmitt zugleich als Subjekt und Objekt des politisch-gemeinschaftlichen Willens betrachtet.[17] Die Argumentation fußt auf dem Gedanken, dass die Bewegung vorläufig die Gestalt einer politischen Partei annehmen müsse, um ihre historische Aufgabe, die Neuordnung der Wirklichkeit, erfüllen zu können; in ihrem Herzen bleibe sie aber immer eine Bewegung. Die NSDAP sei das, was sie vorgebe zu sein und verkörpere eine ehrliche, kompromisslose und fanatische Weltanschauung, und als solche könne sie unmittelbar mit dem Willen und der Identität der Volksgemeinschaft verschmelzen. Letztlich gelte es, die Deutschen zu stärken, sie zum Subjekt werden zu lassen, ihnen dazu zu verhelfen, eine wirkliche Volksgemeinschaft zu werden. Die Parteiorganisation hat nur die Aufgabe, diesen Prozess in Gang zu bringen. „Die Organisation ist damit in allem und jedem nur ein notwendiges Übel."[18]

Hitler, der in dieser Frage mit Schmitt konform geht, begründet die Notwendigkeit der Doppelidentität von Bewegung und Partei mit der Rolle der klassischen Parteien als Marionetten der jüdischen Weltherrschaft und seiner Einschätzung, Repräsentationspolitik sei Ausdruck scheinhafter Künstlichkeit. Die bürgerlichen, die kommunistischen und sogar die völkischen Parteien seien von Differenz und Nicht-Identität geprägt. In ihnen manifestiere sich der Geist abstrakten, substanzlosen Denkens.[19] Die Aufgabe der NSDAP sei es, andere Parteien und die gesamte Sphäre der Künstlichkeit in einem direkten und unbarmherzigen Kampf zu besiegen. Die Identität von Partei und weltanschaulicher Bewegung sowie der Gegensatz zur repräsentativen Parteienpolitik waren wichtig für das nationalsozialistische Selbstverständnis. Auf dieser Grundlage ging man davon aus, Politik quasi jenseits von Politik machen zu können. Die NS-Bewegung wollte als gänzliche andere Kraft wahrgenommen werden, mit der (und nur mit der) die politische Gegenwart hinter sich gelassen werden sollte. „Während das Programm einer nur politischen Partei das Rezept für einen ge-

17 Vgl. Schmitt 1933, Staat, Bewegung, Volk, S. 13. Hitler 1938, Mein Kampf, S. 507.

18 Hitler 1938, Mein Kampf, S. 380.

19 Hitler 1938, Mein Kampf, S. 380f, 410, 430.

sunden nächsten Wahlausgang ist, bedeutet das Programm einer Weltanschauung die Formulierung einer Kriegserklärung gegen eine bestehende Ordnung gegen einen bestehenden Zustand, kurz gegen eine bestehende Weltauffassung überhaupt."[20]

Auf der Basis dieses Selbstverständnisses versucht Schmitt zunächst mithilfe der christlichen Trinitätslehre, das komplexe Verhältnis von Dreigliedrigkeit und Identität zu beschreiben. Er grenzt sich vom Symbolismus der römisch-katholischen Kirche ab und fordert, auf der Grundlage einer Kritik an politischer Repräsentation und an jeder Differenz zwischen Volk und Führer, die Hinwendung zu konkretem, substanzhaftem Denken, wie es die NS-Bewegung auszeichne. Es entspreche der liberalen Vorstellung von Politik zu versuchen, die politische Einheit zu symbolisieren und durch Metaphern darzustellen. Repräsentationen seien Verzerrungen, die vor der Unmittelbarkeit der reinen Wirklichkeit gemeinschaftlicher Einheit zurückzutreten hätten. Die wirkliche Einheit im Politischen scheint unrepräsentierbar zu sein.

„Es ist bezeichnend, dass überhaupt jedes Bild versagt und jedes treffende Bild sogleich schon mehr als ein Bild oder Vergleich, sondern schon Führung in der Sache selbst ist. Unser Begriff ist eines vermittelnden Bildes oder eines repräsentierenden Vergleiches weder bedürftig noch fähig. Er stammt weder aus barocken Allegorien und Repräsentationen, noch aus einer cartesianischen idée générale. Er ist ein Begriff unmittelbarer Gegenwart und realer Präsenz. Aus diesem Grunde schließt er auch, als positives Erfordernis, eine unbedingte Artgleichheit zwischen Führer und Gefolgschaft in sich ein."[21]

Schmitt rezitiert den Gegensatz konkret/abstrakt und stellt die nationalsozialistische Gemeinschaftskonzeption auf die Seite des Konkreten, das durch Substantialität und Unmittelbarkeit jede Form abstrakter Repräsentationen überflüssig mache. Gegenüber der reinen und unmittelbaren Präsenz der Gemeinschaft versage jeder Versuch der Repräsentation und jedes treffende Bild sei nur die Sache selbst. Er fordert eine neue Form der Politik, die ganzheitlich und konkret agiere. Eine Politik im Namen unmittelbarer und vollständiger Identität, die trotz der Notwendigkeit politischer Führung keine Differenzen inmitten des Gemeinschaftskörpers zulasse.[22]

20 Hitler 1938, Mein Kampf, S. 508.

21 Schmitt 1933, Staat, Bewegung, Volk, S. 42.

22 Vgl. Hitler 1989, Rede 1. Mai 1933: „Das Vertrauen [stärken] zu deiner Regierung, die sich mit dir verbunden fühlt, die ein Stück ist von dir, die zur dir gehört, mit dir ficht, mit dir für dein Leben kämpft, (Heil Rufe) die kein anderes Ziel besitzt, als dich, deutsches Volk, wieder frei und glücklich zu machen. (Heil Rufe)" S. 617.

Die Idee gemeinschaftlicher Präsenz verspricht Unmittelbarkeit und Identität, und sie verspricht zugleich die Synthese von Individuum und Gemeinschaft. In einer Rousseauistischen Geste scheint bei Schmitt der Wille des Einzelnen mit dem der Gemeinschaft zusammenzufallen und gleichsam einen direkten Ausdruck im Willen des nationalsozialistischen Führers zu finden. „Dem Führer" in Person Adolf Hitlers wird eine Art Doppelidentität (absolute staatliche Befehlsinstanz und unmittelbarer Repräsentant des Volkswillens) zugesprochen. Er scheint auf diese Weise diktatorische und demokratische Postulate zu versöhnen.[23] Herrschaft und Freiheit können gemeinsam erscheinen und weder das Führerprinzip noch die hierarchische Differenzierung der Volksgemeinschaft scheinen der maximalen Entfaltung des Einzelnen entgegengestellt.

Die Idee einer Synthese von Individualismus und Kollektivismus ist zentral für den Nationalsozialismus. Die Verbindung der beiden Begriffe, die in der romantischen Verbindung von Persönlichkeit und Gemeinschaft vorformuliert wurde, erhält im Nationalsozialismus eine neue Bedeutung: Staat, Volk und Bewegung sind dem Individualismus nicht entgegengestellt, sie scheinen vielmehr seine Grundlage zu sein. Das Konzept der Volksgemeinschaft entfaltet seine Bedeutung erst in der Zusammenführung von Individuum und Gemeinschaft. Theorie und Praxis der Volksgemeinschaft werden missverstanden, wenn sie nur als Repressionsmechanismus begriffen werden. Die Wirkungsmacht der Volksgemeinschaft besteht nicht darin, dass der Wille des Einzelnen zwangsweise dem Willen der Gemeinschaft untergeordnet wird, denn das bürgerliche Subjekt, hier verstanden als sich selbst entscheidendes und sich selbst kämpferisch verwirklichendes Individuum ist eine Zentralvorstellung des nationalsozialistischen Denkraums.[24]

Die Theorie der NS-Gemeinschaft basiert auf einem sozialdarwinistisch verstandenen Individualismus, der das Element des Kampfes in den Mittelpunkt der individuellen Selbstentfaltung stellt. Der nationalsozialistische Gemein-Begriff ist ausgehend vom Einzelnen, seinem Willen und seinem individuellen Kampf zu verstehen: Der Einzelne verwirklicht sich (nur) in der Volksgemeinschaft, doch er unterwirft sich nicht ihren Zielen, da die rassischen Ziele der Gemeinschaft mit seinem Willen identisch sind.

---

23 Vgl. Heuel 1989, Der umworbene Stand, S. 143. Zum Spannungsfeld zwischen Führerdiktatur und Volksherrschaft siehe auch: Bracher 1979, Die deutsche Diktatur. S. 162f.

24 Mit diesen Argumenten wenden sich die Nationalsozialisten in ihren Schriften vor allem gegen den Marxismus. Ihm werfen sie vor, das Individuum dem Kollektiv zu opfern. Sie dagegen wollen Gemeinschaft und Individuum neu verbinden. Vgl. Hitler 1938, Mein Kampf, S. 500. Rosenberg 1935, Mythus des 20. Jhd., S. 412. Analytisch vgl. dazu auch: Dumont 1991, Individualismus, S. 164.

NATIONALSOZIALISTISCHE SELBST-VERWIRKLICHUNG

Der individualistische Aspekt des NS-Gemeinschaftsdenkens offenbart etwas, dass in den nationalsozialistischen Vorstellungsräumen, in der politischen Propaganda und in der politisch-historischen Praxis eine zentrale Stellung eingenommen hat: Das Streben nach Einheit und Identität, nach individueller und kollektiver Aufhebung konnte sich im Nationalsozialismus mit dem Konzept eines schöpferischen Willens sowie mit konstruktivistischen Verwirklichungsgedanken verbinden. Der handlungsaktive Konstruktionsgedanke der NS-Volksgemeinschaftstheorie hielt eine Neuerung gegenüber romantischen Sehnsüchten bereit, denn die Nazis wähnten sich mit ihrem rassistischen Gemeinschaftsdenken zwar in romantischer Manier im Einklang mit Gott, der Natur und der Geschichte, doch das Verständnis dieser Natur und die Rolle des Menschen in ihr wurde neu ausgerichtet. Aus den Rassentheorien und dem biologistischen Weltbild wurden handlungsaktive Konsequenzen gezogen. Klaus Holz hat die Bedeutung des Moments der Handlung im Nationalsozialismus analysiert. Er bringt die handlungsaktive Ausrichtung der NS-Bewegung auf die Formel „Erkenntnis, Organisation, Tat“ und fasst mit dieser Dreierreihe wesentliche Neuerungen des Denkens der 1920er und 30er zusammen.[25] Die Nationalsozialisten vertrauten weder auf Gott, noch auf den natürlichen Lauf der Natur der Dinge. Sie entwickelten eine Philosophie, die darauf ausgerichtet war, das fehlende Ereignis selbst zu fabrizieren: Sie wollen Natur schaffen, nicht Natur sein, die fehlende Anwesenheit sollte hergestellt, Präsenz und Identität erkämpft werden.

„Wir gehören nicht zu denen, die sich einfach auf das Jenseits verlassen. Nein, nein, wir wollen arbeiten, wir wollen tätig sein, wir wollen ringen, ringen um unser Volk, ringen um die Lösung unserer Probleme und unserer Aufgaben.“[26]

Die Nazis schwankten nicht zwischen Verlust und Versprechen, sie brachen mit der Sehnsucht nach dem doppelten Einst und ersetzen sie durch das Versprechen einer unmittelbar bevorstehenden neuen Zeit. In der NS-Philosophie nimmt der verlorene Ursprung nicht den Platz einer unerreichbaren Finalität ein. Statt sehnsüchtig von *Blauen Blumen* zu träumen, sollten Träume verwirklicht und das *Kommende Reich* aufgebaut werden,[27] statt auf die Wiederkehr des Ursprungs,

25 Vgl. Holz 2001, Nationaler Antisemitismus, S. 415.

26 Hitler in seiner Rede zum 1. Mai 1933, S. 622.

27 An diesem Punkt scheint Fichte mit seinen Reden, die nicht nur um das aktive Bekenntnis zur Nation kreisen, sondern die den Startschuss zu einem neuen Zeitalter

auf Finalität, vollständige Identität und Präsenz zu warten, sollte der Zustand der Erfüllung gewaltsam produziert werden. Die Dimension des konstruktivistischen Eifers der NS-Philosophie ist erst zu verstehen aus der Verbindung des Gedankens der zugleich individualisierenden und kollektivierenden, unmittelbar präsenten, dreigliedrigen Einheit mit der Verherrlichung von Tat und Gewalt, Zerstörung, Kampf und Krieg sowie durch eine Vermischung dieser Überzeugungen mit einem Fetisch der Männlichkeit, der Körperbeherrschung und mit einem grenzenlosen Selbstbewusstsein.

Die überdurchschnittlich junge nationalsozialistische Bewegung in Deutschland war von einem überwältigenden und gewalttätigen politischen Selbstbewusstsein geprägt: *Heute Deutschland, morgen die ganze Welt* – die Rasse, die Gemeinschaft, der Staat und die Welt, alles schien nicht nur greifbar, es schien machbar. Die Bewegung zielte auf die kämpferische Produktion der eigenen Realität. Eine besondere Rolle spielten in dieser Hinsicht die Themen Revolution und Grenze. Einerseits schien die Ordnung der Dinge durch unverrückbare, vorpolitische und rassisch determinierte Grenzen bestimmt, andererseits war das NS-Denken darauf ausgerichtet, die Grenzen dieser Welt zu sprengen, sie durch eigene zu ersetzen und die Welt von Grund auf zu revolutionieren.[28] Dieses Paradox wurde nicht als solches wahrgenommen, bzw. es schien sich im Begriff des grenzüberschreitenden Willens zu synthetisieren. Der NS-Willensbegriff steht im Zusammenhang mit diffusen Revolutionsgedanken und wird vor dem Hintergrund der Idee der totalen Neu-Konstruktion der Wirklichkeit verständlich. Die Nazis verbanden philosophisches Sendungsbewusstsein, biologischen Determinismus und erlösungstheoretische Phantasien mit einer aus vereinfachtem Nietzscheanismus abgeleiteten *Metaphysik des Willens*. Das 1000jährige Dritte Reich war nicht zufällig als ein gewaltsamer *Triumph des Willens* konzipiert.[29] Der Leitbegriff dieser ästhetisch-philosophischen Vorstellung des Willens und seiner Verknüpfung mit dem selbstbewussten Konstruktivismus ist die *Selbst-Verwirklichung*. Das Konzept der gemeinschaftlichen und zugleich individuellen Selbstverwirklichung muss dabei im doppelten Sinn des Wortes – sich selbst verwirklichen und die Verwirklichung, die Neuordnung der Wirklichkeit selbst in die Hand nehmen – begriffen werden.

Zum Verständnis dessen, was im NS-Denken als gemeinschaftliche Selbstverwirklichung begriffen wird, muss der historisch-politische Kontext in die Analyse mit einbezogen werden. Denn die konstruktivistischen Gedanken der

markieren sollten, moderner gewesen zu sein, als seine Zeit. Vgl. Pesch 1983, Die politische Philosophie Fichtes und ihre Rezeption im NS.

28 Vgl. Payne 2001, Geschichte des Faschismus. S. 253.

29 Vgl. Rosenberg 1935, Mythus des 20. Jhd. S. 24, 256.

Nationalsozialisten, ihr Kult des Willens und ihr Gemeinschaftsbegriff sind nicht das Resultat einer intellektuellen Auseinandersetzung. Sie sind als politische Grundhaltung zu verstehen, die sich im Zusammenhang mit spezifischen historisch-politischen Entwicklungen, im Kontext eines zeitgenössischen Erfahrungshorizonts und in einer bestimmten gegenständlichen Welt herausgebildet haben. Die Ideologie des Nationalsozialismus ist nicht geschichtslos und immateriell, sie ist ein Kind ihrer Zeit. Diese banale Feststellung trifft sicherlich auf alle Ideologien zu, im Kontext des *langen 19. Jahrhunderts* und seiner Spätfolgen hat sie aber eine besondere Relevanz.

Die Menschen des beginnenden 20. Jahrhunderts waren mehr als jede Generation vor ihnen geprägt von der Wahrnehmung einer Welt, die sich rasant verändert hatte. Die voranschreitende Industrialisierung, die Durchsetzung des modernen Kapitalismus, eine zunehmende Tendenz zur Säkularisierung, neue Erkenntnisse der Wissenschaften und nicht zuletzt die in kurzen Abständen aufeinander folgenden, bahnbrechenden Erfindungen der Technik hatten das Leben der Einzelnen gewandelt und allgemeine Gewissheiten über die Beschaffenheit der Welt ins Wanken gebracht. Sicher geglaubte Naturgesetze und zuvor unumstößlich geglaubte Gewissheiten über das Wesen von Raum und Zeit waren durch eine Fülle von technischen Innovationen in Frage gestellt worden, so dass die Welt mehr denn je als eine sich beständig neu erfindende Maschine erschien.[30] Vor diesem Hintergrund konnten sowohl die Idee einer Veränderbarkeit der Welt, als auch der nationalsozialistische Gedanke der Selbst-Verwirklichung eine grundlegend andere Bedeutung als zu Zeiten von Hobbes entfalten.

Der Konstruktivismus der Nazis ist nicht allein durch den allgemeinen Erfahrungshorizont des 19. Jahrhunderts zu erklären. Die nationalsozialistischen Konzepte und Vorstellungsräume waren zudem in den politischen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts begründet. Der Erste Weltkrieg hatte 13 Millionen Tote gefordert, ganze Landstriche verwüstet und die Brutalität, den Tod und die Gewalt eines modernen Krieges entlarvt. Mit seinen endlosen Stellungskriegen in den Schützengräben, in denen nicht nur der Feind, sondern auch die eigenen Soldaten zu einer anonymen, zahl- und gesichtslosen Masse verschmolzen waren, hatte er die Rolle eines *Laboratoriums der Moderne* eingenommen. Nicht zufällig hatten die Massenheere von Soldaten mehr mit Fließbandarbeitern des Todes gemein als mit dem romantischen Bild vom Heldentod und mit dem Mythos vom glorreichen Kampf fürs Vaterland. Statt von Ruhm und Ehre war die Realität der Soldaten von Angst und Brutalität geprägt gewesen, vom jahrelangen, monotonen Leben und Warten im Dreck der Schützengräben und vom Bewusstsein der sinnlosen Beliebigkeit, die über das eigene Leben oder Sterben ent-

30 Vgl. Taverso 2003, Moderne und Gewalt, S. 80f.

schied. Diese Generation, deren Kindheit und Jugend von den Erlebnissen oder Berichten aus den Schützengräben geprägt war, bildete die Basis der Nationalsozialisten.[31]

Die NS-Bewegung entstand darüber hinaus in direktem Zusammenhang und in der Nachfolge des Rechtsextremismus der 1920er Jahre. Viele der späteren Nazis hatten als Freikorps oder im Hammerbund gegen die Weimarer Republik und gegen die Kommunisten gekämpft. Sie hatten die Führer der Arbeiterbewegung wie Luxemburg und Liebknecht ermordet, hatten in brutalen Straßenkämpfen mit Marxisten gerungen, und sie hatten die Überzeugung entwickelt, dass die Geschichte eine Geschichte von Kämpfen sei. Mit den Kommunisten sahen die Nazis sich einem realen politischen Gegner gegenübergestellt. Die kämpferische Rhetorik der Nazis und ihre Bereitschaft, diese unmittelbar in die Tat umzusetzen, muss vor dem Hintergrund dieser politischen Situation betrachtet werden. Sie kämpften gegen und zugleich um eine marxistisch dominierte, sich ausbreitende und radikalisierende Arbeiterbewegung, eine Bewegung, die die Bereitschaft zum Kampf mit ihnen teilte, die trotz der letztlich verlorenen Revolution von 1918 an Stärke zunächst nichts eingebüßt hatte und die in ihrer breiten Masse den Nationalsozialisten bis in die 1930er Jahre politisch entgegenstand. Die Bedeutung der Auseinandersetzung mit dem Marxismus und die unbedingte Gegnerschaft zwischen Nazis und Kommunisten hat auf die Konstitution der NS-Bewegung und auf ihr Gemeinschaftsverständnis einen direkteren Einfluss als der Antisemitismus gehabt.[32]

Vor diesem Erfahrungshintergrund des sich wandelnden und kämpferischen frühen 20. Jahrhunderts traf die Idealisierung der Gewalt und des Kampfes bei

31 Vgl. Taverso 2003, Moderne und Gewalt, S. 87f

32 Diese Formulierung soll keinesfalls suggerieren, der Antisemitismus habe eine geringe Bedeutung für den Nationalsozialismus gehabt. Im Gegenteil, diese kann kaum überschätzt werden und ist von der NS-Forschung in ihrer Dimension vielfach noch immer nicht begriffen worden. Mein Argument zielt drauf, dass die Auseinandersetzung mit der kommunistischen Bewegung gerade in der Nicht-Systemphase der Nationalsozialisten mit einem konkreten Kampf verbunden war und in dieser Hinsicht im Gegensatz zu der phantasmatischen „Judenfrage“ unmittelbare Relevanz hatte. Die Bedeutung dieses Kampfes zeigt sich auch daran, dass bspw. Hitler der Auseinandersetzung mit dem Marxismus weite Teile von *Mein Kampf* widmet. Dennoch war es der Antisemitismus mit seinen abstrusen Verschwörungskonstrukten, der das nationalsozialistische Politische Imaginäre strukturierte, und es war dieser Antisemitismus und nicht der Antimarxismus, der die Organisation und die Durchsetzung der „größten“ und gewalttätigsten Tat der Nazis motivierte, der Ermordung der europäischen Juden und Jüdinnen.

der NS-Bewegung auf besondere Resonanz. Der Politikwissenschaftler Zeev Sternhell hat die Bedeutung der Gewalt- und Kriegsverherrlichung und ihre Verbindung mit einer vitalistischen Theorie der Jugend, der Grenzüberschreitung und des Aktionismus in der faschistischen Ideologie analysiert. Seiner Ansicht nach ist das Ideal des kämpfenden, sich und seinen Körper überwindenden Mannes, das Ideal des Mannes, der seine Ziele gewaltsam, ohne Mitleid und im Bewusstsein seiner Größe vorantreibt, trotz vieler Unterschiede ein, wenn nicht das verbindende Element der faschistischen Bewegungen in Europa. Es habe sich nicht nur in den Texten, Reden und Programmen der Nationalsozialisten, sondern auch im *Futuristischen Manifest,* bei Georges Sorel oder den italienischen Faschisten offenbart.[33] Die Nazis verherrlichten Männlichkeit, Jugend, Gewalt- und Vernichtung. Gewalt war nicht der versteckte Haken, den der nationalsozialistische Gedanke bekam, als er von der Theorie in die Praxis überging, sondern Gewalt und Vernichtungsrhetorik waren unmittelbarer, offensiver und systemrelevanter Bestandteil des NS-Denkens. Meine These ist, dass weder das NS-Gemeinschaftsdenken noch das Konzept des *Kommenden Reiches* jenseits dieser Verherrlichung von Gewalt und Zerstörung, von selbstverwirklichender Neukonstruktion und moderner Technik zu verstehen ist.[34]

Die Nationalsozialisten begriffen sich als fortschrittliche, zukunftsgewandte Kraft und verorteten sich größtenteils (Hitler, Rosenberg, u.a.) in der Tradition von Aufklärung und Positivismus. Hitlers Denken bspw. war in einer kruden Weise von Rousseau und dem Gedanken des Gemeinwillens geprägt. Das Konzept des totalen NS-Staates erschien mithilfe des synthetischen Begriffs der Volksgemeinschaft, in der Staat und Volk in eins fallen und unmittelbar vom Willen des Führers repräsentiert werden, als Theorie, die politische Souveränität aus dem Volkswillen ableitete. Hitler wollte die Ketten der Deutschen sprengen, sie von der Herrschaft des Scheins befreien, ihnen zu neuem Selbstbewusstsein verhelfen und als Basis einer kommenden Gemeinschaft einen *Neuen Menschen*

33 Vgl. Sternhell 2002, Faschistische Ideologie.

34 Vgl. u.a. Hitler 1938, Mein Kampf: S. 186f. Sowie das Futuristische Manifest: „Wir wollen die aggressive Bewegung, die fiebrige Schlaflosigkeit, den Laufschritt, den salto mortale, die Ohrfeige und den Faustschlag preisen. [...] Wir erklären [...] die Schönheit der Geschwindigkeit. Schönheit gibt es nur im Kampf. Ein Werk ohne aggressiven Charakter kann kein Meisterwerk sein. [...] Wir wollen den Krieg preisen, diese einzige Hygiene der Welt, [...] die zerstörende Geste [...], die schönen Gedanken die töten und die Verachtung des Weibes. Wir wollen die Museen, die Bibliotheken und die Akademien jeder Art zerstören und gegen den Moralismus, den Feminismus und jede Feigheit kämpfen, die auf Zweckmäßigkeit und Eigennutz beruht.“ Zitiert nach Baumgarth 1966, Geschichte des Futurismus, S. 26/27.

schaffen. Diese Verwurzelung in einer bestimmten Interpretation aufklärerischen Denkens ist ein Schlüssel zum Verständnis des NS-Konstruktionsgedankens: Man verortete sich in der Tradition der Aufklärung, obgleich deren politische und philosophische Grundlagen abgelehnt wurden. Letztlich ging es um das Konzept einer anderen, einer „wirklichen" Aufklärung, die der Natur des Menschen bzw. den Naturgesetzen der Rasse entsprechen sollte.

Die Nazis nahmen sich als überhistorisch und zugleich göttlich legitimierte Korrektoren der Natur- und Weltgeschichte wahr und beabsichtigten mithilfe eines Eingriffs in die degenerierte Natur zugunsten der „Naturgesetze" deren eigene Ursprünglichkeit wieder herzustellen. Ihr zukünftiges Projekt begriffen sie als eines, in dem die eigentliche, die natürliche Schöpfung wieder hervorgebracht würde. *End*ziel und *End*lösung markieren in diesem Vorstellungshorizont das Ende bzw. den absoluten Anfang einer neuen *Natur*zeit. Grundlage dieser Vision sind Vorstellungen, deren Leitbilder vom Wunsch nach Überwindung der Differenzen der gegenwärtigen Welt geprägt sind. Auf der Basis des konstruktivistischen Willensbegriffs scheint es möglich, ein *End*ziel, das sich zugleich als neuer Ursprung präsentiert, durchzusetzen. Es ist der Rosenbergsche Begriff des *Mythus,* der den vielleicht konkretesten Ausdruck dieser Vorstellung markiert. Sein Symbol ist die endgültige Abwesenheit von Differenz. Der *Mythus* der Nazis ist ein Mythos der Identität.[35]

„MYTHUS" UND POLITISCHE RELIGION

Rosenbergs *Mythus des 20. Jahrhunderts* präsentiert sich als *Mythus vom Kommenden Reich.* Rosenbergs Buch beginnt mit einer sich über mehrere hundert Seiten erstreckenden fiktiven Natur- und Rassengeschichte, die vom Kampf zwischen nordisch-atlantischen und jüdisch-semitischen Völkern geprägt ist. Sein Begriff des *Mythus* basiert auf einem simplen Dualismus zwischen der kulturschaffenden arischen Rasse und ihrem Antagonisten, den parasitären Juden. Rosenberg argumentiert auf der Grundlage dessen, was Saul Friedländer *Erlösungsantisemitismus* genannt hat,[36] eine Form des Antisemitismus, die beherrscht ist von der Vorstellung einer jüdischen Weltverschwörung. Der Erlösungsantisemitismus ist nicht nur Dreh- und Angelpunkt des Rosenbergschen Mythus, er markiert das Zentrum der NS-Vorstellungswelt. Da jeder positive Bereich des Denkens im Nationalsozialismus ein unmittelbares Gegenstück in ei-

35 Vgl. Lacoue-Labarthe, Nancy 1997, Der Nazi-Mythos.

36 Vgl. Friedländer 2007, Das Dritte Reich und die Juden.

nem antisemitischen Konstrukt fand, schien jedes beliebige Problem in „den Juden“[37] einen direkten Ursprung zu haben und einem konkreten Akteur zugewiesen werden zu können. Es ging darum, Repräsentation zu überwinden und zu versuchen, Identität herzustellen. Es ist die These von Lacoue-Labarthe und Nancy, dass die Nationalsozialisten mithilfe des *Mythus des Kommenden Reiches* bestrebt waren, einen allgemeinen Identitätskonflikt zu lösen.[38]

Das *Kommende Reich* war nicht als Rückkehr ins Paradies konzipiert, es sollte eine nie dagewesene Qualität verkörpern, eine Qualität, die Rosenberg als Wahrheit des ureigensten deutschen Traumes bezeichnet.[39] „Das Größte und Beglückenste inmitten des heutigen Chaos ist ein mythisches, zart-starkes Erwachen, ist die Tatsache, dass wir wieder begonnen haben, unsere ureigenen Träume zu träumen.“[40] Das deutsche Volk sei dabei zu werden, was es sein solle und ursprünglich und ureigentlich immer schon gewesen sei. Er sieht einen „altneuen“, „ursprünglichen“ deutschen Traum, eine „organisch-gemeinschaftliche Wahrheit“ an vielen Orten zugleich erwachen und begreift es als Aufgabe der Nationalsozialisten, aus diesem erwachenden Lebensmythos einen neuen Menschentyp und ein Reich zu schaffen.[41] Die Wahrheit des Neuen Zeitalters breche heran, sie begründe sich aus der schöpferischen Kraft des Willens, der alle Zweifel unter seiner aufbrausenden Kraft der Tat begrabe. „Und auf alle Zweifel und Fragen kennt der neue Mensch des kommenden Ersten Deutschen Reiches nur eine Antwort: Ich will!“[42] Das nationalsozialistische Reich sollte als *wirklich* deutscher Staat den Beginn der Zukunft und des mythologischen Zeitalters an-

37 Zur Unterscheidung zwischen der antisemitischen Konstruktion „die Juden“ und real existierenden Personen jüdischen Glaubens vgl. Jean-Francois Lyotard, Heidegger und „die Juden“.

38 Lacoue-Labarthe, Nancy 1997, Der Nazi-Mythos, S. 170.

39 Das Konzept der kulturschaffenden arischen Rasse mitsamt der Entgegensetzung der jüdischen Rasse findet sich bei fast allen Naziveröffentlichungen. Hitlers Ausführungen unterscheiden sich bspw. von Rosenbergs nur dadurch, dass Hitler den Ursprung der Arier naturgeschichtlich im Norden verortet und ihre Kraft durch die geringe Sonneneinstrahlung erklärt, während Rosenberg die Arier (die Deutschen), in einer abenteuerlichen Argumentation, die von Atlantis über Indien und Persien führt, zu Nachfolgern des antiken Griechenlands erklärt.

40 Rosenberg 1935, Der Mythus des 20. Jhd., S. 504.

41 Wie weit dieser Erweckungsmythos Eingang in die politische Alltagssymbolik erhielt, macht der Ablauf der Feierlichkeiten zum 1. Mai 1933 deutlich: Den Abschluss der Triumphkundgebung bildete die Parole „Deutschland ist erwacht“ – in Flammenschrift in den Himmel geschrieben. Vgl. Heuel 1989, Der umworbene Stand, S. 180.

42 Rosenberg 1935, Der Mythus des 20. Jhd., S. 24.

zeigen. Denn, so Rosenberg: „Es hat noch nie einen deutschen Staat gegeben."[43] Die Fortführung seiner Argumente verdeutlicht, dass der Mythus letztlich als Anleitung zur *Einheit des Wesens*, zur vollendeten Identität der Gemeinschaft mit sich selbst konzipiert ist.[44]

Das nationalsozialistische Konzept der Einheit ist kein anachronistisches. Rosenberg Glorifizierung der Vergangenheit soll nicht vor der Wirklichkeit schützen. Das *Kommende Reich* ist bestrebt, die radikale Realität eines ganzheitlichen, aktuellen Traums zu präsentieren. Rosenberg fordert, den Mut und die Stärke zu besitzen, diesen Traum zu verwirklichen und greift dabei auf religiöse Erweckungsrhetorik zurück: Erst durch gemeinschaftliches Erwachen werde der Mythus schöpferisch und könne träumend über sich hinauswachsen. Rosenbergs Vorstellung der Erlösung ist religiös, vom Christentum grenzt er sich dennoch mit einer präsenzmetaphysischen Kritik ab. Er begründet das einem Zitat von Lagarde: „Der Religionsbegriff des Christentums ist falsch, Religion ist persönliche Beziehung zu Gott, sie ist unbedingte Gegenwart."[45] Wiederum mit Lagarde fährt er fort:

„Darum sind Nationen göttlicher Einsetzung, sie werden geschaffen. Immer von neuem die Mission seiner Nation erkennen, heißt sie in den Brunnen tauchen, der ewige Jugend gibt, immer dieser Mission dienen, heißt höhere Zwecke erwerben und mit ihnen höheres Leben. [...] Nationen sind Gedanken Gottes. [...]Es gibt für den Menschen nur eine Schuld, die, nicht er selber zu sein. Die Zukunft, die ich verkünde und fordere, liegt noch vor uns."[46]

Rosenberg macht die paradoxe Verbindung von religiösen und konstruktivistischen Implikationen des *NS-Gemeinschafts-Mythus* deutlich, wenn er im Kampf um gemeinschaftliche Erhebung die Dimension der Selbst-Erlösung in den Vordergrund stellt. Nationen seien göttliche Einsetzungen und doch mache sich derjenige schuldig, der sich selbst nicht verwirkliche, der als Deutscher den deutschen Traum nicht träume. Für Rosenberg gehört es zur menschlichen Verant-

43 Rosenberg 1935, Der Mythus des 20. Jhd., S. 505.

44 Vgl. Rosenberg 1935, Mythus des 20. Jhd. Kapitel VII, Die Einheit des Wesens. S. 737f. Darüber hinaus sublimiert sich diese Vorstellung zu der einer unmittelbaren Einheit mit Gott. Die Verbindung des Gemeinschaftsdenkens mit dem Motiv der Erlösung durch die Idee einer substantiellen Einheit von Gemeinschaft und Gott akzentuiert auch der NSDAP-Mitbegründer und Hitler-Freund Dietrich Eckart. Zur Analyse: Bärsch 1998, Die politische Religion des Nationalsozialismus. S. 238f und S. 86f.

45 Lagarde nach Rosenberg 1935, Mythos des 20. Jhd., S. 506.

46 Lagarde nach Rosenberg 1935, Mythos des 20. Jhd., S. 506.

wortung, zu kämpfen; der Mensch habe die Pflicht, Verantwortung für sein Dasein zu übernehmen und sich selbst zu erlösen.[47] Die Aufforderung, Subjekt der eigenen Geschichte zu werden, ist für Rosenberg mit innerer Stärke verbunden. Er verknüpft den Gedanken historisch notwendiger Arbeit, die es dem Menschen ermögliche zum Subjekt seiner eigenen Geschichte zu werden, mit dem der Erlösung.

Eric Voegelin hat die Verbindung von Religion und politischer Theorie im Nationalsozialismus in unerreichter Schärfe herausgearbeitet.[48] Er betont, dass „die Gemeinschaft auch ein Bereich religiöser Ordnung [ist], und die Erkenntnis eines politischen Zustands in einem entscheidenden Punkt unvollständig [bleibt], wenn sie nicht die religiösen Kräfte der Gemeinschaft [...] mit umfasst, oder sie zwar umfasst, aber nicht als solche erkennt, sondern in a-relgiöse Kategorien übersetzt."[49] Er schreibt bereits 1938, dass es ein zentraler Fehler der politischen Intellektuellen sei, den „Nationalsozialismus für einen Rückfall in die Barbarei, in das dunkle Mittelalter, in Zeiten vor dem neueren Fortschritt zur Humanität" zu halten und zu verkennen, dass „die Säkularisierung des Lebens, welche die Humanitätsidee mit sich führte, eben der Boden ist, auf dem antichristliche [und dennoch] religiöse Bewegungen wie der Nationalsozialismus" entstehen.[50] Voegelin nahm mit dieser These einen zentralen Punkt späterer Diskussionen vorweg. Noch immer umstritten, kann es heute gleichwohl als Allgemeinplatz angesehen werden, dass *Auschwitz* in und trotz seiner Besonderheit Teil der Moderne gewesen ist – und kein schwarzes Loch des Verstehens.[51]

---

47 Vgl. Rosenberg 1935, Mythus des 20. Jhd. S. 508. Eine genauere Analyse der religiösen Dimension liefert Bärsch, Die politische Religion des Nationalsozialismus, S. 63f.

48 Voegelin war in den 1930ern Professor für Politik in Wien. Sein Buch *Die Politischen Religionen* erschien dort 1938. Die nationalsozialistische kommissarische Leitung des Verlags veröffentlichte es und schien die offensichtliche Kritik am Nationalsozialismus, die hier zum Ausdruck gebracht wird, zunächst nicht zu verstehen. Der Religionspolitologe Bärsch erklärt das damit, dass der Nationalsozialismus die Bezeichnung *Politische Theologie* unter anderem mit Bezug auf Carl Schmitt positiv besetzt hatte und für die eigene Selbstbeschreibung verwendete. Voegelin machte jedoch aus seiner Gegnerschaft gegenüber den Nationalsozialisten kein Geheimnis und musste wenige Monate später vor den Nazis nach Amerika flüchten. Vgl. Voegelin 1993, Vorwort zu die politischen Religionen, S. 5 und Bärsch 1998, Die politische Religion des Nationalsozialismus. S. 13.

49 Voegelin 1993, Die politischen Religionen, S. 63.

50 Voegelin 1993, Die politischen Religionen, S. 7.

51 „Der Holocaust wurde inmitten der modernen, rationalen Gesellschaft konzipiert und durchgeführt, in einer hochentwickelten Zivilisation und im Umfeld außergewöhnli-

Voegelin folgend zeichnet sich die Dynamik des Nationalsozialismus durch die Verbindung von tiefreligiösen Inhalten wie der christlichen Reichsapokalypse und dem Symbolismus des Spätmittelalters mit Praktiken der modernen Massengesellschaft und dem wissenschaftlichen Weltbild aus. Er schreibt, die Leitmetapher der einheitlich-organischen Gemeinschaft des Nationalsozialismus sei von der Vorstellung des mythischen Leibes Christi geprägt. Ein Vergleich des nationalsozialistischen Gemeinschaftsbegriffs mit christlichen Prädikationen scheint Voegelins These zu bestätigen.[52] Der Nationalsozialismus kann aus der völkischen Bewegung und der Romantik eine bereits säkularisierte Verherrlichung innerlich-deutscher Tiefe übernehmen, einen Großteil seiner Blutsmythen und seines Einheitsdenkens bezieht er direkt aus christlichen Vorstellungen. An die Stelle des *corpus mysticum* rückt die innerweltliche Kollektivexistenz der Gemeinschaft mit ihrer substantiellen Verbindung zu Gott. Voegelin erklärt: „Die Erzeugung des Mythus und seine Propaganda durch Zeitung und Rundfunk, die Reden und Gemeinschaftsfeiern, die Versammlungen und das Marschieren, die Planarbeit und das Sterben im Kampf sind die innerweltlichen Formen der unio mystica.“[53] Der Volksgeist wurde im Nationalsozialismus als sakral-transzendente Substanz wahrgenommen, die sich als Volkskörper durch die mythische und zugleich rassische Verbindung des Einzelnen mit der Gemeinschaft vollendet. Die politische Körpersymbolik und die NS-Gemeinschaftsphilosophie sind ohne ihre theologisch-politischen Implikationen nicht verständlich.

Eine besondere Rolle spielt in dieser Hinsicht der nationalsozialistische Führerkult. Analog zu christlichen Konzepten evozierte er die Vorstellung, dass Einzelne sich über die Einheit mit *dem Führer* spirituell und geistig mit dem mythischen Körper der Gemeinschaft verbinden könnten. Gleichwohl war diese geistige Einheit der Vorstellung einer rassisch-organischen Identität nachgeordnet. Doch erst mithilfe der mythisch-religiösen Ebene wird die Verbindung von Ras-

---

cher kultureller Leistungen. Er muss daher als Problem dieser Gesellschaft, Zivilisation und Kultur betrachtet werden.“ Bauman 1992, Dialektik der Ordnung, S. 10. Dass die Taten und das Gedankengebäude der Nazis, ihr Denk- und Vorstellungsrahmen nur aus und innerhalb der Geschichte der Moderne begriffen werden können, ist dagegen noch immer nicht selbstverständlich. Vgl. die Interpretationen des NS als Rückfall in die Barbarei, als Zivilisationsbruch, als Zerstörung der Vernunft und als schwarzes Loch des Verstehens, u.a. von Dan Diner, Jürgen Habermas.

52 Die Ekklesia löst sich „immer mehr aus dem Verband des universalen Reiches mit der hierarchischen Spitze in Gott, bis sie sich in einzelnen Fällen verselbständigt und innerweltlich schließt“ Voegelin 1993, Die politischen Religionen, S. 49.

53 Voegelin 1993, Die politischen Religionen, S. 55.

sen- und Seelenmystik im Nationalsozialismus verständlich.[54] Obgleich die religiöse Mystik, für die vor allem Rosenberg und Eckart standen, nicht unumstritten war, ist die Dimension des Führerkults ohne sie nicht zu verstehen. Er ergibt sich nicht aus dem rassisch-antisemitisch-biologistischen Weltbild und kann in seiner besonderen Ausprägung auch nicht auf die allgemeine Autoritätssehnsucht faschistischer Bewegungen reduziert werden.[55] Die Betonung der religiösen Dimensionen des Führerkultes soll indessen nicht zu einer Reduktion des Nationalsozialismus auf die Person Hitlers führen. Der Nationalsozialismus war ein kollektives Phänomen und ist nur als solches zu verstehen. Er war nicht der Plan eines Einzelnen und gerade die Bedeutung der Volksgemeinschaft erklärt sich weder durch Verführung noch durch Repression.[56]

Der Bereich, in dem christlich-religiöse Vorstellungen den direktesten Eingang in die NS-Lehre fanden und dort entweder wie bei Rosenberg eine antichristliche Stoßrichtung erhielten oder wie bei Goebbels eine Symbiose mit der christlichen Gedankenwelt eingingen,[57] ist nicht der Hitlerkult, sondern das Themenfeld Apokalypse und Erlösung. Voegelin stellt die Anziehungskraft apokalyptischer Konzepte in einen Zusammenhang mit Entfremdungs- und Enthüllungstheorien. Er sieht das übergeordnete Thema der modernen Apokalypsen[58] im Versuch, die Herrschaft des falschen Scheins und der künstlichen Ideologien zu beenden. Die nationalsozialistische Enthüllung wolle nachweisen, dass die gegenwärtig vorherrschende Gesellschafts- und Werteordnung weder der organisch-rassischen Wahrheit, noch dem unbewussten Gefühl oder der Wissenschaft entspreche. So kritisierte Hitler die Verführungskünste der Marxisten und Demokraten und stellte ihnen den Weg zur Wahrheit entgegen. Die Versuchung

54 Zum Konzept der Rassenseele bei Rosenberg vgl. Piper 2005, Alfred Rosenberg, S. 207.

55 Vgl. zu den religiösen Grundlagen des Führerkults ausführlich: Bärsch 1998, Die politische Religion des NS, S. 136-187 und Kershaw 1980, Der Hitler-Mythos. SSS. 25-70.

56 „Die vom NS-Regime begangenen Verbrechen waren weder ein bloßes Ergebnis eines zusammenhangslosen, unwillkürlichen und chaotischen Ansturms beziehungsloser Ereignisse noch eine vorherbestimmte Inszenierung eines dämonischen Drehbuchs, sie waren das Resultat konvergierender Faktoren, Ergebnis des Wechselspiels von Intentionen und unvorhergesehenen Ereignissen, von wahrnehmbaren Ursachen und Zufall. Allgemein ideologische Zielsetzungen und taktische politische Entscheidungen verstärkten sich gegenseitig und blieben, wenn sich die Umstände änderten, immer für radikalere Schritte offen.“ Friedländer 2007, Das Dritte Reich und die Juden, S. 15.

57 Vgl. Goebbels 1934, Tagebücher.

58 Zu ihnen zählt er neben dem Nationalsozialismus auch den italienischen Faschismus und den Marxismus, was zumindest in dieser Einfachheit unbedingt zu kritisieren ist.

dem Schein nachzugeben und der Masse zu folgen, seien groß, am Ende würde die einsame Standhaftigkeit eines Nazis jedoch durch Erlösung belohnt. Interessant ist, dass Hitler sich mit seiner Kritik an der Verführung der Masse jene Argumente zu eigen macht, mit denen heute häufig versucht wird, Rechtsextremismus und Neo-Nationalsozialismus zu kritisieren.

„Es besteht natürlich [...] die große Versuchung, in Augenblicken in denen es einem übermächtigen Gegner gelungen ist, das Volk durch seine Verführungskünste zu einem wahnsinnigen Entschluss oder zu falscher Haltung zu treiben, auch mitzutun und mitzuschreiten. [...] Die menschliche Feigheit wird dabei so eifrig nach solchen Gründen suchen, dass sie fast stets irgend etwas findet, dass einen Schein von Recht geben würde, auch vom ‚eigenen Gesichtspunkt' aus solch Verbrechen mitzumachen. [...] Es mag dann sein, dass in solchen Stunden dem Einzelnen ängstlich zumute wird; allein er soll nie vergessen, dass nach jeder solchen Stunde einmal auch die Erlösung kommt."[59]

Voegelin hingegen interessiert weder das Handeln des Einzelnen noch die Kritik des falschen Bewusstseins. Er analysiert die Verbindung der apokalyptischen Theorien mit dem modernen Wissenschaftsglauben und erklärt die Veränderungen des apokalyptischen Weltbildes durch das Aufkommen des Ideals der Wissenschaftlichkeit:

„Die Enthüller wollen nachweisen, dass die symbolischen Systeme den Forderungen wissenschaftlicher Methodik nicht entsprechen und dass sie aus bestimmten Interessenlagen geformt wurden. Mit dem Wissenschaftsanspruch stellt sich die Apokalypse auf den Boden wissenschaftlicher Diskussionen und wird von ihren eigenen Voraussetzungen her aufgelöst. Man könnte nun glauben, dass als Folge der wechselseitigen ideologiekritischen Zersetzung sich die Rückkehr zu kritikfesteren Weltbildern anbahnen würde – aber es geschieht das Merkwürdige: die Haltung der innerweltlichen Religiosität ist so stark, dass nicht die Apokalypsen unter dem Angriff wissenschaftlicher Kritik zerfallen, sondern der Wahrheitsbegriff umgebildet wird."[60]

Voegelin nennt diese Transformation des Wahrheitsbegriffs konstitutiv für den Nationalsozialismus, für die Theorie der organischen Wahrheit und des *Mythus*. Das Konzept des *Mythus* versuche bewusst, einen heilsgeschichtlichen Zustand der Erwartung zu kreieren, einen Zustand, der nicht durch überweltliche Offenbarung legitimiert werden soll, der dem klassischen Ideal von Wissenschaftlichkeit aber dennoch nicht standhält. Aus diesem Grund wird der Wahrheitsbegriff

59 Hitler 1938, Mein Kampf, S. 521.

60 Voegelin 1993, Die politischen Religionen, S. 52.

modifiziert und in einen organischen und einen künstlichen Bereich der Wahrheit getrennt. „Die Theorie wird jetzt weiter gebildet zu der Auffassung, dass wahr sei, was das Dasein der organisch geschlossenen, innerweltlichen Volksgemeinschaft fördere, Erkenntnis und Kunst, Mythus und Sitte sind wahr, wenn sie im Dienste des rassengebundenen Volkstums stehen.“[61] Auf diese Weise könnten Erlösungsphantasmen mit dem Anschein moderner Wissenschaftlichkeit einhergehen und die Bedeutung Gottes könne vom innerweltlichen Kollektivsubjekt der Volksgemeinschaft ersetzt werden. Dieses moderne und mit der Wissenschaft kokettierende Apokalypsekonzept basiert indes auf simplen entfremdungstheoretisch begründeten Dualismen.[62]

DIE VOLKSGEMEINSCHAFT ZWISCHEN INSZENIERUNG UND REALITÄT

> „Der Hauptpfeiler des nationalsozialistischen Programms ist die Abschaffung des liberalen Begriffs des Individuums und des marxistischen der Humanität und ihre Ersetzung durch den der Gemeinschaft des in seinem Boden verwurzelten und durch die Ketten des einen Bluts vereinigten Volkes.“[63]

Die Volksgemeinschaft war nicht als theoretisches Konzept angelegt, sie sollte sich in der konkreten Realität, im Alltag der Menschen im Nationalsozialismus vergegenwärtigen – *Erkenntnis, Organisation, Tat*. Nationalsozialistischer Konsens war die unmittelbare Verbindung von Theorie und Praxis – Durch- und Umsetzung der Volksgemeinschaft sowie ihre unbedingte Realisierung waren tragende Säulen der NS-Sozialpolitik. Bereits im 25-Punkte-Programm von 1920 wurde das Erreichen der klassenlosen Volksgemeinschaft auf Grundlage der Parole *Gemeinnutz vor Eigennutz* als oberstes Ziel proklamiert.[64] Allerdings war die „Realisierung“ dieser Volksgemeinschaft trotz antikapitalistischer Rhetorik

61 Voegelin 1993, Die politischen Religionen, S. 53.

62 Die Transformation des Wahrheits- bzw. Wissenschaftsbegriffs sind bereits im Kontext des Wissenschaftskonzepts der Rassentheorien analysiert worden. Vgl. Seite 119.

63 Hitler im Reichstag, 1937. Zitiert nach Lacoue-Labarthe, Nancy 1997, Der Nazi-Mythos.

64 Vgl. Campbell 1989, Joy in Work, German Work, S. 312.

weder an eine grundlegende Abkehr von kapitalistischen Produktionsverhältnissen noch an eine Hinterfragung des Privateigentums oder eine umfassende Veränderung der Klassenstrukturen geknüpft.[65] Das ökonomisch-strukturelle Konzept der Volksgemeinschaft war verbalradikal und im Kern mehr bürgerlich als revolutionär. Diese Verbindung von revolutionärem Gestus und struktureller Kontinuität ist eine bis heute unzureichend untersuchte Besonderheit des Nationalsozialismus.

In der Geschichtswissenschaft wurde vielfach die Frage diskutiert, ob es sich beim Nationalsozialismus im negativsten Sinne des Begriffs Revolution um eine *soziale Revolution*[66] handelte, oder ob diese Bezeichnung die zentralen Elemente nationalsozialistischer Herrschaft verkennt?[67] Für eine Analyse des NS-Gemeinschaftsbegriffs im Kontext einer Theorie des Politischen Imaginären scheint sich diese Frage nicht auf die herkömmliche Art zu stellen. Hier sind weniger die objektiven Kriterien einer Revolution von Interesse. Diese erfüllt der Nationalsozialismus nicht. Doch die Selbst- und Fremdwahrnehmung sowie das Verständnis der gelebten Realität umfassen einen anderen Bereich, dessen Wahrnehmung nicht an objektiven historischen Kriterien orientiert ist. Die egalitären Maßnahmen im Nationalsozialismus waren kosmetischer und nicht systemrelevanter Art. Trotz sozialistischer Rhetorik wurde der Kapitalismus keineswegs abgeschafft die NSDAP zerstörte stattdessen die Gewerkschaften, das Streikrecht sowie alle grundlegenden Errungenschaften aus der 100jährigen Geschichte der Arbeiterbewegung. Die Maßnahmen zur „inneren Homogenisierung“ beschränkten sich auf wenige mit propagandistischem Aufwand betriebene „soziale“ Programme wie die Winterhilfe für Volksgenossen, die Einführung des Kindergelds, den Reichsarbeitsdienst, das *Kraft durch Freude* Programm, vereinzelte Aufstiegsmöglichkeiten im Parteirahmen und die offizielle Anweisung an Beamte „freundlicher zu Arbeitern zu sein“.[68] Das Privateigentum und die Klassenstruktur blieben unangetastet, eine materielle Revolution fand nicht statt. Die kollektive Identität blieb uneinheitlich, different und war mehr denn je vom konstitutiven Mangel und von sehnsüchtig begehrter Vollständigkeit gekennzeichnet.

---

65 Vgl. Hitlers Bekenntnis zum Privateigentum, dass er trotz der antikapitalistischen Rhetorik schon früh abgab. In: Programm der NSDAP 1934, S. 46.

66 Vgl. Schoenbaum 1980, Die braune Revolution. Aly 2005, Hitlers Volksstaat, Mosse 2000, The Fascist Revolution.

67 Das sind zwei konträre Standpunkte einer Kontroverse in der Geschichtswissenschaft. Einen guten Überblick über die verschiedenen Positionen gibt: Kershaw 1994, Der NS-Staat.

68 Vgl. Kühnl 1974,, Formen bürgerlicher Herrschaft, S. 129f.

Dennoch trifft die These von der *braunen Revolution*[69] einen wichtigen Punkt, der die Verschiebung der Fragestellung deutlich macht: Zur Debatte steht nicht, ob die Volksgemeinschaft objektiv gegeben war, sondern ob sie für einen Großteil der Deutschen zwischen 1933 und 1945 Realität war? Die historischen Untersuchungen lassen keinen Zweifel: In dieser Hinsicht war die Volksgemeinschaft *real* und nahm einen Platz in der gelebten Realität der normalen Deutschen ein.[70] Sie war nicht nur Bestandteil der politischen Propaganda der NSDAP, sie konnte sich auf enorme Wirkungsmacht stützen und konstituierte 12 Jahre lang das, was als Realität wahrgenommen wurde. Die Dimension dieser volksgemeinschaftlichen Realität wird nicht erfasst, wenn das Politische Imaginäre auf den Bereich des Bildes und auf das falsche Bewusstsein reduziert wird. Die Selbst-Inszenierung ging über die bloße Imagination hinaus, sie schuf reale und materielle Wirklichkeit. Die Volksgemeinschaft war keine Suggestion des Imaginären, sie war die gelebte Praxis des Ein- oder Ausschlusses für Opfer und Täter.[71]

In Massenaufmärschen und Demonstrationen, Festen und Riten, in Symbolen, Bildern, Reden, Romanen und wissenschaftlichen Texten, in den Medien, der Schule, in den Freizeit- und Arbeitsprogrammen, in den alltäglichen Diskriminierungen, den Gesetzen und nicht zuletzt in den Konzentrations- und Vernichtungslagern wurde die Wirklichkeit der Volksgemeinschaft präsentiert und gleichsam zur Realität gebracht. Sie konstituierte die gelebten, sozialen Verhältnisse, das Verständnis von Natur, Technik und Ökonomie sowie die individuelle und kollektive Wahrnehmung der Gegenwart. Mithilfe einer autoritären Herrschaftsstruktur, einer konsequenten Nutzung moderner Produktionstechniken, mit mediengestützter Massenpropaganda, durch eine neuartige Politik des Raumes und der Körperinszenierung sowie durch die Nutzung emotionaler Massenästhetik gelang es, den Einzelnen effektiv in das *Gesamtkunstwerk des Politi-*

69 Schoenbaum 1980, die braune Revolution.

70 Gerade Studien, die mit *Oral History* arbeiten, die die Alltagsgeschichten, die subjektiven Wahrnehmungen, die Empfindungen und Erinnerungen der einfachen Bevölkerung untersuchen und sich nicht allein mit den sogenannten „harten" Fakten der Geschichte auseinandersetzen, zeichnen in dieser Hinsicht ein klares Bild. vgl. u.a. Niethammer 1983-86 (Hg.), Lebensgeschichte und Sozialkultur im Ruhrgebiet 1930-1960. 3 Bände. Vgl. auch: Payne 2001, Die Geschichte des Faschismus. Mosse 1978, Der nationalsozialistische Alltag. Schoenbaum 1980, Die braune Revolution. Welzer 2005, Täter. Zu Inhalt und Methode der Oral History vgl. Spitta 2009, Trauma und Erinnerung.

71 Vgl. Lammers 1998, Die Idee der Volksgemeinschaft im Nationalsozialismus, S. 97.

schen (Wagner)[72] einzubinden, Zugehörigkeit zu produzieren und die Grenze zwischen ästhetischem Gebilde und Realität zu sprengen.[73] Beachtet werden muss, dass die Volksgemeinschaft als *imagined community* kein *Top-down-Konzept* war, das eine Führungsriege sich ausdachte und repressiv durchsetzte. Autoritarismus, Repressionen sowie eine gezielte und inszenierte Ästhetisierung von Politik dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, dass kein Führer und keine Riege überzeugter Anhänger allein die Volksgemeinschaft inaugurieren und produzieren konnte, es handelt sich um etwas, das sich horizontal ausbreitet und auf Zustimmung angewiesen ist. Das *Gesamtkunstwerk Volksgemeinschaft* war ein kollektives Beteiligungswerk. Es war auf aktive Mitarbeit, unbedingten Glauben und auf die Imagination von Massen angewiesen, um Realität erlangen und sich verwirklichen zu können.[74]

Ein neuartiges ästhetisches Politikkonzept, das den Stil der nationalsozialistischen Bewegung von Beginn an prägte, war für diese Durchsetzung von entscheidender Bedeutung. Die Auffassung, kollektive Identität sei als *Kunstwerk* zu begreifen, ist im Zusammenhang mit den Konstruktions- und Verwirklichungsgedanken der Nazis zu verstehen. Es geht nicht nur um eine ästhetische Auffassung von Politik, sondern um eine Verschmelzung von Kunst und Politik, um eine Produktion der Politik als Kunstwerk.[75] Zentral für die Herausbildung dieser politischen Ästhetik war Rosenberg. Bei ihm verschmelzen Ästhetik, politische Ideen, Natur-, Technik- und Körperbeherrschung, Vitalismus und rassisch-nordisches Männlichkeitsideal in- und miteinander. Rosenberg will den Menschen unmittelbar und im Ganzen berühren. Er geht davon aus, dass die nationalsozialistische Revolution sich in ihrer weltumspannenden Kraft nur entfalten könne, wenn sie sich mit einer einheitlichen, germanischen Ästhetik verschränke, eine Ästhetik, die Zergliederung überwinde und sich auf alle Lebensbereiche stützte.[76] Er fordert eine *Politik der Schönheit*, die den Einzelnen und die Gemeinschaft in ihrer unbedingten Einheit von Geist und Körper begreift

72 Vgl. Bermbach 2004, Der Wahn des Gesamtkunstwerks. Richard Wagners politisch-ästhetische Utopie.

73 Vgl. Herrmann, Nassen 1993, Die ästhetische Inszenierung von Herrschaft und Beherrschung im NS, S. 9.

74 Eine detaillierte Untersuchung über die Beteiligung der normalen Deutschen am Nationalsozialismus, die den Aspekt der Radikalisierung der binnenrationalen Vorstellungswelt akzentuiert und die Konsequenzen für das konkrete Handeln der Bevölkerung analysiert, liefert Harald Welzer in seinem Buch *Täter* (2005)

75 Vgl. Nancy, Lacoue-Labarthe 1997, Der Nazi-Mythos, S. 179.

76 Vgl. Rosenberg 1938, Der Mythus des 20. Jahrhunderts, S. 316.

und mit einer leidenschaftlichen Emotionalisierung und einer auf den Körper ausgerichteten Versinnlichung des Politischen einhergeht.[77]

Auf der Grundlage dieses Politikverständnisses gelang es, die Begeisterung für technischen Fortschritt, neuste Errungenschaften und moderne Kommunikations- und Organisationsformen in eine theatralische Form der Politik und in ein vitalistisches Bewegungskonzept einzubinden. Die geschickte Zusammenführung von Massenpropaganda, Ästhetik und Emotionalität mit individueller Adressierung und der Einbindung in eine Organisation war eine Säule des Erfolgs der NSDAP. Die Nationalsozialisten waren die ersten, die konsequent alle verfügbaren Medien verwendeten und denen es gelang, die Dynamik moderner Massen positiv aufzugreifen und sie in ihren Politikbegriff einzuarbeiten. Plakate, Anschlagtafeln, Filme, Flugblätter, Zeitungen, Radiosendungen, Reden, Aufmärsche, Demonstrationen und Versammlungen – die nationalsozialistische Bewegung nutzte das gesamte Repertoire der modernen Massengesellschaft. Dabei stützte sie sich auf eine stetig anwachsende Zahl motiviert arbeitender Mitglieder, auf effektive und innovative Organisationsstrukturen und einen Parteiapparat, der es verstand, die Massenpropaganda so auszunutzen, wie es keine politische Partei vor ihm geschafft hatte.[78]

Es war Hitler mit seinem rednerischen Talent, der als erster die Kraft moderner Massenpropaganda begriff. Er revolutionierte die NSDAP, die sich vor seiner Wahl zum Vorsitzenden eher traditioneller Methoden der Propaganda bedient hatte. Für ihn war die Rolle des Bewegungs-Führers unmittelbar damit verbunden, Massen mitzureißen. Er erkannte die emotionale Dynamik und die rauschhaften Zustände großer Versammlungen und ging davon aus, dass sich durch die unmittelbare Anwesenheit der Masse, Gemeinschaftsgeist herausbilden und potenzieren könne.[79] Hitler begriff den Volkskörper als etwas, das sich durch Präsenz und Wiederholung bildete und das verknüpft war mit Rausch und Leidenschaft, mit der Kraft der gemeinsamen Anwesenheit und mit der direkten Rede.[80] Er verband den Kampf um die Zukunft mit einer Nationalisierung der

77 Für Wilhelm Reich, dessen Buch der *Massenpsychologie des Faschismus* bereits 1933 veröffentlicht wurde, liegt in dieser Verbindung von Ästhetik, Revolution und Emotion der Kern der faschistischen Mentalität.

78 Payne 2001, Geschichte des Faschismus, S. 216.

79 Hitlers Konzept funktioniert hier analog zum Rousseauschen Verständnis der Anwesenheit unter freiem Himmel als zentralem Garanten für die Einheit der Gemeinschaft.

80 Hitler 1938, Mein Kampf, S. 526f. „Die Massenversammlung ist auch schon deshalb notwendig, weil in ihr der Einzelne, der sich zunächst als werdender Anhänger einer jungen Bewegung vereinsamt fühlt und leicht der Angst verfällt, allein zu sein, zum

Massen auf der Basis moderner Propaganda und erklärte, dass sich das Wollen, die Sehnsucht aber auch die Kraft von Tausenden in jedem Einzelnen akkumuliere. Dazu seien über die fanatisch verbindende Idee hinaus gemeinsame Ästhetik und einheitliche Symbolik nötig.[81] In den allgegenwärtigen Uniformen, den Symbolen und Massenaufmärschen und in den menschlichen Meeren zum Gruß hochgereckter Hände präsentierte und inszenierte die Volksgemeinschaft sich symbolisch und versicherte sich ihrer eigenen Wirklichkeit. Die Nationalsozialisten weiteten den Agitationsbereich von Politik auf den gesamten Vorstellungs- und Deutungshorizont der Gesellschaft aus. Gemeinschaftsästhetik, Massensymbolik und Körperpolitik prägten alle Bereiche des nationalsozialistischen Alltags.

VOLKSGEMEINSCHAFT UND METAPHYSIK DEUTSCHER ARBEIT

Die Ausweitung des gemeinschaftspolitischen Deutungshorizonts manifestiert sich an einem weiteren Phänomen, das für die Identität der NS-Volksgemeinschaft und für die Bestimmung ihrer Grenzen eine konstitutive Rolle einnahm – die Arbeit bzw. das Selbstverständnis der Gemeinschaft als durch eine bestimmte Form von Arbeit vereint. Die Fetischisierung der Arbeit als sinn-, identitäts- und gemeinschaftsstiftendendes Element ist keine Erfindung des Nationalsozialismus, und sie ist kein ausschließlich deutsches Phänomen. Frühe Formen einer Metaphysik der Arbeit gehen bereits auf Martin Luther und die Reformation zurück. Luther hatte mit seinen Reden, seinen Schriften und nicht zuletzt mit seiner Wortwahl bei der Bibelübersetzung dazu beigetragen, dem Phänomen der Arbeit eine neue Bedeutung zu verleihen. Er löste die Arbeit von Begriffen wie Mühsal, Bürde, Knechtschaft sowie Last und verband sie mit Gedanken der Selbstentfaltung, der Berufung und mit der Idee eines gottgewollten Dienstes an der Gemeinschaft. Arbeit mache den Menschen zum Menschen. Luther kritisierte die römisch-katholische Arbeitsmoral und verkehrte den Imperativ *Arbeiten um zu leben* in sein Gegenteil. Mit dem Protestantismus avancierte die Arbeit zu einem zentralen Bereich individueller und kollektiver Subjektivierung.[82]

---

ersten Mal das Bild einer größeren Gemeinschaft erhält, was bei den meisten Menschen kräftigend und ermutigend wirkt“ Hitler, Mein Kampf, S. 536.

81 Vgl. Programm der NSDAP 1934, S. 62.

82 Vgl. Weber 1965, Die Protestantische Ethik I. Schatz, Woeldike 2000, Freiheit und Wahn deutscher Arbeit, S. 18f.

In Deutschland spielte die Arbeit seit dem 19. Jahrhundert eine besondere Rolle. Die Gründe dafür liegen nicht nur in einer starken protestantischen Tradition, sondern auch in der politischen Zerrissenheit und dem schwierigen Prozess nationaler Identitätsfindung. Da politische bzw. staatliche Einheit nicht gegeben war, wurde mehr als in anderen Gegenden auf scheinbar neutrale und überhistorische Werte der Gemeinschaftsdefinition zurückgegriffen. Eine vermeintliche Besonderheit deutscher Arbeit schien Einzelne jenseits politischer Grenzen mit dem Kollektivsubjekt „deutsches Volk" zu verbinden. Arbeit wurde zu einem überdeterminierten Begriff, der verschiedene, über den eigentlichen Definitionsrahmen hinausweisende Bedeutungen verband und der zu einem Synonym für eine volks- bzw. rassenspezifische Lebens- und Geisteshaltung wurde. Ende des 19. Jahrhunderts wurde der *Mythos der deutschen Arbeit* sprichwörtlich.[83]

Grundlage dieses Signifikationsprozesses sind unterschiedliche politische und ökonomische Entwicklungen in den europäischen Ländern, die dazu führten, dass sich verschiedene Traditionen des Verständnisses von Arbeit herausbildeten. Richard Biernacki hat in einer ausführlichen Studie über die Arbeitsbegriffe in Deutschland und Großbritannien wichtige Unterschiede herausgearbeitet, deren Berücksichtigung zum Verständnis der Spezifik der deutschen Bedeutungstradition beiträgt.[84] Laut Biernacki war in Großbritannien die Auffassung verbreitet, Arbeit sei im Produkt verkörpert. Sie schien dort ihren konkreten und vergegenständlichten Ausdruck zu finden. Dieser Arbeitsbegriff war vordringlich am Markt orientiert, so dass dem Prozess der Arbeit nur unter dem Kriterium der Produktivität Bedeutung zugemessen wurde. Konnte das Produkt am Markt einen guten Preis erzielen, war es ein gutes Produkt und implizierte, auch die Arbeit, die es hergestellt hatte, sei gut gewesen. *Wie* dabei der Prozess der Herstellung vonstattengegangen war, blieb nebensächlich. Arbeiter hatten in Großbritannien eine größere Eigenverantwortung für den Produktionsprozess. Es war beispielsweise erwünscht, dass sie sich im Krankheitsfall selbst Vertretung organisierten, auch konnten sie ihre Arbeitszeit freizügiger einteilen, Pausen machen und sich durch Gespräche oder ähnliches ablenken, solange sie ein gutes Endprodukt ablieferten. Das Verhältnis zum Arbeitgeber war in gewisser Weise gleichberechtigt, da es auf der formalen Ebene einer Partnerschaft glich, deren Inhalt der Austausch von Waren war (Entlohnung der Arbeitskraft gegen bearbeitetes Produkt). Diese formelle Gleichheit widersprach nicht ökonomischer

83 Zur Geschichte des Mythos deutscher Arbeit vgl. Campbell 1989, Joy in Work, German Work. Eines der bedeutendsten Dokumente dieses Mythos ist W.H. Rhiels Schrift *Die deutsche Arbeit* von 1861.

84 Biernacki 1995, The Fabrication of Labor.

Ausbeutung, es handelte sich lediglich um ein anderes Prinzip kapitalistischer Produktion, nicht um eine Alternative.[85]

In Deutschland wurde Arbeit, so Biernacki, weniger vermittelt über die Produktionssphäre wahrgenommen; im Mittelpunkt standen der Arbeitsablauf und die Arbeit selbst, die als schöpferische Tätigkeit des Einzelnen verstanden wurde. Auch war der Arbeitsalltag in Deutschland strikter organisiert und das Konzept der Eigenverantwortung spielte eine untergeordnete Rolle. Es gab feste Zeiten (die Stechuhr wurde fast flächendeckend eingesetzt), vorgegebene Plätze und Rituale, deren Einhaltung als Gut an sich angesehen wurde. Biernacki illustriert die ungleichen Traditionen der beiden Länder anhand der unterschiedlichen Aufgabenbereiche der Aufseher. Während in Britannien die Produkte überwacht und schlechte Produkte bestraft wurden, stand in Deutschland der Arbeitsprozess im Vordergrund. Hier wurde unerlaubtes Entfernen vom Arbeitsplatz, Überziehen der Pause, Sprechen oder aus dem Fenster Schauen während der Arbeitszeit, bestraft.[86] Die Fixierung auf die Arbeit brachte ein anderes Selbstverständnis mit sich. Im Produktionsprozess schien der Arbeiter nicht nur seine Arbeitskraft, sondern sich selbst zu veräußern und dass das Arbeitsverhältnis galt daher als Unterwerfung der Gesamtpersönlichkeit. „The assumption that workers put their person in the hands of their employer formed part of the popular understanding of the vending labour as a commodity.“[87] Die Bedeutung der Arbeitsaktivität schien sich nicht in den Produkten zu erschöpfen, Arbeit schien einen höheren Wert zu besitzen, der nicht durch den Austausch verkörpert werde, der kein Äquivalent besitze. Voraussetzung dafür war die in der englischen Tradition unbekannte Unterscheidung zwischen der Arbeit und ihrem Produkt: „The german separation of labor from its product was a prerequisite for talking about the ‚use value‘ of labor at all.“[88] Auf dieser Grundlage setzte sich in Deutschland eine Auffassung durch, die Arbeit als unmittelbaren Ausdruck der Persönlichkeit des Arbeiters begriff. Die Arbeit war Teil der individuellen Identität. Die Fixierung

85 Vgl. Biernacki 1995, The Fabrication of Labor, S. 83f. Er analyisiert ein Zitat als Beispiel für die unterschiedliche Verarbeitung von Autorität und Hierarchie im Produktionsprozess: „‚You are no master of mine [...] but only a man who buys my labour for a good deal less than it's worth.‘ The formulation acknowledged a relation that included both formal equality in the marketplace and real exploitation.“ Biernacki, S. 193. Zitat: Northern Poonieer, 3.3.1883.

86 Vgl. Biernacki 1995, The Fabrication of Labor, S. 113f.

87 Biernacki 1995, The Fabrication of Labor, S. 271.

88 Biernacki 1995, The Fabrication of Labor, S. 271. Biernacki weist auf die Übersetzungsprobleme von Adam Smith' *Wealth of the Nations* hin, da es für das deutsche *Arbeit* kein zureichendes Äquivalent gab. Ebenda, S. 269.

auf ein vom Produkt unabhängiges *Wie* der Arbeit, ein spezifisch deutscher Arbeitsidealismus und kaum in andere Sprachen übersetzbare Begriffe rund um das Thema Arbeit (*Arbeitsfreude*, *Arbeitsliebe,* die Verbindung von *Beruf* und *Berufung* und allgemein das deutsche Wort *Arbeit*, das auf die Tätigkeit bezogen ist und das im Englischen zuweilen etwas hilflos mit *work activity* übersetzt wird) haben hier ihren Ursprung.[89]

Der Mythos der deutschen Arbeit war Teil jedes positiven deutschen Gründungskonzepts seit 1873. Er hatte erstaunliche Bindekraft für die Gemeinschaft und bereits in der Weimarer Zeit, vor allem aber im Nationalsozialismus bauten staatliche Autoritäten darauf, dass er eine Brückenfunktion zwischen der sozialdemokratisch bzw. sozialistisch orientierten Arbeiterklasse mit ihren antistaatlichen Ressentiments und den konservativen Kräften der politischen und ökonomischen Eliten einnehmen würde. Doch die Geschichte des Arbeitsbegriffs ist komplexer und uneindeutiger, als durch Biernackis Studie suggeriert: Die nationale Tradition und der deutsche Arbeitsethos waren gerade in der marxistisch geprägten deutschen Arbeiterbewegung umstritten. Auch war Arbeit anfangs nicht vordringlich ein Thema des Nationalismus, es handelte sich auch um einen Begriff mit emanzipatorischem und kritischem Potential. Die Aufwertung der Arbeit stand im Zeichen der Arbeiterbewegung und ihres Kampfes um Solidarität, höhere Löhne, bessere Arbeitsbedingungen und soziale und politische Rechte. Sie war Teil eines erfolgreichen Prozesses der Selbstbewusst-Werdung und der Selbstformierung einer ökonomisch ausgebeuteten, politisch und sozial unterdrückten Arbeiterklasse. Die gesellschafts- und herrschaftskritische Bedeutung des Arbeitsbegriffs im Marxismus und die konkreten Kämpfe die in seinem Namen geführt wurden – beispielsweise um die Verbesserungen der Arbeitsbedingungen – die politischen Erfolge der Kommunisten und der sozialistischen Bewegung und die Gründung von Gewerkschaften zeigen die emanzipatorische Leistungsfähigkeit dieses Begriffs und seinen differenzierten Einfluss.[90]

Die Vereinnahmung des Konzepts der Arbeit durch die konservative Romantik, durch die sich formierende nationalistische Rechte im 19. Jahrhundert und spä-

89 Vgl. Campbell 1989, Joy in Work, German Work, S. 314f und Heuel 1989, Der umworbene Stand, S. 161, Biernacki, 1995 The Fabrication of Labor, S. 269.

90 Das kritische Potential des Arbeitsbegriffes und seine Bedeutung im Marxismus können hier nicht ausreichend dargestellt werden. Ich möchte auf die Schriften von Marx hinweisen (zur Kritik der Arbeit u.a. Kapital, Bd. 3, S. 828) Allgemeine Literatur vgl. u.a. Abendroth 1997, Einführung in die Geschichte der Arbeiterbewegung, Matthias, Schönhoven 1984, Solidarität und Menschenwürde, Mommsen 1979, Arbeiterbewegung und nationale Frage.

ter durch den Nationalsozialismus ging mit einer Abkopplung des Begriffs von diesen kritischen Inhalten einher. Der Arbeitsbegriff war in der marxistischen Bewegung zwar auch an Gemein-Vorstellungen, nicht aber an die Volksgemeinschaft, sondern an die Arbeiterklasse geknüpft; und er hatte Kritik impliziert. Im Zuge der begrifflichen Vereinnahmung gingen diese Bedeutungsstränge verloren. Die Transzendierung der Arbeit zu einem Wert an sich, zu einer Form der Selbstverwirklichung jenseits der Bedingungen der Produktion, delegitimierte die Kritik an Arbeits-, Eigentums- und Herrschaftsverhältnissen und an den Grundlagen der kapitalistischen Produktion. Das Konzept der Arbeitsfreude und die unkritische Verherrlichung der produktiven Tätigkeit gingen mit der Akzeptanz herrschender Produktions- und Eigentumsverhältnisse einher.[91] Die nationalsozialistische Bewegung ist ein Beispiel dafür: Sie bezog sich schon früh auf den Mythos der Arbeit. Arbeit galt als anthropologische Konstante, wurde ontologisiert und die Rettung der Ehre der deutschen Arbeit zu einem Kampffeld erklärt. Obgleich sie es von ihrer Mitgliederstruktur zumindest in der Bewegungsphase keineswegs war,[92] verstand die NSDAP sich als Arbeiterpartei und erhob den Anspruch alleinige Repräsentantin des Geistes der deutschen Arbeiter zu sein.[93] Expliziter Anspruch der NSDAP war es, den Marxismus zu enteignen und seine Anhängerschaft für sich zu gewinnen. In Aussicht gestellt wurde von den Nazis nicht weniger als die Versöhnung von Arbeit und Kapital auf der Grundlage einer der Klassengemeinschaft entgegengesetzten Volksgemeinschaft. Statt einer Analyse der politischen Ökonomie wurde eine Abwendung vom Materiellen propagiert, die den Arbeiter und dessen lebendige und schöpferische Arbeitskraft in ungesellschaftlicher Form begriff. Der nationalsozialistische Arbeiter hatte den Soldaten des 1. Weltkriegs nicht den Barrikadenkämpfer von 1848 zu seinem Vorbild.[94]

Die Strategie der Nationalsozialisten, die Volksgemeinschaft über den Mythos der deutschen Arbeit und dessen ästhetisch-politische Inszenierung zu stabilisieren, zeigt sich beispielhaft an den Ereignissen des 1. Mai 1933. Die NSDAP beging diesen Tag mit einem Staatsakt zur Feier der nationalen Arbeit, der eine neue Dimension in die Geschichte der Massenkundgebungen einführte. Sie beendete ihn einen Tag später mit der Zerschlagung der Gewerkschaften. Goebbels notierte dazu in seinem Tagebuch am 17. April:

91 Vgl. Heuel 1989, Der umworbene Stand, S. 142.

92 Vgl. Winkler 1976, Mittelstandbewegung oder Volkspartei?, Zur sozialen Basis der NSDAP, S. 97f.

93 Vgl. Campbell 1989, Joy in Work, German Work, S. 312.

94 Vgl. Heuel 1989, Der umworbene Stand, S. 85 und S. 567.

„Den 1. Mai werden wir zu einer grandiosen Demonstration deutschen Volkswillens gestalten. Am 2. Mai werden dann die Gewerkschaftshäuser besetzt. Gleichschaltung auch auf diesem Gebiet. Es wird ein paar Tage Krach geben, aber dann gehören sie uns."[95]

Das Fest begann bereits in der Mainacht mit Feierlichkeiten von HJ und BDM auf dem legendenumwobenen Blocksberg. Am 1. Mai selbst glich Berlin einem Meer aus Hakenkreuzfahnen. Jeder Betrieb und jedes öffentliche Gebäude war beflaggt. Am Morgen zogen kilometerlange Sternmärsche von Schulkindern zum Lustgarten. 200 000 Kinder und Jugendliche (BDM, HJ und Jungvolk, sportliche und kirchliche Vereine, Wandervögel und andere Gruppen der Jugendbewegung, Pfadfinder und tausende Kinder ohne erkennbare Zugehörigkeit) marschierten durch Berlin. Am Lustgarten schworen sie gemeinsam mit Goebbels auf Deutschland und den Führer und sangen das Horst-Wessel-Lied. Hindenburg sprach und begann seine Rede mit der Erklärung, die Volksgemeinschaft sei bereits Realität geworden:

„Diese Jugend wird nicht angerufen als umkämpfter Adressat, sondern als Repräsentant der gelungenen Volksgemeinschaft und deren Zukunft." Er fuhr fort und bezeichnete sie als „Vorschein der nationalsozialistischen Gesellschaftsutopie, die eines Tages die Gesamtheit der Nation unter dem Paradigma der Volksgemeinschaft vereinen soll".[96]

Am Nachmittag und Abend folgten weitere Sternmärsche, in denen Hunderte unterschiedlichster Vereinigungen (von denen die meisten im nächsten Jahr durch die Umsetzung des Gleichschaltungsgesetzes bereits aufgelöst waren) zum Tempelhofer Feld liefen. Die Kundgebung hatte weit mehr als eine Million Teilnehmer und in anderen deutschen Großstädten nahmen Hunderttausende an weiteren Veranstaltungen teil. Höhepunkt der Berliner Veranstaltung war eine Rede Hitlers, in der er seine Zuhörer, das „erwachte und geeinte Volk", auf eine kommende Zeit der einheitlichen Volksgemeinschaft einschwor – vermittelt über eine gemeinsame, deutsche Auffassung der Arbeit. Den Schluss markierten die mit Feuer in den Himmel geschriebene Worte: „Deutschland ist erwacht".

95 Goebbels, Vom Kaiserhof zur Reichskanzlei. Tagebuchnotiz zum 17.4. 1933, S. 299. Der Völkische Beobachter hatte bereits am 13.4. 1933 die Richtlinien des Tages bekannt gegeben. Es solle „ein Fest der Hoffnung und der Erwartung" werden, in dem „der Arbeiter und der lebendigen Arbeitskraft" gedacht werde, „nicht des Produkts". Vgl. Heuel 1989, Der umworbene Stand S. 74.

96 Zitiert nach Heuel 1989, Der umworbene Stand, S. 102. Zum Ablauf des Tages vgl. auch: Wendt 1933, Der Tag der nationalen Arbeit. Die Feier des 1. Mai 1933.

In seiner Rede widmete sich Hitler der einenden Besonderheit deutscher Arbeitsauffassung. Er hielt ein Loblied auf die Handarbeit und betonte die Heiligkeit jeder produktiven Arbeit. Es sei nicht wichtig, *was* einer arbeite, „man kann Respekt nur abhängig machen von dem *wie* einer seine Arbeit verrichtet.“[97] Den Tenor seiner Ausführungen fasst er 10 Tage später auf dem Gründungskongress der Deutschen Arbeiterfront, welche die zerschlagenen Gewerkschaften ersetzen sollte, zusammen: „Ich werde keinen größeren Stolz in meinem Leben besitzen als den, am Ende meiner Tage sagen zu können: Ich habe dem Deutschen Reich den deutschen Arbeiter erkämpft.“[98] Gleichzeitig wies er schon am 1. Mai auf die Grenzen dieser Arbeitsgemeinschaft hin: „Das deutsche Volk ist zu sich gekommen und es wird Menschen, die nicht für Deutschland sind, nicht mehr dulden.“[99]

GRENZEN DER GEMEINSCHAFT

Welche Konsequenzen diesen Worten folgten, dass und wie die Nazis ihre Vernichtungsrhetorik in die Tat umsetzten, ist bekannt. Maßgeblich für die Theorie des nationalsozialistischen Gemeinschaftsdenkens ist es, dass die Grenzen dieser Gemeinschaft nicht nur antisemitisch definiert waren, sondern auch über den Begriff der deutschen Arbeit gekennzeichnet und legitimiert wurden:

„Als nationale Sozialisten sehen wir in unserer Flagge unser Programm. Im Rot sehen wir den sozialen Gedanken der Bewegung, im Weiß den nationalistischen, im Hakenkreuz die Mission des Kampfes für den Sieg des arischen Menschen und zugleich mit ihm auch den Sieg des Gedankens der schaffenden Arbeit, die selbst ewig antisemitisch war und antisemitisch sein wird.“[100]

Dreh- und Angelpunkt der nationalsozialistischen Kapitalismuskritik war die Unterscheidung zwischen Finanzkapital und Industrie- bzw. Handwerkskapital und die darauf basierende Trennung der *raffenden* von der *schaffenden* Arbeit.[101]

97 Hitler, Rede am 1. Mai 1933, S. 613.

98 Hitler, Rede beim Gründungskongress der DAF, zitiert nach Heuel 1989, Der umworbene Stand, S. 13.

99 Hitler, Rede am 1. Mai 1933, S. 622.

100 Hitler, Zitiert nach: Bauer 2008, Nationalsozialismus, S. 11.

101 Diese Trennung ist keine Erfindung des Nationalsozialismus, sie geht bereits auf Luther und dessen Schrift *Von den Juden und ihren Lügen* zurück.

Dieser Gegensatz wurde als vergegenständlicht im biologischen Gegensatz zwischen Jude und Arier wahrgenommen.[102] In seiner programmatischen Rede *Warum sind wir Antisemiten*[103] erklärte Hitler die Gemeinschaftsauffassung der Nationalsozialisten über den Gegensatz von jüdischer und arischer Rasse sowie anhand der jeweiligen Arbeitsauffassung. Er stellte den jüdischen Arbeitsbegriff mithilfe des Alten Testaments als egoistisch, parasitär und zersetzend dar und dozierte, Juden würden aufgrund rassischer Determination Arbeit als Zumutung, Strafe und Mühsal auffassen und sie vermeiden.[104] Die kulturschöpfende arische Rasse dagegen zeichne sich durch einen positiven Arbeitsbegriff aus, so dass die Arbeitsauffassungen von Juden und Ariern sich diametral entgegenstünden und einen rassischen Gegensatz bildeten.[105]

„Meine verehrten Anwesenden! Hier trennt uns schon eine ganze Welt; denn wir können Arbeit nicht als Strafe auffassen, weil wir sonst alle Sträflinge wären. Wir wollen sie aber auch nicht als Strafe auffassen. Ich muss gestehen: Ich könnte nicht ohne Arbeit sein. [...] Wenn es wirklich dieses Paradies gäbe, dieses sogenannte Schlaraffenland, es würde unser Volk darin nicht glücklich werden. (Rufe: Sehr richtig)“[106]

Der Hass der Nazis auf die vermeintliche jüdische Nicht-Arbeit macht einen fanatischen und strukturell phantasmatischen Antisemitismus deutlich,[107] und er illus-

102 Vgl. Postone 1995, Nationalsozialismus und Antisemitismus, S. 38.

103 Hitler, Rede von 13.8. 1920 auf einer NSDAP Versammlung in München. *Warum sind wir Antisemiten*

104 Hitler verbindet den Bezug auf das AT mit einem rhetorischen Kunstgriff: „Sie müssen verzeihen, dass ich zunächst das Buche hernehme, das Bibel heißt, von dem ich nicht behaupten will, dass alles, was darin steht, unbedingt richtig ist; denn wir wissen, dass das Judentum sehr freizügig daran gearbeitet hat, von dem aber mindestens eines sicher ist, dass es kein Antisemit geschrieben hat.“ Warum sind wir Antisemiten, S. 186.

105 „Ariertum bedeutet sittliche Auffassung der Arbeit [...] Sozialismus, Gemeinsinn, Gemeinnutz vor Eigennutz –Judentum bedeutet egoistische Auffassung der Arbeit und dadurch Mammorismus und Materialismus.“ Hitler, Warum sind wir Antisemiten, S. 190.

106 Hitler, Warum sind wir Antisemiten, S. 188.

107 Das umfassende System jüdischer Zwangsarbeit, das die Nazis errichteten war, besonders in den Konzentrationslagern, nicht an effizienter Ausbeutung von Arbeitskraft interessiert, sondern verfolgte Konzepte von *Arbeit als Strafe* bis hin zur *Vernichtung durch Arbeit*. Die theoretische Grundlage dieses Systems liegt in der Auffassung eines rassischen Gegensatzes der Arbeitsauffassungen. Nicht erst die zynische Parole *Arbeit macht frei* am Tor von Auschwitz macht deutlich, dass die Gren-

triert die Bedeutung des Begriffs der Arbeit für die individuelle und kollektive Identitäts-, Selbst- und Fremdwahrnehmung. Die Struktur der antisemitischen Kapitalismuskritik verdeutlicht das: Der Versuch die finanzwirtschaftliche von der industriellen Arbeit zu trennen, basiert zunächst auf einer Wahrnehmung ökonomischer Ungerechtigkeit. Der Kapitalismus wird nicht als Ganzes kritisiert und Ungerechtigkeit lediglich mit einem seiner Teile identifiziert. Objekt der Kritik wird das, was als Verkörperung der abstrakten Seite erscheint – das Finanzkapital bzw. dessen vermeintliche Personifizierung – „die Juden". Während das Börsen- und Finanzkapital als abstrakt angesehen wird, erscheint das Industriekapital als direkter Nachfolger konkreter handwerklicher Arbeit, als natürlich, organisch verwurzelt und gesund, so dass diese Form kapitalistischer Produktion nicht im Widerspruch zu ehrlicher Arbeit, zu Volk und Gemeinschaft zu stehen scheint.[108] Diesem Mechanismus liegt eine komplizierte und letztlich doppelte Form des Waren-Fetischs zugrunde. Zunächst erscheinen gesellschaftliche Verhältnisse (Produktionsverhältnisse), also Beziehungen zwischen Menschen, als objektive Beziehungen zwischen Dingen, an denen die Menschen keinen Anteil haben. In einer zweiten Stufe werden diese komplexen menschlichen Produktions- und Austauschverhältnisse, die als objektive Beziehungen zwischen Dingen erscheinen, dann wiederum personalisiert, so dass sie wieder als Beziehungen zwischen Menschen erscheinen, dies aber nicht in ihrer ursprünglichen Form, sondern in einer antisemitisch-verkürzten Personalisierung.

„Die Juden" werden als vermeintlich objektive Personifizierung des Finanzkapitals wahrgenommen. Sie scheinen verantwortlich für gesellschaftliche Ungerechtigkeiten und darüber hinaus für die grundlegende Abwesenheit der volksgemeinschaftlichen Identität. Die anvisierte Identität wird nicht als Ganzes begriffen, sondern analog zur Trennung der industriellen von der Finanzproduktion aufgespalten. Krise und Unvollständigkeit werden nicht als konstitutive Momente jeder Identitätsproduktion wahrgenommen, sondern abgespalten, nach außen projiziert und in einen Diskurs verstrickt, in dem etwas, was nie besessen wurde (Identität) angeblich verloren, bzw. von „den Juden" verhindert oder gestohlen wurde.[109]

Im ersten Kapitel wurde die Tendenz thematisiert, die Aporien von Ursprung und Identität zu verdrängen. Gleichzeitig war die Rede davon, dass der fundamentale

zen der Volksgemeinschaft, die in den Konzentrations- und Vernichtungslagern mörderische Realität erhielten, vom Mythos der Arbeit mitstrukturiert wurden.

108 Vgl. Postone 1995, Nationalsozialismus und Antisemitismus, S. 36. Zur Analyse vgl. auch: Campbell 1989, Joy in Work, German Work, S. 315.

109 Vgl. Zizek 1994, Genieße deine Nation wie dich selbst!, S. 138.

Mangel, der Individuen und Gemeinschaften daran hindert, ohne Überschuss oder Mangel, ohne einen konstitutiven Rest mit sich identisch zu werden, im politischen Diskurs als aggressive Beziehung zu Anderen wiederkehrt. Wenn Differentialität, Grundlosigkeit und Unabgeschlossenheit nicht als fundamentale Parameter jeder Identitätskonstruktion anerkannt werden, wenn das Konzept der mit sich identischen Volksgemeinschaft nicht als konstitutive Verkennung begriffen und erkannt wird, dass (mit Lacans Worten) der Kampf zwischen *ich* und dem *kleinem anderen* nicht enden wird, scheint ein wiederkehrender Problemlösungsversuch in der Verschiebung des Problems zu liegen. Die Identität der Gemeinschaft realisiert sich dann in der Anstrengung, das unmögliche Objekt zu konstituieren. Der Versuch, die Verantwortung für die fundamentale Leere inmitten der Gemein-Konstruktion zu überdecken bzw. den Umstand zu verdrängen, dass das, was angeblich gestohlen, niemals besessen wurde und niemals besessen werden kann, mündet in eine aggressive Grenzziehung nach innen und außen.

Die Problematik des Anderen offenbart keine reale Bedrohung, sondern eine dem Politischen immanente Krise. Der Andere, der mich scheinbar daran hindert, ich selbst zu sein, ist eine innere Differenz, die als quasi-objektiver Antagonismus erscheint.[110] Anvisiert wird der Andere, Lacan folgend, als *großer*, als empirischer *Anderer*, es handelt sich jedoch um einen *kleinen anderen*, um eine innere Krise, die darauf gründet, dass das widersprüchliche Objekt nicht in seiner Komplexität erfasst wird. Die Schwierigkeiten des Verhältnisses zu *dem Anderen* sind letztlich Produkt einer phantasmatischen Struktur von Identifizierungsbemühungen.

Klaus Holz erklärt, der nationale Antisemitismus gewinne seine Kraft letztlich durch die Verbindung der Gegensätze Identität/Nicht-Identität und Gemeinschaft/Gesellschaft. Sie seien präzise aufeinander bezogen und ordneten eine Vielzahl von Zuschreibungen.[111] Das entspricht Lyotards These, dass „die Juden" als Symbol der Ambivalenz und der Nicht-Identität zur Geisel des Denkens der abendländischen Metaphysik geworden sind. Einer Metaphysik, die auf restlose und eindeutig verortete Identität ausgerichtet war und der gegenüber „die Juden" die Rolle „des unbewussten und undarstellbaren Schreckens" einnahmen, da sie in dem „mit seiner Selbstbegründung beschäftigten Abendland" den Platz dessen ausfüllten, „der sich diesem Geist widersetzt".[112]

110 Vgl. Zizek 1994, Genieße deine Nation wie dich selbst!. S. 141.

111 Vgl. Holz 2001, Nationaler Antisemitismus, S. 544.

112 Lyotard 1999, Heidegger und „die Juden", S. 32 und 33.

„Die Juden stehen [...] dafür ein, dass das Elend des Geistes, seine Knechtschaft gegenüber dem Unvollendeten [...] wesentlich ist. [...] Die Endlösung dagegen besteht im Versuch der Ausstreichung dieses Gefühls.“[113]

113 Lyotard 1999, Heidegger und „die Juden“, S. 39.

Zwischen Geschichte und Gegenwart

Die Debatten um die Krise, die Neubestimmung und die Ausgestaltung der Gemeinschaft traten in Deutschland nach der Befreiung in eine neue Phase. Die bedingungslose Kapitulation des nationalsozialistischen Staates 1945 hatte, anders als die Niederlage 1918, das deutsche National- und Gemeinschaftsbewusstsein brüchig werden lassen.[1] Eine Vielzahl gemeinschaftsstiftender Praktiken blieb indes von den politischen Veränderungen unberührt, da eine nennenswerte Auseinandersetzung mit den Tiefendimensionen des gemeinschaftlichen Verständigungsrahmens nicht stattfand. An dieser Stelle können nicht alle Entwürfe politischer Gemeinschaftsbildung nach 1945 verglichen werden. Es wird vielmehr darum gehen, anhand von Knotenpunkten des kollektiven Identitäts- und Subjektivierungsdiskurses nachzuvollziehen, welche Spuren vergangener Diskurse sich in bestimmten Debatten fortschreiben konnten. Es steht zur Disposition, wie übergeordnete Themen des Gemein-Diskurses in der Gegenwart strukturbestimmend bleiben konnten und welche Wirkungsmacht sie im Politischen Imaginären hatten und haben.

Wie entwickelte sich bspw. die Verbindung der Sinnfelder Gemeinschaft, Volk, Staat und Nation? Welche Rolle spielte die Entgegensetzung von Gemeinschaft und Gesellschaft in den postnazistischen Debatten? Wie wurden die romantische Gemeinschaftssehnsucht und das erbauliche Begehren nach einer selbstgenügsamen Kollektiv-Identität rezipiert? Wurde mit dem Dispositiv des Vorpolitischen oder mit den entfremdungs- und erlösungstheoretischen Strukturen des Gemeinschaftsdenkens gebrochen? Bevor im letzten Kapitel ein Aus-

1 Die entschiedensten Veränderungen geschahen auf Druck der Alliierten aber auch der kommunistische Flügel der Arbeiterbewegung, Teile der süddeutsche Katholiken und Anhänger der Welfen in Niedersachsen verabschiedeten sich von der Idee eines einheitlichen Nationalstaates und präsentierten neue Geschichtsbilder. Vgl. Ullrich 2004, Im Schatten einer gescheiterten Demokratie, S. 186.

blick auf zukünftige Perspektiven gegeben werden kann, sollen Fragen dieser Art anhand einzelner Debattenstränge und Ereignisse zu klären versucht werden. Diskutiert werden: das Konzept eines neuen Ursprungs (Stunde Null), das fortwährende Strebens nach Wieder-Vereinigung vor und nach 1989/90, der sogenannte Verfassungspatriotismus und die Diskussionen um den Begriff der neuen Normalität.

MYTHOS STUNDE NULL

Unmittelbar nach der Befreiung wurde international über eine Frage debattiert, die sich in ähnlicher Weise auch 1918 gestellt hatte: Konnte es eine rechtsstaatliche Kontinuität Deutschlands geben? Um außen- wie innenpolitische Rechte, Pflichten, Haft- und Schuldansprüche zu garantieren, wollten die Alliierten trotz militärischer Besetzung, Teilung und Verkleinerung, das Deutsche Reich als juristisch-politisches Konstrukt erhalten. Nur Kontinuität garantiere ein Rechtssubjekt, an das politische Ansprüche gerichtet werden konnten. Die Dimension der NS-Verbrechen und die Verstrickungen der Bevölkerung in die Taten machte die Vorstellung von Kontinuität gleichwohl schwierig. Von alliierter Seite aus wurde befürchtet, dass sie demokratischen Strukturen, einer konsequenten Entnazifizierung und allgemein einer friedlichen Ordnung in Europa entgegen stehen könnte. Letztlich waren die Haftungsinteressen der West-Alliierten ausschlaggebend und das Völkerrechtssubjekt Deutschland blieb in Gestalt der BRD erhalten.[2]

Die DDR leistete umfassende Reparationszahlungen an die Sowjetunion, andere Entschädigungs- und Wiedergutmachungszahlungen sowie eine rechtliche Kontinuität zum Deutschen Reich wurden abgelehnt. Die DDR-Gründung wurde als Zäsur, als Bruch mit NS-Staat und Deutschem Reich begriffen. In der BRD dagegen vertrat eine politische Mehrheit und der überwiegende Teil der Staatsrechtler die Ansicht, die BRD habe zwar mit dem NS-Staat gebrochen, die Rechtstraditionen des Deutschen Reiches würden im neuen Staat indes fortgeführt. Dieses Votum war Ausdruck eines Konservatismus, der die Traditionslinien von 1867 zur Verfügung zu halten suchte und Staat und Gemeinschaft we-

2 Die Frage der Rechtsnachfolge, der Kontinuität, bzw. der Identität wird bis heute debattiert. Bezüglich des Grundlagenvertrags von 1973 stellte das Bundesverfassungsgericht fest, dass die BRD dem Deutschen Reich nicht nachfolge, sondern mit ihm staatlich identisch, wenn auch räumlich nur teilidentisch sei. D.h. das Deutsche Reich existiert formal-juristisch bis heute fort. Vgl. 2 BvF 1/73; BVerfGE 36, 1.

niger als verfassungstheoretische Konstrukte denn als Geschichtssubjekte anvisierte. Übergeordnetes Ziel war die politische Souveränität der Bundesrepublik und ihr gesamtdeutscher Alleinvertretungsanspruch (Hallstein-Doktrin). Diese Ziele schienen nur mithilfe einer großzügigen politischen und finanziellen Haftung erreichbar. Die Bundesrepublik übernahm daher die gesamtdeutschen Nachkriegsverpflichtungen und darüber hinaus die Schulden des alten Reiches und der ersten Nachkriegszeit.[3] Das Thema war dennoch nicht abschließend geklärt, und die Kontinuitätsfrage blieb ein kompliziertes Thema im postnazistischen Gemeinschaftsdiskurs.[4] Während die konservativen Kräfte in Politik und Rechtswissenschaft die Kontinuität verteidigten, war gerade ihr Handeln in der gesellschaftspolitischen Praxis darauf ausgerichtet, Kontinuitäten abzuwehren, zu verdrängen und zu verschweigen. Das Schwanken zwischen *Geschichtsvergessenheit* und *Geschichtsbesessenheit* ist ein Merkmal postnazistischer Identitätssuche.[5]

Die Alliierten führten der Bevölkerung die deutschen Verbrechen und die eigene Verantwortung vor Augen. Die Bilder der Konzentrationslager, der Leichenberge und der Überlebenden waren nach Kriegsende allgegenwärtig und nicht nur in Deutschland Thema in den Medien. Neben Teilung, Besetzung, Entnazifizierung und Re-Education (bzw. antifaschistisch-demokratischer Umgestaltung) wurde auch mithilfe von kriminalistischer Aufarbeitung versucht, den deutschen Gemeinschaftsmythos zu brechen. Doch die Prozesse in Nürnberg hatten eine ungeahnte, gegenteilige, schuldabweisende und entlastende Funktion, da die Verantwortung für *die Schrecken*[6] auf die Haupttäter abgeschoben werden konnte und die Selbstwahrnehmung der Deutschen als Opfer des *Hitlerfaschismus* gefestigt wurde. Die Nachfolgeprozesse in Dachau lösten neben Betroffenheit eine Welle der Solidarisierung mit den Tätern aus. Eine breite Lobby aus

3 Vgl. Schilling 2002, Scheitern an der Vergangenheit, S. 113. Die Verschonung der Täter konterkarierte die finanzielle Haftung. Sie trug dazu bei, dass die moralische Rehabilitierung der BRD nicht sofort glückte.

4 Dass die Diskussion damit nicht abgeschlossen war, zeigt sich am Streit zwischen Bundesgerichtshof (der sich in die historische Tradition stellte) und Bundesverfassungsgericht (das sich als neugegründete demokratische Institution verstand) über die Fortsetzung der Beamtenverhältnisse. Das Bundesverfassungsgericht setzte sich schließlich durch und regelte die Beamtenverhältnisse neu. Vgl. Möllers 2008, Der vermisste Leviathan. Staatstheorien in der Bundesrepublik, S. 35f und BverfGE 3, 58.

5 Vgl. Assmann, Frevert 1999, Geschichtsvergessenheit, Geschichtsversessenheit.

6 So eine dieser Zeit weit verbreitete Bezeichnung des Holocaust, welche die schuldabweisende Funktion offenbar werden lässt. Vgl. Schilling 2002, Scheitern an der Vergangenheit, S. 101.

Kirche, Verbänden und Parteien setzte sich für die Angeklagten und deren Freispruch ein.[7] Allgemein standen in den späten 1940er Jahren die selbstbezügliche Beschäftigung mit den Erfahrungen und Entbehrungen des Krieges und das „deutsche Leid" im Vordergrund.[8] Das Zusammengehörigkeitsgefühl der Gemeinschaft der Besiegten, deren Leitsatz *Ich habe nichts gewusst* zum Symbol für die schuldabwehrend-verdrängende BRD-Geschichtspolitik wurde, schien kurz nach Kriegsende stärker denn je.

In den 1950er Jahren nahm das Sprechen über die deutschen Opfer ab und machte einem allgemeinen Schweigen Platz. In dieser Zeit bildete sich die *Stunde Null* als neuer Gründungsmythos heraus. Sie stand symbolisch für die Imagination eines neuen und bedeutungsfreien Zustands, eines Anfangs jenseits von Geschichte und Vergangenheit. Das Nullen der Uhr sollte eine neue Zeit symbolisieren und deutlich machen, dass Deutschland von vorne, auf neuen Grundlagen und unter neuen Vorzeichen begonnen hatte. Die Realitätsferne der *Stunde Null* war offensichtlich: Es bestanden unübersehbare Kontinuitäten und die Erfahrung des Nationalsozialismus diente als Abgrenzungs- und Negativfolie für neue Identitätsbilder. Dennoch hat der Mythos der *Stunde Null*, gepaart mit dem Bedürfnis „endlich" normal und unbelastet zu sein, die Politik, das Geschichtsbewusstsein und die Gemeinschaftsidentität der BRD maßgeblich geprägt.[9,10]

Die *Stunde Null* entsprach den Regierungsrationalitäten. Ein politischer Neuanfang, Zukunftsgewandtheit und „Tabula Rasa" waren die Leitmotive der Geschichtspolitik Adenauers, der erklärte, die Vergangenheit sei verworren und kompliziert und solle „endlich" hinter sich gelassen werden. Die Forderung nach

7 Vgl. Schneider 1998, Die Verfolgung der NS-Verbrechen in Deutschland und die deutsche Öffentlichkeit, S. 52f. Dieser Effekt und der beginnende Ost-West-Konflikt führten dazu, dass nach der BRD-Gründung die ehrgeizigen Ziele der Entnazifizierung bei den West-Alliierten in den Hintergrund traten. Anfang der 50er Jahre wurden in der BRD NS-Täter in großem Umfang amnestiert. „Demokratisierung durch Integration" lautete die neue Formel.

8 Für die meisten Deutschen war der Krieg eine schlimme Erfahrung gewesen. Freunde oder Verwandte waren gefallen oder verletzt worden, viele hatten Besitz verloren oder hatten zwangsweise umziehen müssen. Auf der Basis dieser unmittelbar als unrecht wahrgenommenen Erfahrungen, fühlten viele Deutsche sich nach dem Krieg zunächst als Opfer. Opfer des Krieges und so paradox diese Vermischung der Ebenen der Täterschaft klingt, auch als Opfer der Nazis.

9 Vgl. Winkler 2005, Der lange Weg nach Westen. Bd. II. S. 122.

10 Die inhaltliche Ausrichtung des Grundgesetzes auf allgemeine und ewig garantierte Grundrechte ist durch den Hintergrund des Nationalsozialismus und durch die Schwäche der Weimarer Verfassung bestimmt.

einem Schlussstrich, von vielen als Appell der 1990er Jahre fehlgedeutet, hatte bereits in den 1950er Jahren Hochkonjunktur.[11] Die nationalsozialistische Vergangenheit wurde als überwundene Krankheit, als Ereignis einer fernen, der historischen Kontinuität entrissenen Zeit wahrgenommen und schien mit finanzieller Entschädigung und Wiedergutmachung abgegolten. Die geschichtspolitischen Versäumnisse der Adenauer-Regierung, die mangelhafte Aufarbeitung der Vergangenheit, die Schuldabwehr und die Herausbildung einer *Gemeinschaft der Schweigenden* sind vielfach dokumentiert.[12] Ich verzichte darauf, die erinnerungspolitischen Paradigmen der *Stunde Null* zu wiederholen und konzentriere mich auf die Konsequenzen dieser Imagination für den Gemein-Diskurs.

Die Vorstellung eines bedeutungsfreien Anfangs und das Konzept einer Gründung im Sinne eines vollständigen Bruchs mit der Vergangenheit sind aus Hobbes' Vertragstheorie bekannt. Die Abwendung von der Geschichte hatte sich als problematisch dargestellt, da das Ausgeschlossene, Vergangene notwendig für die Konstruktion der Gegenwart gewesen war und sie politisch-imaginär mitstrukturiert hatte. Hobbes' Konzept erinnert nicht zufällig an die Gründung und die Probleme der Bundesrepublik. Den rechtspolitischen Kontinuitätsentscheidungen zum Trotz wurde die vertragstheoretisch-demokratisch legitimierte Konstruktion einer rechtsstaatlichen Gesellschaft in der BRD unter anderem in Anlehnung an Hobbes und Locke als Neubeginn formuliert.[13] Die öffentlich und medial beworbene, dennoch diskret und formal inszenierte Unterzeichnung des Grundgesetzes in der Aula der Pädagogischen Akademie Bonn durch Konrad Adenauer sollten den Charakter des Grundgesetzes als Gesellschaftsvertrag demonstrieren und die endgültige Abkehr vom Nationalsozialismus symbolisieren.

Die *Neue Sachlichkeit* des Gründungsaktes war den pompösen Selbstinszenierungen des NS-Staates entgegengestellt.[14] Die offensichtlich fiktive Gründungssituation und der Bezug auf die konstruktivistische Tradition versinnbildlichten die Abkehr von rassisch-biologistischen Genealogien, und sie sollten den rechtlichen

11 Sie hatte während der vier großen bis 1979 geführten Verjährungsdebatten Hochkonjunktur. Vgl. Schneider 1998, Die Verfolgung der NS-Verbrechen in Deutschland und die deutsche Öffentlichkeit, S. 58f.

12 Jenseits der vielen und detaillierten historisch-politischen Dokumentationen liefert das Buch *Besuch in Deutschland* von Hannah Arendt einen eindrücklichen Bericht dieser Zeit.

13 Der Einfluss Hobbes' auf die inhaltliche Ausgestaltung des Grundgesetzes war gering, doch seine kontraktualistischen Vorstellungen waren relevant für den Entwurf der BRD. Vgl. Möllers 2008, Der vermisste Leviathan, S. 31f und Hofer, Die ideengeschichtlichen Quellen der Grundrechte des Grundgesetzes, S. 40f.

14 Vgl. Ruck 2008, Abschied vom Pathos – Beginn eines Mythos, S. 42.

Kontinuitäten zum Trotz dazu beitragen, die Kollektividentität in einem neuen politischen Fundament zu verankern. Die BRD schien naturrechtlich, formal und kontraktualistisch, nicht rassisch-deterministisch oder romantisch-theologisch begründet. Der totalitären Volksgemeinschaft wurden die westeuropäische Wertegemeinschaft und die freiheitlich-demokratische Grundordnung entgegengestellt. Gleichzeitig war eines der wesentlichen Ziele den Einzelnen mithilfe eines „Vertrags" affektiv an das neuentstehende Gemeinwesen zu binden und die Identifikation mit dem neuen Rechtssubjekt zu verbessern.

Die Anrufung der demokratischen Legitimationsinstanz *Deutsches Volk* stimmt nicht mit der realen Entstehungsgeschichte des Grundgesetzes überein. Die vermeintliche Autorenschaft des *Volkes* sollte dessen ungeachtet den Gegensatz zu Ermächtigungsgesetzen und Notstandsverordnungen betonen. Die Autorenschaft schien unmittelbar das staatliche Konstrukt real werden zu lassen, zu dessen Errichtung die Signatoren durch *das Volk* legitimiert schienen und dessen Identität die Unterzeichnung gleichsam begründen sollte.

Damit ist das Grundgesetz von demselben Paradox der Souveränität, von derselben Leere inmitten der demokratischen Legitimationsstrukturen moderner Staatlichkeit geprägt, die auch andere Verfassungen kennzeichnet. Es ist gleichwohl nicht diese allgemeine Unentschiedenheit zwischen Performanz und Konstatierung, sondern das Schwanken zwischen Kontinuität und neuem Anfang, das die Geschichte der bundesdeutschen Gründung in einer besonderen Weise auszeichnet. Die Textur des Grundgesetzes spiegelt den Versuch, Kontinuitäts- und Neuanfangsforderungen gleichermaßen gerecht zu werden: Die Abgrenzung von der NS-Tradition und der Bezug auf die Vertragstheorie versprachen einen neuen Anfang. Durch den gesamtdeutschen Vertretungsanspruch, die Präambel und das darin enthaltene Bekenntnis zum Streben nach *Einheit* blieb die Bezugnahme auf die Vergangenheit dennoch gewahrt. Jenes politisch verbriefte Streben nach einer zukünftigen *Einheit* des „Deutschen Volkes" erklärte das Konstrukt von 1949 zu einem Provisorium, das überhaupt nur durch den Rekurs auf eine übergeordnete, vorpolitische Identitätsvorstellung legitimiert war. Der Bezug auf einen vorpolitischen Volks- und Gemeinschaftsbegriff, der zudem nicht mit aktuellen Grenzen übereinstimmte und von staatlich-gesellschaftlichen Konstruktionsprozessen völlig unabhängig zu sein schien, war also kein nebensächlicher Subtext, sondern der Ausgangspunkt des Grundgesetzes.[15]

15 Das Grundgesetz weist neben diesen strukturellen Überschneidungen weitere inhaltliche Kontinuitäten auf. Diverse Gesetzestexte ähneln Gesetzen aus dem Nationalsozialismus, dem Kaiserreich oder aus Weimar. Das wird am Strafgesetzbuch oder dem Bundesvertriebenengesetz noch deutlicher.

Der Konstruktivismus, der im Rahmen westdeutscher Nachkriegs-Gouvernementalität zum Tragen kam, basierte auf völkischen Grundannahmen und führte Dichotomien fort, die bereits die Opposition von Gemeinschaft und Gesellschaft motiviert hatten. Er garantierte ein bürgerliches Staatsmodell und die Einbindung in die Werte- und Wirtschaftsordnung Westeuropas. Zugleich gelang es, Kontinuität und die Vorstellung eines neuen Anfangs gleichermaßen zu legitimieren. Mit der Vorstellung einer deutschen „Kulturnation" wurde auf eine naturhaft-gegebene, außerpolitische Existenz des kollektiven Subjekts „Deutsches Volk" gezielt, die politisch als unbedenklich galt.

Unterdessen gelang es in der DDR den Nationalsozialismus, der in der BRD die Rolle eines Zustands jenseits der Geschichte einnahm und als *Dunkel des Verstehens,* als *geschichtslose Zeit*[16] erschien, zu einem positiven Identifikationspunkt umzudeuten: Anders als die BRD legitimierte die DDR ihre Gegenwart nicht durch Vergessen und Verdrängen, sondern über das Wachhalten der Erinnerung an die Verbrechen der Vergangenheit. Gründungsmythos war der siegreiche Kampf des Kommunismus gegen den Faschismus. Die Erinnerung an den Nationalsozialismus manifestierte diesen Mythos. Die DDR-Führung hatte die Bevölkerung zu Erben des antifaschistischen Widerstandskampfs umgedeutet und sie von Schuld freigesprochen. Die Unschuldsvermutung wurde mit einer Verpflichtung zu politischer Loyalität verknüpft.[17]Was hier deutlich wird sind zwei verschiedene Modelle geschichtspolitischer Erinnerungsrationalität. Einmal wird die Gegenwart *trotz* der Vergangenheit als legitim begriffen, ein anderes Mal *gerade wegen* dieser Vergangenheit.

WIEDER-VEREINIGUNG

Struktur und Praxis des Gemein-Diskurses in der BRD waren durch die Hallstein-Doktrin und die Festlegung der politischen Ausrichtung auf die Einheit des *Deutschen Volkes* qua Gründungsakt offiziell auf eine Gemeinschaftsidentität ausgerichtet, welche die Dimension der aktuellen Konstruktion überstieg und die Gegenwart zum Provisorium erklärte. Die national- und gemeinschaftsromantische Fixierung auf ein erbauliches Ideal, das in seiner Abwesenheit nur sekundär und vorläufig ersetzt werden zu können schien, wurde ebenso fortgesetzt, wie der Mythos vollendeter kollektiver Einheit, der seit dem 19. Jahrhundert die Traditionslinien des Politischen Imaginären bestimmt hatte. Die BRD hatte ihre

16 Vgl. Wolfrum 2002, Geschichte als Waffe, S. 58

17 Vgl. Groehler 1992, Erblasten: Der Umgang mit dem Holocaust in der DDR, S. 110f.

staatliche Existenz untrennbar mit der Vorstellung einer zukünftigen Wieder-Vereinigung verbunden. Die Präposition *wieder* verdeutlicht, dass sich, den Ideen der Nationalbewegung folgend, auf das Konzept einer ursprünglichen, geistigen bzw. völkischen Einheit versteift wurde, die keine Übereinstimmung mit der politischen Landschaft Mitteleuropas aufwies.

Die Bedeutung der Ausrichtung der politischen Wegstrecke auf die *Wieder*-Kehr zur Einheit, die als *Wieder*-Kehr des Verlorenen zugleich Ursprung und Finalität des Politischen markierte, wurde vielfach unterschätzt. Jürgen Habermas und Peter Sloterdijk, zentrale Figuren der identitätspolitischen Nachkriegsdebatten, verkannten bspw. die Bedeutung dieses Strebens nach dem Ursprung. Obgleich beide Kritiker eines solchen Verständnisses waren, gingen sie noch 1990 davon aus, dass sich in Deutschland *nach Auschwitz* kein Nationalbewusstsein mehr im vorpolitischen Bann der Ursprünge gründen könne und die Deutschen durch den *Kontinuitätsbruch Nationalsozialismus* (Habermas) die Möglichkeit eingebüßt hätten, ihre politische Identität auf etwas anderes, als auf universalistische und staatsbürgerliche Prinzipien zu gründen.[18] Doch die Frage, ob die Herausbildung eines Nationalbewusstseins im Bann der Ursprünge nach Auschwitz *möglich* ist, war falsch gestellt, der Bann des Ursprungs war bereits im Grundgesetz ein- und festgeschrieben. Die Idee der *Wieder-Vereinigung* schloss Anfangs- und Zielpunkt im Modus einer fiktiven Vergangenheit zusammen, und sie verlieh den politischen Vereinigungs-Debatten die Würde einer Wieder-Kehr, einer Rückkehr zum Ursprung.[19]

Das öffentliche Klima der BRD der 1950er Jahre war deutschnational geprägt. Den Ergebnissen einer repräsentativen Umfrage des Allensbacher Instituts zufolge nannten 1951 45% der Befragten auf die Frage, wann es Deutschland in diesem Jahrhundert am besten gegangen sei, das Kaiserreich an erster Stelle. Es wurde gefolgt von 42%, die den Nationalsozialismus vor Ausbruch des Krieges anführten. Für die Weimarer Republik sprachen sich 7% und für die Gegenwart 2% aus. Obgleich die Zustimmung für die BRD im Laufe der nächsten 10 Jahre stieg, nahm die deutschnationale Ausrichtung nicht ab. Sie wurde lediglich bes-

18 Vgl. Sloterdijk 1990, Landeskundliche Bemerkung zu den jüngsten deutschen Tränen, S. 54 und Habermas 1990, Nochmals: Zur Identität der Deutschen, S. 219f. Habermas benützte diese Formulierung, um für sein Konzept des Verfassungspatriotismus zu werben, nicht um die Fundamente des deutschen Nationalbewusstseins zu analysieren. Dennoch erkennt er die Bedeutung der Einschreibung einer präpolitischen Dimension der Identität in die Verfassung nicht. Dieses Missverständnis führt er in seinem Entwurf einer verfassungspatriotischen Alternative zum deutschen Nationalismus, die im Anschluss diskutiert wird, fort.

19 Vgl. Wetzel 1990, Deutsch sprechen, S. 44.

ser vom Konservatismus repräsentiert.[20] Bis in die 1970er versuchte auch die Sozialdemokratie offensiv nationalistische Sehnsüchte zu befriedigen. Schumacher, der zentrale Akteur der SPD-Neugründung, zog drei Schlussfolgerungen aus der Vergangenheit: Die Sozialdemokraten sollten erstens versuchen, die Mitte zu erobern, sich zweitens klar vom Kommunismus abgrenzen und als dritten, wichtigsten Punkt führte er an, dass nie wieder Zweifel an ihrer nationalen Gesinnung aufkommen dürfe.[21]

Anfang des 20. Jahrhunderts war von Meinecke die Unterscheidung zwischen Kultur- und Staatsnation eingeführt worden.[22] Vom Politischen Imaginären ausgehend ist ihre Grundlage falsch. Es macht keinen Unterschied, ob die imaginäre Gemeinschaft geistig-sprachlich-kulturell oder ethnisch-völkisch definiert wird, bevor sie naturalisiert und der gesellschaftlich-staatlichen Realität entgegengesetzt wird. Doch Kultur- und Staatsnation waren leitende Begriffe der Nachkriegsdebatten um Identität, Krise und Einheit der Deutschen. Obgleich staatliche Vereinigungsforderungen zeitweilig der Westbindung und dem Antikommunismus untergeordnet wurden, war der Bezug auf die eine übergeordnete Kulturnation unumstritten. Die vorpolitisch-geistig-kulturelle Einheit wurde als gegeben vorausgesetzt. Das temporäre Zurückstellen staatlicher Ansprüche im Hinblick auf europäische Einbindung, langfristige geschichtspolitische Normalisierung und die Ausweitung des politischen Einflusses erschien mithin als unproblematisch. Gleichzeitig war das Schwanken zwischen der Sehnsucht nach einer Einheit, die sich auch staatlich manifestieren sollte, und dem positiven Bezug auf die Gegenwart, auf Westbindung, Wiederaufbau und soziale Marktwirtschaft, Teil der Rhetorik des Kalten Krieges. Die DDR erfüllte in dieser Hinsicht eine komplizierte Funktion: Obgleich ihre Bevölkerung in die gesamtdeutsche Identitätssuche einverleibt wurde, definierte sich die westdeutsche Identität in Entgegensetzung zu ihr. Die DDR wurde als Konstrukt abgelehnt, das die eigentliche Einheit der Deutschen verhindere, zugleich konnte der politische Diskurs an der Wiedervereinigung orientiert bleiben, da antistaatlichen Forderungen nur auf die DDR bezogen wurden.[23]

Eine unhintergehbare Dimension deutscher Einheitlichkeit blieb jenseits der Parteigrenzen der zentrale Bezugspunkt der bundesdeutschen Identitätsdiskurse.[24]

20 Vgl. Buschke 2003, Deutsche Presse, Rechtsextremismus und nationalsozialistische Vergangenheit, S. 51.

21 Vgl. Winkler 2005, Der lange Weg nach Westen, S. 124.

22 Vgl. Meinecke 1915, Weltbürgertum und Nationalstaat.

23 Vgl. Räthzel 1997, Gegenbilder, S. 139, 157.

24 Eine detaillierte Analyse dieser Diskurse liefert Ben Möbius 2003, Die liberale Nation, S. 269f.

Weite Teile der Linksliberalen, der Sozialdemokratie und auch viele Sozialisten kritisierten die konservative Politik mit Argumenten, die auf denselben vorpolitischen Gemein-Begriff rekurrierten, mit dem im rechtsnationalen Diskurs das Streben nach einer unmittelbaren Einheit begründet wurde. Der „linke" Anteil der Debatten war es, die vorpolitische Einheit nicht völkisch, sondern durch kulturelle und sprachliche Verbundenheit zu begründen und die Forderung nach Staatlichkeit durch die Betonung einer gefühlten Einheit zu ersetzen. Karl Jaspers, einer der ersten, der staatliche Einheit ablehnte, formulierte anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels:

„Das apolitische, tiefe deutsche Selbstbewusstsein kann mit dem politischen Bewusstsein eines einzelnen deutschen Staates nicht identisch werden. [...] Die Neugründung unseres uralten deutschen Selbstbewusstseins liegt in der Gemeinschaft vorpolitischer Substanz, in der Sprache, im Geist, in der Heimat. Aus dieser Substanz entspringt die je besondere Aufgabe, heute auch in der Bundesrepublik."[25]

Der These einer „kulturnationalen Solidarität", einer gefühlten, geistigen Einheit folgten – mit und ohne Bezug auf Jaspers – Linksliberale und Sozialdemokraten wie Grass, Mommsen, Janßen, Rudolph, Bahr, Walzer und Fetscher. Obgleich ihre Überzeugungen der Politik Adenauers und seiner Nachfolger entgegengesetzt galten, der Bezug auf den kulturellen Wert der Nation war eine unumstrittene Grundlage auch ihres Politikverständnisses.[26] Selbst viele kommunistische Gruppen und Teile der späteren 1968 Bewegung erklärten die „nationale Frage" zu einem der zentralen Politikfelder.[27] Zugleich betraten mit den *1968igern*, der außerparlamentarischen Opposition und den *Neuen Sozialen Bewegungen* neue Akteure die politische Bühne. Die Grundlagen der Geschichtspolitik wurden durch das Aufkommen der *Oral History* und der Alltags- und Sozialgeschichte *von unten* in Frage gestellt. Eine junge Generation setzte dem Verdrängungs- und Entschuldungsdenken ihrer Eltern die Forderung nach Auseinandersetzung und Aufarbeitung entgegen. Die 1968iger, die außenpolitischen Veränderungen

25 Jaspers, 28.9. 1958, Paulskirche. Zitiert nach Winkler 2005, Der lang Weg nach Westen. Bd. II, S. 174.

26 So begründen beispielsweise Hans Mommsen und Karl-Heinz Janßen ihre gegensätzlichen Positionen hinsichtlich der Frage nach einer nationalstaatlichen Einheit kurz hintereinander mit Bezug auf dieselbe vorpolitische und kulturnationale, gefühlte Solidarität. Vgl. Räthzel 1997, Gegenbilder, S. 153.

27 Vgl. Hassner 1982, Wiederbelebung der deutschen Frage durch Friedensbewegung und alternative Gruppen. Glotz 2005, Patriotismus von links. Auch die KPD wollte vor ihrem Verbot die nationale Frage von links besetzen.

und der „Deutsche Herbst“ heizten identitätspolitische Debatten an, die in den 1980er Jahren im Umfeld des Historikerstreits einen Höhepunkt erreichten, der wenig später vom identitäts- und erinnerungspolitischen Boom der 1990er abgelöst werden sollte.[28]

Dabei stand der Begriff der *Nation* in der BRD bereits für eine Entwicklung abseits der politischen Traditionen des Konservatismus. Adenauers, Erhards und Kiesingers Sprachduktus hatte das *Deutsche Volk* adressiert.[29] Heinemanns Wahl zum Bundespräsidenten und der Amtsantritt Willy Brandts leiteten den begrifflichen *Weg vom Volk zur Nation* ein. Die Veränderung symbolisierte eine Entspannung der Ostpolitik, eine neue Akzeptanz der Zweistaatlichkeit, die Trennung vom Begriff des Provisoriums und ein neues, bundesdeutsches Selbstbewusstsein. Zugleich zielte sie auf die Abwendung von einem romantisch-völkischen Gemein-Begriff und auf die Hinwendung zu einem voluntaristischen und kulturalistischen Nationenbegriff. Doch das Konzept einer vorpolitischen, naturhaften Evidenz der Gemeinschaft wurde nicht aufgegeben, es wurde lediglich modernisiert, den politischen Gegebenheiten und den gegenwärtigen Regierungsrationalitäten angepasst. Brandt verdeutlicht das in einem Bericht zur Lage der Nation 1970 und erklärt gleichsam die neue Verschränkung von Voluntarismus und Essentialismus:

„Im Begriff der Nation sind geschichtliche Wirklichkeit und politischer Wille vereint. Nation umfasst und bedeutet mehr als gemeinsame Sprache und Kultur, als Staat und Gesellschaftsordnung. Die Nation gründet sich auf das fortdauernde Zusammengehörigkeitsge-

28 Vgl. u.a. Kühnl 1987, Streit ums Geschichtsbild. Diner (Hg.) 1987: Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Henning 1988, Zum Historikerstreit.

29 Otto Dann führte daher den Begriff Volksnation für das deutsche Selbstverständnis ein. Vgl. Dann 1986, Nationale Fragen in Deutschland: Kulturnation, Volksnation, Reichsnation. Von konservativer Seite wurde nicht nur die Vereinigung, sondern auch die *Befreiung* des deutschen Volkes gefordert. Vgl. Leitartikel von Gradl und Reißmüller in der FAZ 1961. Im radikalkonservativen bzw. rechtsradikalen Umfeld bezog sich diese Forderung auf die gesamte alliierte „Besetzung“, im gemäßigten Milieu wurde vor allem die „Kolonialisierung“ des deutschen Volkes durch die Sowjetunion kritisiert. Das Selbstbestimmungsrecht des deutschen Volkes und die Kritik von „Besatzung und Kolonialisierung“ waren klassische Themen des rechten Diskurses. Im Kontext des wachsenden Antiamerikanismus wurde die Kolonialisierungsthese auch von Linken im Hinblick auf die West-Alliierten vertreten. Vgl. Räthzel 1997, Gegenbilder, S. 123.

fühl der Menschen eines Volkes. Niemand kann leugnen, dass es in diesem Sinne eine deutsche Nation gibt und geben wird, soweit wir vorauszudenken vermögen."[30]

Brandts Abwendung vom Alleinvertretungsanspruch und vom Streben nach einer staatlichen Wiedervereinigung lösten einen Sturm der Entrüstung aus. Aus heutiger Perspektive ist es verwunderlich, zu welcher Unruhe die geschichtspolitischen Offensiven der Brandt-Regierung führten. Die Normalisierung, die ostpolitischen Verträge (Moskau, Warschau) und die Einbindung in den Helsinki-Prozess verbesserten die deutsche Position auf dem internationalen Parkett und bereiteten langfristig den Weg zur „Einheit".[31]

Die Kontroversen um den Ursprung und die Identität der Gemeinschaft kamen nicht zur Ruhe, doch brachten die Diskussionen der folgenden Jahre keine signifikanten Veränderungen. Radikal galt der Appell Günter Gaus', der in einem Interview in *Die Zeit* 1981 die Bundesbürger aufforderte, nicht mehr über die Nation zu reden und endlich den Traum der Einheit aufzugeben. Diese neuartig erscheinende Forderung begründete jedoch auch er mit Verweis auf eine vorpolitische Einheit, die es unnötig mache, staatliche anzustreben.[32] Gaus zitierte den Nationaldichter Arndt mit seinem Ausspruch „Die Elbe ist Deutschlands Strom nicht Deutschlands Grenze" und forderte, die DDR nicht als „Polizeistaat" sondern als „deutsches Land" anzuerkennen.[33]

Im Kontext des Historikerstreits wurde die öffentliche Identitätsfindungsdebatte auf die Spitze getrieben. Von rechts wurde aktiv an der Umdeutung der deutschen Vergangenheit gearbeitet und ein offener Revanchismus propagiert. Ihm entgegengesetzt wurden neue identitätspolitische Angebote, die sich positiv auf die Nachkriegsdemokratie bezogen, die eine Auseinandersetzung mit der Vergangenheit forderten, diese aber weder naturalistisch-romantisch, völkisch-nationalistisch oder gar rassisch als kollektive Identitätsstiftungsinstanz

30 Brandt, 14. Januar 1970, Texte zur Deutschlandpolitik, S. 203.

31 Zudem machte Brandts Regierung nicht erst mit den Berufsverboten des Radikalenerlasses deutlich, dass ihre geschichtspolitischen Positionen in keiner Weise vom kritischen Denken der außerparlamentarischen Linken geprägt waren, sondern eine klare machtstrategische Ausrichtung hatte.

32 Einig war er sich mit seinen Kritikern darüber, die Einheit der Nation jenseits realpolitischer Grenzen vorauszusetzen. Vgl. Die Serie *Debatten über die Nation* in *Die Zeit*, die 1981 nach dem Interview mit Gaus folgte.

33 Gaus, Müssen wir soviel über die Nation reden? Zitiert nach: Winkler 2005, Der lange Weg nach Westen. Bd. II, S. 435. Und Gaus, Die Zeit, 11.9. 1981. Wir machen die DDR zu unserer Ersatz KP.

anrufen wollten. Das Schlagwort dieser Debatten war der „Verfassungspatriotismus“.

VERFASSUNGSPATRIOTISMUS UND REGIERUNGSRATIONALITÄT

Die Identitätsdebatten der 1970er und 80er Jahre brachten als Ergebnis jenseits der Streitlinien *eine* gemeinsame Überzeugung mit sich: Die Gemein-Identität der Deutschen hatte positiv bestimmt zu werden: Es schien unabdingbar, sich trotz der nationalsozialistischen Vergangenheit einheitlich und positiv auf die Geschichte beziehen zu können. Um die Art des Bezugs wurde gestritten, die Ansicht, ohne Geschichte, Erinnerung und ohne eine Art von Stolz auf gemeinsame Leistungen und geteilte Werte sei es unmöglich, sich als Gemeinschaft seiner selbst zu vergewissern, wurde geteilt. Unterdessen entfernten sich die theoretischen Diskussionen um die Ausgestaltung und die Grenzen der Gemeinschaft zunehmend von der sozialen Praxis. In der Bundesrepublik standen die wiederkehrende Suche nach dem verlorenen Ursprung und die Sehnsucht nach gesamtdeutscher Vereinigung im Widerspruch zur Praxis eines gesellschaftlichen Lebens, das in allen Bereichen an einer zweistaatlichen Realität ausgerichtet worden war. Im Angesicht dieser Situation erhielt der Begriff des *Verfassungspatriotismus* Popularität. Er versuchte, sich positiv auf den Ist-Zustand zu beziehen und war bestrebt, die vorpolitische Fundierung des Identitätsdiskurses zu unterbrechen. Obgleich die vielschichtigen Diskussionen um den Verfassungspatriotismus hier nur ansatzweise nachvollzogen werden können, sollen die Tendenzen einer Debatte aufgezeigt werden, die sich seit den 1980er Jahren als Alternative zum nationalistisch-romantischen Gemeinschaftsdiskurs präsentiert hat.

Der Begriff *Verfassungspatriotismus* ist eine Wortschöpfung von Dolf Sternberger. Er benutzt ihn erstmalig am 23. Mai 1979 anlässlich der 30 Jahrfeier des Grundgesetzes in einem Leitartikel der FAZ. Ganz im wörtlichen Sinne lobt er in diesem Artikel das deutsche Grundgesetz als gute und zweckdienliche Verfassung. Es habe das Bewusstsein von Freiheit erwachen lassen und sei zugleich imstande, die Bürger zu schützen. Freiheit und Sicherheit und eine moderne Form der Staatsverehrung sind die zentralen Parameter von Sternbergers Politikverständnis. Der Staat ist für ihn nicht aufgrund einer bestimmten Form, sondern als Staat an sich von Wert. Er hält ihn für die Grundbedingung gemeinschaftlichen Lebens, für höherwertiger als eine spezifische Organisationsform wie die Demokratie und für bedeutsamer als einen einzelnen Inhalt, wie die Gleichheit. Sternberger stellt sich in die Tradition eines antik-europäischen Re-

publikanimus und macht das *gute Leben* zu seinem Ausgangspunkt.[34] Dieses sei nur im und durch den Staat möglich, da es Freiheit, Menschen- oder Bürgerrechte nur im Staat geben könne. In diesem Sinne sei ein Vaterland so gut wie sein Staat. Sternberger treibt, indem er verlangt, Staat und Grundgesetz patriotische Loyalität entgegen zu bringen, da sie ein gutes und freies Leben ermöglichten, mehr einen Staats- als einen Verfassungspatriotismus voran. Er begeistert sich grundsätzlich für das Konzept eines republikanisch verfassten Staates und seine Staatsverehrung kann prinzipiell auf jeden derart verfassten Staat bezogen werden.

Dennoch versucht Sternberger die Besonderheit des deutschen Patriotismus herauszuarbeiten. In seiner Rede vor der Akademie für Politische Bildung unternimmt er dazu einen Gang durch die deutsche Geschichte und kommt zu überraschenden Ergebnissen:[35] Er bezieht sich positiv auf die Tradition der Nationalbewegung sowie auf die ersten Jahre des Reiches, spricht aber der Weimarer Republik das notwendige Maß an patriotischer Gesinnung ab. Bemerkenswert ist seine Aussage, mit dem Nationalsozialismus müsse sich nicht auseinandergesetzt werden, da in diesem Staat nur die Verschwörer des 20. Juli patriotisch gewesen seien. Schlussendlich versucht er die *Patria* des geteilten Deutschland zu bestimmen: Dazu argumentiert er im Sinne einer gesamtdeutschen Perspektive, macht aber deutlich, dass „vaterländische Gesinnung" nicht auf die Sehnsucht nach Einheit beschränkt bleiben dürfe, sondern in der Gegenwart Kraft entfalten müsse. Die bundesdeutsche Realität offenbare die Qualitäten eines guten und funktionierenden Verfassungsstaats und verdiene daher Loyalität und Hingabe.

„Das Nationalgefühl bleibt verwundet, wir leben nicht im ganzen Deutschland. Aber wir leben in einer ganzen Verfassung, in einem ganzen Verfassungsstaat, und das ist selbst eine Art von Vaterland."[36]

Sternberger grenzt sich nicht ab vom Streben nach nationaler Einheit oder vom Konzept einer vorpolitischen Substanz,[37] versucht aber eine andere, eine aristotelisch-republikanische Tradition des Patriotismus zu stärken, die auf vaterländischer Gesinnung, nicht auf ethnischer Verbundenheit basiert. Nationale Zugehö-

34 Sternberger 1990, Der Staat des Aristoteles und der moderne Verfassungsstaat.

35 Sternberger 1990, Rede bei der 25 Jahrfeier der Akademie für Politische Bildung, S. 17f.

36 Sternberger 1990, Verfassungspatriotismus, S. 13

37 Er zitiert sogar das Gedicht „Was ist des Deutschen Vaterland" und dessen letzte Zeile „Das ganze Deutschland soll es sein", Sternberger 1990, Rede bei der 25 Jahrfeier der Akademie für Politische Bildung, S. 17.

rigkeit sei nicht zu vergessen, aber durch Loyalität zu Staat und Verfassung zu ergänzen. Diese Form der Loyalität grenzt er vom sogenannten „Protestpatriotismus“[38] der Studentenbewegung ab und rät, weniger von Demokratie und mehr von Verfassung zu reden.[39] Sein Credo lautet: „Keine Freiheit für die Feinde der Freiheit.“[40] Sternberges Entwurf hält wenig Neues bereit: Er stellt ein staatsbürgerliches Loyalitätsmodel dem klassischen Nationalismus gegenüber und bleibt einer gesamtdeutschen Perspektive verhaftet. Sein Verfassungspatriotismus ist eine konservative Identitätsperspektive, die mit einem staatsräsonistischen Konzept politische Rationalitäten legitimiert, den Staat als Essenz sozialen Lebens verehrt und auf die Eingliederung des Einzelnen in staatliche Herrschaftsstrukturen abzielt.

Aus einer anderen Perspektive greift Jürgen Habermas den Begriff des Verfassungspatriotismus auf. Er versteht ihn nicht als vordringlich auf staatsbürgerliche Loyalität und Gesetzestreue abzielend und trotz seines teils gespannten Verhältnisses zur Studentenbewegung stellt er ihn einer aktiven Kultur von Kritik und Protest nicht entgegensetzt, sondern setzt der bedingungslosen Akzeptanz des Staates ein Bekenntnis zu universell-aufklärerischen Grundwerten und Demokratie entgegen. Seine Vorstellung einer verfassungspatriotischen Identität entwickelt Habermas im Kontext des Historikerstreits, in dem er der prominenteste Gegner von Noltes Geschichterevisionismus war. Sein Ausgangspunkt ist weder geschichtsneutral noch staatsfixiert. Der Staat ist für ihn kein Wert an sich, sondern Ausdruck einer gesellschaftlichen Realität und einer politischen Kultur. Außerdem lehnt Habermas als einer der ersten einen vorpolitischen Politikbegriff explizit ab.

Habermas versucht, Konsequenzen aus der deutschen Geschichte zu ziehen. *Nach Auschwitz* dürfe keine politische Identität in Deutschland mehr auf etwas anderem, als auf universalistischen Prinzipien gründen. Er strebt an, dem nationalistischen Gemeinschaftsdenken ein postnationales Konzept der Staatsbürgerschaft entgegenzusetzen, das nicht auf Abstammung, sondern auf politischer Teilhabe und Bürgerrechten gründet. Er sieht Deutschland als Vorreiter einer postnationalen Perspektive in Europa und will dazu beizutragen, den Weg dorthin als einen zu gestalten, der von Pluralismus und Multikulturalismus, neuem Selbstbewusstsein und aktiver politischer Kultur, statt von nationalistischen Selbstvergewisserungen und Ursprungserzählungen geprägt ist.[41]

38 Sternberger 1990, Rede bei der 25 Jahrfeier der Akademie für Politische Bildung, S. 37.

39 Sternberger 1990, Rede bei der 25 Jahrfeier der Akademie für Politische Bildung, S. 26.

40 Sternberger 1990, Herrschaft der Freiheit, S. 75.

41 Vgl. Habermas 1991, Staatsbürgerschaft und nationale Identität.

Als Habermas seine Interpretation des Verfassungspatriotismus in den 1980er Jahren präsentierte, wurde sie auch von denen, die ihm für seine Positionierung gegen Nolte im Historikerstreit Rückendeckung gaben, mehrheitlich kritisiert. Der Begriff sei zu abstrakt, zu *dünn* und zu intellektuell. Ohne vorpolitische Grundlagen, ethnische oder kulturalistische Genealogien, ohne unmittelbare, organische Zusammengehörigkeit, nur ausgehend von abstrakt-kosmopolitischen Verpflichtungen und auf der Grundlage universalistischer Werte, lasse sich keine partikularistische, staatsbürgerliche Identität bilden. Das Konzept des Verfassungspatriotismus sei die Kopfgeburt eines Intellektuellen, der nicht wisse, wie Menschen fühlten und der die Tiefenstrukturen der Gemeinschaft wahrzunehmen nicht imstande sei. Das Fehlen einer emotionalen und affektiven Dimension seiner Gemein-Perspektive schien zu bezeugen, dass Habermas die grundlegende Beschaffenheit der Gemeinschaft verkannt hatte.[42] Die Kritik folgte den klassischen Argumentationslinien des Gemein-Diskurses. Natur wurde gegen Kunst und Abstraktes gegen Konkretes gesetzt. Habermas wurde mit denjenigen Attributen kritisiert, die in der Tönnies'schen Opposition der Gesellschaft zugeschrieben wurden. Er wolle einen *Ethos der Gesellschaft* begründen, der Emotionen und Gefühle durch abstrakte und normative Prinzipien ersetze und die Zusammengehörigkeit des Volkes einem universalistischen Kosmopolitismus preisgeben. Ein Patriotismus, der auf geteilten Werte- und Normenvorstellungen basierte, wurde als *unnatürlich*, *emotionslos* und als *entfremdet* wahrgenommen. Sybille Tönnies, die Enkelin von Ferdinand Tönnies, warf Habermas beispielsweise vor, den Menschen der modernen Gesellschaft zu entwurzeln, ihn durch Abstraktheit zu überfordern, ihm „die Natur unter den Füßen wegzuziehen" und ihn in eine permanente „Identitätskrise auszustoßen".[43]

Der Vorwurf eines *Ethos der Gesellschaft* ist nicht unbegründet. Habermas kritisiert den deutschen Nationalismus und die vorpolitische Gemeinschaftssehnsucht. Er stellt ihnen ein Denken entgegen, das sich positiv auf Gesellschaft als Gegenteil von Gemeinschaft und Volk bezieht. Mit seiner Idealisierung der Gesellschaft entfernt er sich von der gemeinschaftssehnsüchtigen Tradition des deutschen Nationalverständnisses, doch er verbleibt in der Dichotomie von Gemeinschaft und Gesellschaft. Es gelingt ihm weder, die Struktur des Gegensatzes zu überschreiten, noch stellt er, wenn er bloß den hierarchischen Aufbau der Op-

42 Vgl. u.a. Böckenförde, Die Nation. FAZ 30.9.1995. Isensee 1995, Das Volk als Grund der Verfassung. Kronenberg 2006, Patriotismus in Deutschland, S. 210f. Dahrendorf 2004, Der Wiederbeginn der Geschichte, S. 54. Zehnpfennig, Was eint die Nation. FAZ 27.12.2000.

43 Tönnies 2001, Der westliche Universalismus. Die Denkwelt der Menschenrechte, S. 54.

position verkehrt, eine Alternative zum Denken in der Dichotomie zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft bereit.

Habermas möchte differente Identitätsmodelle in seine multikulturalistische Gemein-Konzeption mit einbeziehen. Er verabschiedet romantisch-theologische Erlösungstheoreme und die Idee einer vorpolitischen, rassischen oder kulturalistischen Substanz. Ihnen stellt er das Ideal einer universalen Normen- und Werteordnung und die nüchterne Identifizierung mit Verfassung und allgemeinen Menschenrechten gegenüber. Den Ausgangspunkt der Debatten um den Ursprung, die Zukunft und die Krise der Gemeinschaft, das Konzept der Identität, also die Vorstellung, dass es möglich und notwendig sei, einen positiven, individuellen oder kollektiven Identitätsbegriff auszubilden, kritisiert er nicht. Stattdessen reiht er sich mit einer kritischen Perspektive in diejenigen Debatten ein, deren Ziel eine Lösung der gemeinschaftlichen Identitätskrise ist. Die grundlegende Sehnsucht, zu sich zu kommen, einen sinnstiftenden Begriff von sich zu bilden und sich einheitlich identifizieren zu können, strukturiert auch Habermas' Denken. Er lehnt Nationalismus ab, bezieht sich aber nicht positiv auf die Grundlosigkeit des Politischen, sondern legitimiert seine Demokratievorstellung durch den Rekurs auf universale Werte und kategoriale Rechtsprinzipien. Sie sollen als transzendentale Grundlagen das Gemeine von außen begrenzen.[44] Der Verweis auf eine universale Werteordnung ist ein idealistisches Konzept jenseits der realpolitischen Gegenwart. Der Verfassungspatriotismus verschließt mit seinem Bezug auf demokratische Normenkataloge wie das Grundgesetz die Augen vor der grundlegenden Nicht-Neutralität staatlicher Institutionen und Verwaltungsstrukturen. Habermas versucht, die Konflikte und Antagonismen des Politischen zum Verschwinden zu bringen.[45]

Trotz der Kritik setzte sich der Verfassungspatriotismus als Identitätsmodell durch und wurde zu einem Bezugspunkt des politischen Diskurses. Im Zuge dieser Entwicklung büßte er wesentliche Teile seiner kritischen Kraft, bspw. die Ablehnung der nationalistischen Traditionslinien des Gemeinschaftsdenkens und die Kritik an vorpolitischen Versicherungsdimensionen ein. Habermas und Sternberger wurden konzeptionell vermischt und mittlerweile ist der Verfassungspatriotismus Teil der Begriffskultur von Normalisierung und neuem Nationalbewusstsein. Zuweilen wird er, Habermas Ideen grob verzerrend, gemeinsam mit dem Begriff der Leitkultur benutzt.[46] Im Grunde ereilte Habermas' Begriff

44 Vgl. Hetzel 2004, Demokratie ohne Grund, S. 186.

45 Vgl. Mouffe 1993, The Return of the Political, S. 140.

46 Vgl. u.a. Lammert 2006, Verfassung – Patriotismus – Leitkultur. Konenberg 2006, Patriotismus in Deutschland. Di Fabio 2005, Kultur der Freiheit. Mohr 2005, Das

dasselbe Schicksal wie die geschichtspolitischen Initiativen der 1980er Jahre, die in den 90er und 00er Jahren in den Erinnerungsboom eingedeutet wurden und dort, jenseits ihrer kritischen Absichten, an einer Normalisierung der postnazistischen Nationalidentität mitwirkten.

Doch Habermas ist weniger unschuldig an dieser Einverleibung als die Protagonisten der *Geschichte von unten*. Das hat zwei Gründe: Erstens ist sein Ausgangspunkt das selbstbewusste und mit-sich-identische Individuum. Sein Geschichtsbild ist zentriert auf den Subjektbegriff, er kann historische Entwicklung nur vom Individuum aus denken und Geschichte nur als dessen Bildungsprozess begreifen.[47] Er setzte den unmittelbarkeits- und natürlichkeitsfixierten identitätspolitischen Grundlagen des Gemein-Diskurses ein neues Modell entgegen, das auf abstrakten, universalen Werten und auf einem Bekenntnis zur Pluralität der Lebensformen gründet. Doch mit dem positiven Bezug auf das Subjekt des bürgerlich-kapitalistischen Verfassungsstaats ruft er diejenige politische Ordnung an, die die Vorstellung von freien, gleichen Subjekten erst hervorgebracht und politisch institutionalisiert hat. Jene mit sich identischen, freien und gleichen Bürger, die Habermas zur Befreiung aus den Strukturen der nationalstaatlichen Gemeinschaftsfixierung aufruft, sind in ihrer heutigen Form erst mit dem Ende des Ancien Regime und der Durchsetzung der nationalstaatlichen Ordnung in Europa hervorgebracht worden und sie sind die Basis der modernen Herrschaftsarchitektur. Konzeptionell bezieht Habermas sich auf das Zentrum desjenigen politischen Rationalitätstyps, den zu überwinden er antritt. Im Rahmen seiner Diagnose, dass Nationalstaat und Kapitalismus sich gegenseitig bedingen, hatte er das selbst begriffen.[48] Er zieht jedoch nicht die Konsequenz, die Ausgestaltung moderner Staatlichkeit und damit auch die des bundesdeutschen Verfassungsstaates grundlegend in Frage zu stellen; mit dem Patriotismusbegriff macht er die identifikationsstiftende Einbindung des Einzelnen in die staatliche Herrschaftsarchitektur vielmehr zur Grundlage seines Konzepts von kollektiver Identität. Er erkennt nicht, dass Identität, Freiheit und Gleichheit, keine neutralen Bezugsgrößen kritischer Politik, sondern vielmehr Teil derjenigen Gouvernementalität sind, die er zu kritisieren versucht.[49]

Die Einverleibung Habermas' in einen unkritischen Normalisierungsdiskurs wird vereinfacht, da er das Bedürfnis nach einer stabilen Grundlage kollektiver Identitätsstiftung bejaht und das bundesdeutsche Grundgesetz als Identifikations-

Deutschlandgefühl. Eine Heimatkunde. Bahr 2003, Der deutsche Weg. Selbstverständlich und normal.

47 Vgl. Habermas 1973, Über das Subjekt der Geschichte, S. 389f.

48 Vgl. Habermas 1991, Staatsbürgerschaft und nationale Identität, S. 7.

49 Vgl. Foucault 1997, Der Wille zum Wissen, S. 172.

folie vorschlägt.[50] Das Grundgesetz ist ein Dokument, das durch seine Entstehungsgeschichte vor dem Hintergrund des Nationalsozialismus Errungenschaften bereit hält. Nichtsdestotrotz eignet es sich nicht für eine Emanzipationsnarration. Es ist, da weder gemeinschaftlich verfasst, noch demokratisch legitimiert, kein Gesellschaftsvertrag. Außerdem ist es für eine postnationale Perspektive ungeeignet, da das nationalistische Streben nach vorpolitischer Einheit Zentrum und Ausgangspunkt sind.[51] Schließlich ist dieses Dokument nicht von der völkischen Tradition des deutschen Gemein-Diskurses zu trennen, da es die nationalistische Abstammungstradition des *ius sanguinis* festschreibt.[52] Unabhängig von der generellen Frage, ob der Bezug auf ein Gründungsdokument staatlicher Regierungsrationalität als Bezugspunkt für einen linken und diskreten Kollektiventwurf, wie er Habermas vorschwebte, geeignet ist, unabhängig auch davon, ob ein solches Vorgehen sich nicht schon aus der Geschichte des Staatsfetischs in Deutschland politisch diskreditiert, dieser Bezug ist dazu prädestiniert, an einer geschichts- und identitätspolitischen Normalisierung mitzuwirken.

Patriotismus ist ein Konzept zur Legitimierung von Herrschaft und zur emotionalen Bindung an einen Staat. Habermas konnte nie wirklich klären, warum er den konservativ und nationalistisch besetzen Begriff des Patriotismus verwendete. Die Geschichte des Verfassungspatriotismus als wertekonservativer Begriff, der Loyalität und Dankesschuld gegen zivilen Ungehorsam betonte, erleichtert dieses Problem nicht.[53] Trotzdem wurde von linksliberaler Seite versucht, mit Habermas' Begriff zu arbeiten. Man wollte die Praxis kollektiver Identifikation nicht der Rechten überlassen.[54] Habermas' Anhänger arbeiteten sich an den Forderungen ihrer Kritiker ab und waren bestrebt, die „Leere" des Konzepts aufzufüllen. In diesem Prozess verschoben sie die Konfliktlinien erneut im Rahmen der Zuschreibungsmodi der Dichotomie von Gemeinschaft und Gesellschaft. Das

50 Habermas positiver Bezug auf das Grundgesetz und seine Identifikation mit der BRD wird im Verlauf der Debatten stärker. Vgl. Markell 2000, Making Affekt safe for Democracy? On „Constitutional Patriotism", S. 48.

51 Habermas versucht das Paradox des Verfassungspatriotismus, sich von der vorpolitischen Ebene abgrenzen zu wollen und sie dennoch einbeziehen zu müssen in *Die Einbeziehung des Anderen* (1999) zu thematisieren 138ff.

52 Nach der Reform des Staatsbürgerrechts im Jahr 2000, also lange nach Habermas' Entwurf, wurde diese Grundlage durch ein eingeschränktes Optionsmodell ergänzt, sie wurde aber nicht abgeschafft. (Vgl. Art. 116 GG)

53 Das Ringen um das emanzipatorische Potential des Begriffs Verfassungspatriotismus und das Schwanken von Habermas gut dargestellt hat Julia Brauch in: Nationale Integration nach dem Holocaust (2004), S. 25f:

54 Vgl. Glotz 2005, Patriotismus von links.

Verdrängen eines *natürlichen* Bedürfnisses nach gemeinschaftlicher Identität erschien als Gefahr, auch wenn sich eine unproblematische Identität in Deutschland verbiete. Ein Aufsatz Iring Fetschers ist beispielhaft für dieses Denken: Er übernimmt die Ontologisierung des Bedürfnisses nach nationaler Identifikation und verbindet sie mit der Notwendigkeit einer kritischen Auseinandersetzung.[55] Er fordert demokratischen Patriotismus und ein aktives und kritisches Eintreten für die Interessen der Bundesrepublik. Den Appell das Land zu verbessern, verknüpft er mit der Aufforderung, „es zu lieben". Im Weiteren kreist sein Text um die Bejahung der Frage, die ein deutscher Bundespräsident einst mit den klugen Worten, dass er seine Frau und nicht sein Land liebe,[56] beantwortet hatte.

„Ja wir dürfen unser Land lieben, wenn wir daraus nicht – zu Unrecht – die Abwertung anderer Völker ableiten. Wir lieben es zurecht, wenn wir es verbessern [...]"[57]

Die Anerkennung der negativen Vergangenheit, das leidenschaftliche Bekenntnis zu kritischer Wachsamkeit und das Bedürfnis, sich liebevoll zur eigenen Geschichte, zu „Volk und Vaterland" hinzuwenden, gehen hier eine wirkungsmächtige Synthese ein.[58] Nicht zuletzt dieser Patriotismus und der Nationalstolz aus einer linken Tradition waren dafür verantwortlich, dass wenig später, in den Jahren der rot-grünen Koalition, zentrale Neujustierungen des Gemein-Diskurses vorgenommen werden konnten.

55 Vgl. Fetscher 1988, Deutsche Identität und Gefährdungen der Demokratie, S. 112.

56 Im Gegensatz dazu und wohl in bewusster Abgrenzung zum Ausspruch von Bundespräsident Heinemann haben die Bundespräsidenten Köhler und Gauck bei ihrer Amtseinführung bekannt, Deutschland zu lieben.

57 Fetscher 1988, Deutsche Identität und Gefährdungen der Demokratie, S. 111.

58 Das Zusammenspiel von Kritik und Liebe der Nation ist keine bundesdeutsche Besonderheit. Es wird bspw. auch von amerikanischen Linken zur Selbstidentifikation oft herangezogen und mündet in eine Art Wettbewerb um Patriotismus und Vaterlandsliebe. Vgl. u.a. das bei Linken populäre Lied *stars and stripes of corruption* (Komponist Jello Biafra mit der Band Dead Kennedys), in dem es heißt: „I think I love it [America] too, I love it more than you, because I care enough to fight the stars and stripes of corruption"

VERFASSUNGSPATRIOTISMUS UND KOMMUNITARISMUS

Habermas merkt kritisch an, dass „der philosophische Diskurs der Moderne seit dem Ausgang des 18. Jahrhunderts unter immer wieder neuen Titeln“ von einem dominanten Thema heimgesucht wurde: „das Erlahmen der sozialen Bindungskräfte, Privatisierung und Entzweiung.“[59] Diese, mit den hier gewonnenen Ergebnissen in Einklang stehende Feststellung, begründet seine Motivation, den Begriff des Verfassungspatriotismus als Alternative zum Nationalismus zu entwickeln. Paradoxerweise bezieht er sich bereits in seiner ersten Schrift zum Thema positiv auf denjenigen Diskursstrang, in dem die angeblichen Entwurzelungsprobleme, die durch die moderne Rationalität verursacht werden, stereotyp als Probleme abhanden gekommenen Gemeinschaftsgeistes diskutiert werden: Habermas entwickelt den Verfassungspatriotismus entlang einer Auseinandersetzung mit dem amerikanisch geprägten Kommunitarismus. Er positioniert sich in der Debatte zwischen den Vertretern des kommunitaristischen und des liberalistischen Ansatzes. Er kritisiert die Kommunitaristen dafür, ethnisch-nationale und politische Kulturen nicht genügend zu unterscheiden und wirft den Liberalisten vor, zu vernachlässigen, dass demokratische Verfahren eine lebensweltliche Verankerung und gemeinsame kulturelle Grundlagen benötigen. Demokratische Freiheit fuße, so Habermas, auf einer politischen Kultur, die in den konkreten Rechtsprinzipien einer bestimmten Gesellschaft, nicht aber in einer ethnisch-kulturellen Lebensform verankert sei. Gleichermaßen erfordere sie von allen Bürgern ein Bekenntnis zu und eine aktive Teilhabe an dieser Kultur.[60]

Es kann an dieser Stelle nicht darum gehen, die weitläufigen Debatten zwischen Liberalen und Kommunitaristen nachzuzeichnen, die sich wesentlich durch die kommunitaristische Kritik an der liberalen Theorie von John Rawls entzündet haben. Diese Debatten, so wichtig sie (für das amerikanische Selbstverständnis) waren und so heftig wie sie zum Teil geführt wurden, haben sich im Großen und Ganzen beruhigt. Die Opposition zwischen dem Individuum und der Gemeinschaft, welche die Diskussionen größtenteils bestimmte, scheint heute fast sekundär, und die meisten Protagonisten sind, ohne ihre politische Polarität einzubüßen, dahingehend überein gekommen, innerhalb des Selbstverständnisses

59 Habermas 1985, Der philosophische Diskurs der Moderne, S. 166.

60 Vgl. Habermas 1991, Staatsbürgerschaft und nationale Identität, S. 32. Habermas nimmt an, dass zwischen Republikanimus und Nationalismus nur ein historisch kontingenter, kein begrifflicher Zusammenhang besteht.

einer liberalen Gesellschaft bzw. auf der Grundlage eines bürgerlich-liberalen Subjektbegriffs zu argumentieren.[61]

In Deutschland hat der Kommunitarismus, bedingt auch durch die Ungleichheit zwischen den Begriffen *Community* und *Gemeinschaft,* nur geringe Verbreitung finden können. Neben Habermas, der das Thema diskutierte, sich gleichwohl nie eindeutig kommunitaristisch oder liberal positionierte, haben in den 1990ern vor allem Linksliberale wie der Habermas Schüler Axel Honneth, Micha Brumlik und Hauke Brunkhorst versucht, das Thema Kommunitarismus in Deutschland bekannt zu machen,[62] während Wolfgang Schäuble, Tilman Mayer und Botho Strauss es von konservativer Seite zu besetzen versuchten. In der konservativen Lesart wurde der Kommunitarismus eng mit dem nationalen Projekt verknüpft.[63] Im Grunde verlief die deutsche Diskussion parallel zur amerikanischen und britischen, denn auch hier verorteten sich kommunitaristische Autoren sowohl linksliberal, als auch christlich und/oder rechts-konservativ und auch hier spielte die Verbindung mit Nationalismus und Patriotismus eine zentrale Rolle für den Kommunitarismus.

Die Positionierung der Kommunitaristen kann in den wiederkehrenden Diskussionen um Existenz, Identität und Krise der Gemeinschaft zusammengefasst werden als Überzeugung, dass die Garantie individueller, liberaler und demokratischer Grundrechte kein Äquivalent ist, für die vereinigende Macht von Religion, Tradition und gemeinsamer Kultur. Jenseits abstrakter Rechtsfiguren sei eine identitätsstiftende, gemeinsame Konzeption des Guten, ein moralischer Konsens, ein kollektiv verbindlicher Verständnis- und Wertehorizont und eine Wiederbelebung organischer Bindekräfte und naturwüchsiger Zusammengehörigkeit notwendig.[64]

Mit dieser Argumentationsfigur hält der Kommunitarismus wenig Neues für den Diskurs bereit. Durch seine Orientierung am Begriff der amerikanischen *Community* und durch seine Fokussierung auf das transatlantische Modell des Patriotismus steht der Kommunitarismus in Deutschland sicherlich für eine

61 Vgl. Walzer 1990, The Communitarian Critique of Liberalism. Taylor, Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate.

62 Vgl. Honneth 1993, Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften. Brumlik, Brunkhorst 1993, Gemeinschaft und Gerechtigkeit.

63 Vgl. Mayer 1994, Kommunitarismus, Patriotismus und das nationale Projekt. Schäuble 1994, Der Zukunft zugewandt.

64 Vgl. Wellmer 1993, Bedingungen einer demokratischen Kultur. Zur Debatte zwischen Liberalen und Kommunitaristen, S. 175. Habermas 1991, Staatsbürgerschaft und nationale Identität, S. 13f.

Normalisierung des Nationenbegriffs im Rahmen eines nicht völkisch-biologistisch geprägten Verständnisses. Es ist jedoch die altbekannte Unterscheidung zwischen einer natürlich-organischen Zusammengehörigkeit und einer abstrakt-künstlichen Konstruktion, welche die argumentative Grundlage des Kommunitarismus bildet und es ist nicht zufällig Ferdinand Tönnies, dessen Entgegensetzung von Gemeinschaft und Gesellschaft mit dem Kommunitarismus Eingang in das amerikanische Denken gefunden hat.

Quasi mit einem Umweg über Amerika kehrten Tönnies und seine Dichotomie wieder in die deutschen Debatten zurück.[65] Dabei konvergiert der Anspruch, in Deutschland auf der Grundlage von Begriffen wie Gemeinsinn, Tradition, Sitten- und Wertegemeinschaft und mithilfe des politischen Republikanimus eine andere Tradition des Gemeinschaftsdenkens zu etablieren, nicht selten mit kulturpessimistisch rousseauistischen Motiven. Mit begrifflicher und inhaltlicher Unterstützung durch die Soziologie wird im Kommunitarismus eine gemeinschaftliche Existenz- und Identifikationsweise als Lösungshorizont aufgeboten und der als entfremdet und vereinzelt wahrgenommenen Lebenswelt der kapitalistischen Gesellschaftsordnung gegenübergestellt. Der Kommunitarismus bejaht den Bezug auf eine vorpolitische, wenn auch nicht biologistisch definierte Sphäre der Gemeinschaft und er definiert sich mit und durch den Bezug auf sie. Wiederum wird die Gemeinschaft der kalten, rationalen und abstrakt-liberalen Realität entgegengestellt. Nebenbei schreibt sich hier eine Kritik an den Konsequenzen des neoliberalen Kapitalismus fort, die weder seine politischen Rationalitäten kritisiert, noch die Grundlagen kapitalistischer Produktions- und Eigentumsverhältnisse hinterfragt.

Der Kommunitarismus, das machen die deutsche und die amerikanische Diskussion gleichermaßen deutlich, ist nicht selten ein christlich und eurozentrisch geprägtes, wertekonservatives Ordnungsmodell, das u.a. bei Alasdair MacIntyre, Tilman Mayer oder auch bei Michael Walzer nationalistische Züge trägt.[66] Die Ideen einer Kultur des Herzens und der Revitalisierung natürlicher Bindekräfte der Gemeinschaft, die dem bürokratischen Wohlfahrts- wie auch dem liberalen Nachtwächterstaat entgegengestellt werden und von denen ausgehend der bürokratisch-entfremdete Egoismus und die durchkapitalisierte Profitmaximierungsmentalität der Gesellschaft kritisiert werden, folgen den argumentativen Grundlagen des romantisch-nationalistischen Gemeinschaftsdiskurses.

---

65 Vgl. u.a. Di Fabio 2005, Kultur der Freiheit. Haus 2003, Kommunitarismus. Merz-Benz 2006, Die Überwindung des Individualismus und das Theorem von Gemeinschaft und Gesellschaft. Mohrs 2003, Weltbürgerlicher Kommunitarismus.

66 Vgl. MacIntyre 1993, Ist Patriotismus eine Tugend?, S. 89f. Mayer 1994, Kommunitarismus, Patriotismus und das nationale Projekt, S. 124f. Walzer 1992, Sphären der Gerechtigkeit, S. 92f, 104f.

DIE SUCHE NACH DER INNEREN EINHEIT

Der Verfassungspatriotismus und die lebensweltlichen Erfahrungen der zweistaatlichen Realität haben die Anrufungen einer eigentlichen, völkisch definierten Gemeinschaftlichkeit nicht stoppen können, auch wenn in den 1980ern, wenige Jahre vor dem Zusammenbruch der DDR, die Zweistaatlichkeit als Normalität empfunden wurde. Bevölkerung und Parteipolitik hatten sich im Bestehenden eingerichtet, ohne den Bezug auf die völkisch-gemeinschaftliche Einheit aufzugeben. So erklärten 1987 zwar 78% der Bundesbürger, sich selbst und die Bewohner der DDR als ein Volk zu begreifen und über 80% bekannten sich zum Leitgedanken der „Wiedervereinigung", doch nur 8% der Befragten hielten sie im 20. Jahrhundert für möglich.[67] Vor diesem Hintergrund überraschten die Ereignisse des Jahres 1989, obgleich sie nicht ohne politischen Vorlauf waren.[68] Bereits die Geschwindigkeit der Entwicklungen in Polen und Ungarn und der Einfluss von Gorbatschows Reden im Sommer 1989 war erstaunlich, dass jedoch nur anderthalb Jahre später die DDR staatlich aufgelöst und ihre ehemaligen Gebiete an die Bundesrepublik angeschlossen seien würden, war noch Mitte des Jahres 1989 unvorstellbar.[69]

Die historischen Entwicklungen sind bekannt: Der Protestbewegung in der DDR und den Demonstrationen in Leipzig, Berlin und Erfurt folgte eine politische Aufbruchsstimmung. Die historische Umbruchsituation, in der politischen Autoritäten und die Struktur der Gesellschaft infrage gestellt worden, zog ein Macht- und Herrschaftsvakuum nach sich. Verschiedene politische Optionen und Perspektivmodelle wurden diskutiert. Die Oppositionsgruppen in der DDR und die linken Kräfte in der BRD strebten keinen Zusammenschluss von BRD und DDR an, sondern erteilten derartigen Forderung zunächst eine klare Absage. In einem Aufruf des Neuen Forums vom 1. Oktober hieß es:

---

67 Vgl. Winkler 2005, Der lange Weg nach Westen, S. 480.

68 Vgl. bspw. das Anwachsen und die bessere Organisation der Oppositionsbewegung in der DDR, die erfolgreichen Proteste gegen die Festnahme der Aktivisten der Berliner Umweltbibliothek und der Initiative Frieden und Menschenrechte und die Ereignisse auf der Luxemburg-Liebknecht-Demonstration im Januar 1988.

69 Die Entwicklungen in Osteuropa führten auch dazu, dass konservative Kräfte in der BRD begannen, aus revanchistischer Perspektive die „deutsche Frage" weit grundsätzlicher zu diskutieren. So forderten der CSU Vorsitzende Waigel ebenso wie der niedersächsische Ministerpräsident Albrecht sogleich Einheit und Freiheit für ganz Deutschland, zu dem auch die Gebiete jenseits von Oder und Neiße gehören sollten.

„Für uns ist die Wiedervereinigung kein Thema, da wir von der Zweistaatlichkeit Deutschlands ausgehen und kein kapitalistisches Gesellschaftssystem anstreben. Wir wollen Veränderungen in der DDR.“[70]

Nach dem Fall der Mauer gerieten die Verteidiger der Zweistaatlichkeit in die Defensive und die basisdemokratischen Hoffnungen der Bürgerrechtsbewegung verloren an Einfluss. Neue Mehrheitsbildungen auf den Straßen veränderten die Grundrichtung der Demonstrationen. Es kam zur vielzitierten *Wende in der Wende*[71] und dem demokratischen Protest folgte der nationale. Die kritischen Rufe „Wir sind *das* Volk“ wandelten sich zu „Wir sind *ein* Volk“ Gesängen. In den nächsten Monaten spaltete sich die Bürgerbewegung in Reformer und Einheitsbefürworter. Viele derjenigen, die Hoffnungen auf basisdemokratische Reformen gesetzt hatten, fühlten sich um die von ihnen in Gang gesetzte Revolution betrogen. Sie empfanden es als Verschwendung einer historischen Chance, dass die kritischen Impulse der Herbstrevolution zugunsten der nationalen Hoffnungen aufgegeben wurden. Kritisiert wurde die Abwicklung der DDR, bei der die Gelegenheit der besonderen Situation, der Riss inmitten der Ordnung des Politischen ungenutzt geblieben sei.[72]

Es ist diese *Wende in der Wende*, die Slavoj Zizek als Umschlag des Politischen ins *Polizeiliche* im Sinne Rancières beschreibt. Das Aufbegehren gegen die realsozialistischen Obrigkeiten unter dem Stichwort „Wir sind das Volk“ sei eine Geste der Politisierung gewesen, in der diejenigen, die jahrelang als stummer Teil des Ganzen unter den Begriff sozialistisches Staatsvolk subsummiert worden waren, Raum, Gehör und Signifikanz gefordert hätten. Diese Geste sei der Ruf der Anteillosen nach einem Anteil gewesen. Es habe sich um die Forderung der Ausgeschlossenen gehandelt, das Politische an sich zu repräsentieren. Diese kurze Öffnung der symbolischen Ordnung, die positiv-produktive Bloßlegung der Kluft inmitten des Politischen sei von einer erneuten Schließung überdeckt worden, als sich der Schlachtruf verändert hätte und das Vertrauen auf die Neueingliederung in die demokratisch-kapitalistische Herrschaftsarchitektur der BRD sich durchsetzte.[73] Die Veränderung des Gemein-Diskurses wird durch die Veränderung des Artikels symbolisiert. In der Terminologie Rancières hatte der bestimmte Artikel, der ausdrückte, dass die Massen nicht irgendetwas, sondern *das* Volk repräsentierten, ein Aufblitzen der dekonstruierenden Kraft bedingungsloser Gleichheit offenbart, die sprechende Wesen jenseits ihrer realen Eingebundenheit in Macht- und Herr-

70 Zitiert nach Winkler 2005, Der lange Weg nach Westen. Bd. 2, S. 520.

71 Vgl. Zwahr 1993, Ende einer Selbstzerstörung, S. 138.

72 Vgl. Stassen 1994, Ost-west-deutsche Befindlichkeiten, S. 213f.

73 Vgl. Zizek 1998, Ein Plädoyer für Intoleranz, S. 32.

schaftskonstellationen auszeichnet. Inmitten dieses kurzen Erscheinens der bedingungslosen Gleichheit habe sich das gezeigt, was Rancière das Politische nennt, dasjenige, das die Abwesenheit eines Grundes und die Möglichkeit der Dekonstruktion gleichermaßen zum Ausdruck bringt. Das Politische ist für Rancière etwas, dass wenn es erscheint, die Distributionen der Körper und Mächte im öffentlichen Raum in Frage stellt.[74] Der Übergang vom *Politischen* zum *Polizeilichen* wird in diesem Fall durch den Wechsel des Artikels angezeigt; wenn aus *dem* Volk *ein* Volk wird, wenn statt dem Postulat der Differenz die Forderung nach Einheit und Schließung laut wird, hat sich der Riss in der Ordnung des Politischen geschlossen und die denaturalisierende Kraft des Politischen ist verdeckt.

Das Insistieren auf den klassischen Parametern der Politik und die Vehemenz des Völkischen waren Wegbereiter der Ereignisse der nächsten Monate. Sie führten zum staatlichen Anschluss der DDR an die BRD[75] und sie waren maßgeblich daran beteiligt, dass diese Entwicklung als apolitische Naturentwicklung erscheinen konnte. Nur *einen* Tag nach dem Fall der Mauer wurde das Ereignis nicht mehr als das Ergebnis von politischen Kämpfen handelnder Menschen erzählt, sondern als Naturgesetzmäßigkeit wahrgenommen: Die historisch-politische Wirkungsmacht sozialer Kämpfe und die politischen Akteure wurden von einer naturalisierenden Terminologie verdeckt, wenn *zusammenzuwuchs, was zusammengehörte*.[76]

In den folgenden Monaten und Jahren ereignete sich eine zunächst unmerkliche, zugleich aber gewaltige und unwiderrufliche Umkehr der Paradigmen des Einheitsdiskurses. Die Narrationen im Politischen Imaginären veränderten sich:

„Die würdevollen ostdeutschen Menschenmengen, die sich um protestantische Kirchen versammelt hatten, um dem Stasi-Terror die Stirn zu bieten, verwandelten sich auf einmal in vulgäre Konsumenten von Bananen und billiger Pornographie."[77]

Die Enttäuschung beruhte auf Gegenseitigkeit. Die Westdeutschen fühlten sich um das revolutionäre Subjekt betrogen und die Ostdeutschen fanden sich kurz nach der Hoffnung auf eine bessere Zukunft im neu-alten Deutschland in einem

74 Rancière 1997, Gibt es eine politische Philosophie? S. 64f.

75 Die demokratietheoretischen Versäumnisse dieses Zusammenschlusses analysiert u.a. Manfred Stassen in seinem Aufsatz *Ost-west-deutsche Befindlichkeiten* (1994).

76 Vgl. Willy Brandts Rede am 10. 11. 1989 und Stassen 1994, Ost-west-deutsche Befindlichkeiten, S. 212.

77 Zizek 1998, Plädoyer für Intoleranz, S. 51.

enttäuschenden Strudel aus sozialer Deklassierung, ökonomischer und politischer Überfrachtung und paternalistischer Entmündigung wieder.[78]

Als Ergebnis dieser Entwicklung erschien die „Einheit", dasjenige, was jahrzehntelang Sehnsuchtsobjekt und regulatives Ideal gewesen war, erneut aufgeschoben. Die Ereignisse der Jahre 1989/90 verkehrten die Paradigmen des Gemein-Diskurses in Deutschland, ließen seine Strukturen aber unangetastet. Am 3. Oktober 1990 wurden die DDR und die BRD offiziell zu einem Staat. In den identitätspolitischen Debatten der Vergangenheit war diese staatliche Einheit das stets begehrte Fern- und Endziel gewesen, das als abwesende, potentiell anwesende Lösung des gemeinschaftlichen Identitätskonflikts wahrgenommen worden war. In dieser Zeit galt die staatliche Einheit als unerreichbar fern, während die völkisch-kulturelle Einheit als präsent und immer gegeben erschienen war. Einmal erreicht löste die staatlich-politische „Wieder-Vereinigung" den Identitätskonflikt jedoch nicht. Im Gegenteil, Uneinheitlichkeit, Krise und Differenz bestimmten die kollektive Wahrnehmung mehr denn je.[79] Das Resultat war nicht die Ab-Kehr, sondern die Ver-Kehrung des Ideals.

Das Konzept der mit sich übereinstimmenden, gemeinschaftlichen Einheit und das Dispositiv des Vorpolitischen wurden nicht überdacht. Stattdessen wurde die weiterhin unerreichte Gemeinschaftseinheit im Folgenden nicht mehr durch das Fehlen der staatlichen, sondern durch die Abwesenheit der kulturell-geistigen Einheit erklärt. Die vorpolitisch-innere Einheit der Kulturnation, der Bereich, der in der Vergangenheit als evident und selbstbezüglich vorausgesetzt worden war und auf dessen Grundlage die Forderung nach staatlicher Einheit sich überhaupt erst hatte etablieren können, wurde als verloren markiert und als Versprechen in die zukünftige Vergangenheit des doppelten Einst verlegt. Die *innere Einheit* (Schäuble) wurde zum neuen, regulativen Ideal der Debatten. Die Herausforderung schien nun darin zu bestehen, zusammen wachsen zu *machen*, was zusammengehörte. Mit einer „Politik der Wahrheit" wurde versucht, eine vermeintlich bestehende, einheitliche Essenz von Verzerrungen und Verkennungen zu befreien und die Folgen der künstlichen Teilung zu überwinden. Differentialität und Uneinheitlichkeit konnten wiederum zu einem vorübergehenden Phänomen erklärt werden.[80]

78 Vgl. Zizek 1998, Plädoyer für Intoleranz, S. 52.

79 Zu den Problemen und Diskussionen um den Vereinigungsprozess vergleiche u.a. Möbius 2003, Die liberale Nation. Bettina Westles Auswertung empirischer Studien (Kollektive Identität im vereinten Deutschland, 1999). und die Sammelbände: Deutschlands innere Einheit. Traum oder Alptraum (Hrsg. Pinkert 1998), Etwas besseres als die Nation (Hrsg. Wohlfahrtsausschüsse 1994)

80 Vgl. Pinkert 1994, Deutschlands innere Einheit, S. 28.

In den 1990er Jahren normalisierte sich das Selbstbewusstsein der neu-alten Nation in doppelter Hinsicht: Die internationale Rolle Deutschlands, durch die neuen Gebiete und den Zusammenbruch des Ostblocks gestärkt, wurde wichtiger. Das Ende der UDSSR, der Abzug der alliierten Truppen, die Neujustierung der Innen- und Außenpolitik und der unmissverständliche Anspruch nach neuem Gewicht in der internationalen Politik, beflügelten die identitätspolitischen Debatten. Gleichzeitig trugen sie zu einer Entspannung des Gemeinschaftsdiskurses bei, der sich beispielhaft am sogenannten Erinnerungsboom, dem explosionsartigen Anstieg der Beschäftigung mit der deutschen Geschichte in den 1990er Jahren, zeigte: Im Zuge der gesamtdeutschen Identitätsfindungsprozesse war das Bedürfnis nach Erinnerung angestiegen. Vor diesem Hintergrund wurde die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus verstärkt, zugleich ritualisiert und politisch instrumentalisiert. Das kulturelle Gedächtnis wurde neu ausgerichtet. Durch die Fokussierung auf die eigene Geschichte konnte die Auseinandersetzung mit den Schattenseiten der nationalen Geschichte an einer gemeinschaftlichen Identitätsperspektive mitwirken.

Unter dem Stichwort *Normalisierung* machte diese Entwicklung einem Geschichtsbewusstsein Platz, in dem die Erinnerung an die nationalsozialistische Vergangenheit keine Bedrohung für eine positive Nationalidentität mehr bedeutete.[81] Der demonstrativen Normalisierungspolitik der rot-grünen Schröder-Fischer-Regierung gelang Ende der 1990er das, was in Westdeutschland bis 1989 nicht gelungen war, etwas, dass die DDR bereits mit dem Gründungsmythos erreicht hatte: die negative Vergangenheit in ein positives, nationales Gemeinschaftsbild zu integrieren bzw. sie zur Grundlage des positiven Selbstbezugs zu machen. Die Legitimation eines neuen Nationalismus wurde nun gerade aus der nationalsozialistischen Vergangenheit abgeleitet. Eine stärkere deutsche Rolle in der internationalen Politik und die Beteiligung an Militäreinsätzen wurden nicht mehr, wie im Sprachduktus der Nachkriegsdebatten, *trotz* der nationalsozialistischen Vergangenheit gerechtfertigt, sondern mit und durch den Bezug auf sie. In einer paradoxen Verkehrung der Täter/Opfer-Hierarchien erlangte *Auschwitz* die Rolle eines Garanten für eine besondere moralische Autorität.[82]

81 Vgl. Kranz 1998, Die Verbrechen des Nationalsozialismus als historische Erfahrung, S. 19. Dennoch zeugten die erbitterten Debatten um deutsche Schuld und deutsche Opfer, um das Holocaust-Mahnmal und um das Für und Wider eines Schlussstrichs davon, dass die Erinnerung an den Nationalsozialismus weiterhin nicht einfach normal ist.

82 Nicht nur der damalige Verteidigungsminister Scharping sah es als genuin deutsche Aufgabe, mit deutschen Militäreinsätzen „Auschwitze“ in aller Welt zu verhindern, auch Jürgen Habermas, der Auschwitz ohnehin als negativen Ursprung einer neuen, positiven Identität bestimmt hatte, verglich Saddam Hussein mit Hitler und erklärte

Die Debatten um das deutsche Gemeinschaftsgefühl normalisierten sich zu Beginn des Jahrhunderts. Das Gedenken an die nationalsozialistischen Verbrechen wurde Bestandteil der Erinnerungskultur.[83] Historische Stätten wie Konzentrationslager wurden zu Gedenkstätten und nationalen Erinnerungsorten ausgebaut und die letzten Zeitzeugen bekamen nach Jahren des kollektiven Schweigens und der Verleugnung einen Platz im kollektiven Gedächtnis. Die deutsche Vergangenheitspolitik gilt als Vorbild und Orientierungspunkt für andere nationale Erinnerungstraditionen. Dass in diesem Zusammenhang die Singularität des Holocaust relativiert wurde, ist ein innenpolitisch nicht unerwünschter Nebeneffekt.

Die von Teilen der Bevölkerung beklatschten rassistischen und neofaschistischen Pogrome der 1990er sind Vergangenheit und die neonazistische Szene hat ein europäisch durchschnittliches Niveau erreicht.[84] Allgemein scheint es, als sei deutscher Nationalismus heute nicht mehr oder weniger gefährlich und kritikwürdig als anderswo. Mit der Fußball-WM konnte 2006 unter Beweis gestellt werden, dass ausländische Touristen zu einem solchen Anlass in Deutschland willkommen sind. Deutlich wurde, dass sich der Massen-Nationalismus von romantischer Ernsthaftigkeit gelöst hat: In einer neoliberalen *Gesellschaft des Spektakels* scheint nationale Begeisterung schnell aufzuflammen und kurzzeitig enorme Durchschlagkraft und emotionales Potential zu entfalten. Da sie nach dem Sommer ähnlich schnell verebbte, wie sie entstanden war und der kollektive Spannungsbogen sich auf ein anderes Thema fixierte, scheint der deutsche Nationalismus, der sich im Fußball-Spektakel[85] zeigte, allgemein mehr mit der kollektiven Begeisterung für einen Popstar, mit Angst vor der Vogelgrippe oder dem Entsetzen über einen Tsunami gemein zu haben, als mit den Tiefendimensionen kollektiver Erbauung zu Zeiten der deutschen Nationalbewegung.

Jenseits der demonstrativen Apolitisierung weiter Teile der Bevölkerung im Neoliberalismus offenbarten sowohl die bundespolitischen Erinnerungs- und Identi-

---

Deutschland habe durch Auschwitz zugleich die Verantwortung und die Qualifikation derartige Verbrechen in Zukunft zu verhindern. Bachmeier, Fischer 1992, Nationale Identität unter neuen Vorzeichen, S. 20f. Zum Thema vgl. auch den Sammelband von Elsässer 1999, Die Fratze der eigenen Geschichte.

83 Auf Grundlage der banalen Erkenntnis, dass es eine objektive Geschichtsschreibung nicht gibt, bietet diese Tatsache an sich keinen Anlass für Vorwürfe. Kritisiert werden kann und wird zum Teil höchstens die Form der Narration.

84 Obgleich es eine Besonderheit ist, dass in einigen östlichen Gebieten ganze Landstriche als *national befreite Zonen* gelten. Rechte haben den Kampf um die kulturelle Hegemonie dort derzeit gewonnen haben und ihre Strukturen und Netzwerke sind hier fest institutionalisiert.

85 Vgl. zu diesem Thema Gebauer 2006, Poetik des Fußballs.

tätsoffensiven, die von *du bist Deutschland* Kampagnen bis zu unzähligen *Wir Deutschen* Serien reichen, als auch die monumentalen Inszenierungen der deutschen Gemein-Geschichte als Natur- und Erfolgsgeschichte im Super-Gedenkjahr 2009, dass die Beschäftigung mit der kollektiven Identität alles andere als beendet ist.[86] Ein Thema des Gemein-Diskurses, das nach dem 11. September 2001 an Bedeutung gewonnen hat, ist die mit Populismus und antimuslimischem Rassismus einhergehende Projektion einer westlich-christlichen, zuweilen auch aufgeklärt und demokratisch betitelten Gemein-Identität, der ein rückständig-fanatisches, östlich-muslimisches Kollektiv unvereinbar entgegengestellt wird.[87]

Im Angesicht der Wirtschafts-, Finanz- und Eurokrise scheint gegenwärtig eines der bestimmenden Themen eine eklatante Diskrepanz zwischen den Selbstbildern des Politischen Imaginären und den aktuellen Wandlungen der gesellschaftspolitischen Realität zu sein. Ihre Folgen sind nicht nur in Deutschland spürbar: Die Transformationen von Staatlichkeit und die politischen Umbildungsprozesse in Europa haben, ebenso wie die in jüngster Zeit entstanden neuen sozialen Bewegungen im arabischen Raum, in Europa und den USA die Aktualität ebenso wie die Ausmaße der Krise politischer Identitäts- und Zugehörigkeitsmilieus eindrucksvoll gezeigt. Die vorherrschenden Reaktionsmuster der regierungsrationalen, der traditionellen linken wie auch der (populistischen) rechten Kräfte demonstrieren mit ihren anachronistisch-tautologischen Apellen an ebenjene in die Krise geratenen Konzepte kollektiver Subjektivierung die eigene Schwäche. Die paradoxe Zirkularität mit der die immer gleichen Gemein-Vorstellungen auf der Bühne des Politischen präsentiert werden, bekunden das Scheitern gegenwärtiger Subjektivierungspraktiken bzw. die Tatsache, dass es an funktionierenden Selbstbildern derzeit mangelt. Darüber hinaus manifestieren sich hier die Konsequenzen einer Fragmentierung, in der breite Gesellschaftsteile sich weder von Repräsentations- und Identifikationsdiskursen angesprochen fühlen noch in Problemanalysen wiederfinden.

---

86 Am Rande scheint ein Diskursstrang erwähnenswert, in dem ehemalige Linke (*Antideutsche*) in umgekehrter Form aber mit großer Leidenschaft am deutschen Nationalmythos partizipieren. Das Postulat der Identität kehrt bei ihnen in einer dominanten Negativ-Identität zurück, die gleichsam in den Kategorien von Identität oder Differenz verbleibt und unfähig ist, einen Begriff des Anderen zu denken, der die Differenz nicht wieder auf die Einfachheit des Selben reduziert.

87 Die neuen Facetten des Gemein-Diskurses, die im Hinblick auf den vermeintlichen *Clash of civilizations* (Huntington) die aktuellen Debatten bevölkern, wären ein interessantes Feld der Analyse, das hier jedoch nicht mehr aufgegriffen wird.

DER IMPLIZITE GEMEINSCHAFTSBEGRIFF

Die Diskussionen um das Wesen, den Ursprung und die Krise der Gemeinschaft wurden hier vor dem Hintergrund einer aus der Dekonstruktion übernommenen Perspektive nachgezeichnet, deren Leitthese es war, dass *Gemeinschaft* eine Variable in einem umfassenden Gemein-Diskurs und in dieser Funktion eines von möglichen Konzepten ist. Deutlich wurde, dass die Wirkungsmacht von Gemein-Begriffen jenseits idealistischer Beliebigkeit an historisch-politische Situationen gebunden ist. Die Plausibilität einer bestimmten Vorstellung des gemeinschaftlichen Ganzen, muss, wie die Idee dieses Ganzen, erst hervorgebracht und in der sozialen Praxis verankert werden.

Die Prämissen der Gemeinschaftssehnsucht sind 1945 nicht bedeutungslos geworden. Das Thema der Gemeinschaft wurde in Deutschland noch immer in den Terminologien von Abwesenheit und Aufschub diskutiert. Es wurde versucht, Vergangenheit und Gegenwart im Hinblick auf eine zukünftig anwesende, gemeinschaftliche Seins-Weise, zusammenzukitten und die Heterogenität und die Krisen politischer Identifikationsbegriffe durch einen politisch imaginären Einheitsdiskurs zu überblenden. Auch in der Gegenwart hat die Gemeinschaft im Politischen Imaginären die Rolle einer antizipierten, aber nie gegenwärtig gewesenen Vergangenheit besetzt. Sie blieb verloren-versprochen und als zukünftig-vergangene das, was Freud das Unbewusste ohne Vorstellungsrepräsentanz nannte, ein Verdrängtes, das auf nichts Vorhergehendes verweist. Das grundlegende Problem dieser Struktur war im ersten Kapitel mit der Terminologie der konstitutiven Verkennung beschrieben worden.

Auch in der politischen Gegenwart weist die Gemeinschaft als Platzhalter eines umfassenden Gemein-Diskurses über die Definitionsrahmen abstrakt-moderner Staatlichkeitsvorstellungen hinaus. Die erbauliche Vorstellung originärer Gemeinschaftlichkeit ist kein Problem einer romantischen oder nationalsozialistischen Vergangenheit. Dennoch hat Gemeinschaft, im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert *der* Gegenbegriff zu den politischen Rationalitäten der Vertragstheorie, in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine andere Rolle erhalten. Die kontraktualistisch-liberalen Politikvorstellungen von Hobbes und Locke wurden in die Fundamente der Gründungskonzeption postnazistischer Staatlichkeit aufgenommen und es gelang den Sinn- und Bedeutungszusammenhang eines vorpolitischen Gemeinschaftsbegriffs inmitten der abstrakten Gesellschafts- und Politikvorstellungen zu fixieren. Seitdem gestaltet die Vorstellung einer subpolitischen Gemein-Identität mithilfe einer paradoxen Semantik auf dem Rücken der Vertragstheorien den politischen Diskurs mit, ohne ihn vollständig einzunehmen.

Die Wirkungsweise des Gemeinschaftsdenkens nach 1945 ist die eines impliziten Gemeinschaftsbegriffs. Dieser implizite Gemeinschaftsbegriff drückt, von einer Verankerung im Politischen Imaginären ausgehend, politischen Verhältnissen und Handlungsweisen seinen Stempel auf, und er steht mit gouvernementalen Rationalitäten direkt und indirekt in einem produktiven Widerstreit, ohne mit ihnen identisch zu sein. Nicht nur der Einfluss des impliziten Gemeinschaftsdenkens auf die politische Gegenwart ist bedeutsam, ebenso dass und wie sich mit ihm die Sinnstrukturen einer Gemeinschaftssehnsucht fortschreiben, in der die gegenwärtige Realität ausgehend von entfremdungstheoretischen Grundannahmen in eine dichotome Seins-Weise aufgespalten wird. Das implizite Gemeinschaftsdenken hat sich nach 1945 inmitten der modernen Gesellschaftsarchitektur niedergelassen, so dass trotz der Aufnahme von Voluntarismus und Konstruktivismus in den politischen Begründungskanon die Dichotomie zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft, bzw. die Aufspaltung der Realität in eine unmittelbar-natürliche *Seins-Weise* und eine abstrakt-künstliche *Scheinsweise* nicht verlassen wurde.

Es gab alternative Identitätsentwürfe, einer der prominentesten wurde hier diskutiert. Doch Habermas' Verfassungspatriotismus stellte, trotz seiner Abkehr vom vorpolitischen Horizont, kein neues Denksystem bereit. Er verblieb hinsichtlich seiner idealistischen, politischen Grundlagen und bezüglich seines Identitätsverständnisses in den Strukturen des Gemein-Diskurses. Da er nur die hierarchische Disposition des Verhältnisses verkehrte, wurde zudem die Unterscheidung zwischen einer gemeinschaftlichen und einer gesellschaftlichen Existenzweise nicht überschritten. Heute, zu Beginn des 21. Jahrhunderts, hat die Wirkungsmacht von Nationalismus und Gemeinschaftserbauung durch identitätspolitische Normalisierungen und unter dem Einfluss des Neoliberalismus nachgelassen. Da sich jedoch weder die ökonomisch-politischen Fundamente des Identitätsdenkens gewandelt haben, noch die grundlegenden Strukturen des Gemein-Diskurses hinterfragt und verlassen wurden, ist nicht zu erwarten, dass das Gespenst der Gemeinschaft sich nachhaltig aus dem Politischen Imaginären verabschiedet.

Das Problem der Gemeinschaft in der politischen Gegenwart scheint in diesem Sinne eng mit dem Phänomen der Verdrängung und seiner Wiederkehr verbunden. Freud hat im Bezug auf die Identitätsproblematik und den Subjektbegriff den Vergleich mit einem Gast geprägt, der, nachdem er aus der Tür verschwunden ist, durch ein Fenster zurückkehrt und sich an eine andere Stelle setzt. Für die Gemeinschaft gilt dasselbe. Der Diskurs der Gemeinschaft ist untrennbar mit den Themen Identität und Subjekt verknüpft. Im Grunde scheint es sich bei dieser Wiederkehr des Verdrängten um verschiedene Facetten ein- und

desselben Problems zu handeln. Der Gast Identität kommt auf neuen Wegen zurück und die identitätspolitischen Strukturen des Gemeinschaftsdenkens kehren in Gewändern wieder, in denen sie nicht als solche erkenntlich sind.

Fluchtpunkte, Sinnakkumulationen und Fallstricke des Gemein-Diskurses

In den letzten Abschnitten sind unterschiedliche Vorstellungen politischer Kollektivität in ihren Struktur- und Bedeutungswandlungen und bezüglich ihrer politischen Funktion betrachtet worden. Das Bestreben war, verschiedene Konstruktionen vor dem Hintergrund der antiessentialistischen Theorie des Politischen Imaginären zu analysieren. Die Geschichte des Gemein-Diskurses sollte ausgehend vom Begriff der Gemeinschaft, seiner Romantisierung, seiner Naturalisierung und Fetischisierung sowie seiner Entgegensetzung zur Gesellschaft geprüft werden. Wie hatten sich seit Hobbes neuzeitlichen Begründungsversuchen im Politischen Imaginären unterschiedliche Gemein-Begriffe durchsetzten können und im Kontext welcher Denksysteme und Praktiken entfalteten sie gegenständliche Kraft? Wirkungsweisen, Bedeutungslinien, Begriffsfelder und Paradigmen des modernen Gemein-Diskurses wurden herausgearbeitet und es wurde ersichtlich, warum Modelle zu bestimmten Zeiten als unhinterfragbare Evidenzen erschienen und wann neue sie ablösten.

Die Herkunftslinien des Gemeinen sind vielschichtig und komplex. Wir haben gesehen, dass der Sinnrahmen von Hobbes über die Romantik, den Nationalsozialismus bis in die Gegenwart grundlegenden Brüchen und Transformationen ausgesetzt war, dass verschiedene Traditionslinien sich herausbildeten, aufeinander bezogen oder einander entgegengestellt wurden. Dennoch ließen sich Fluchtpunkte, Leitmotive und Sinnakkumulationen erkennen. Sie sollen Erwähnung finden und die Grundlage sein, vor deren Hintergrund aktuelle Perspektiven diskutiert werden. Denn bevor die Möglichkeiten einer neuen Politik der Gemeinschaft und die Frage nach Auswegen aus den Dilemmata des Gemein-Diskurses diskutiert werden, sollen einige Ergebnisse der vorangegangenen Analysen herausgestellt werden.

Gemäß der im ersten Kapitel beschriebenen Strukturen bildeten sich im Politischen Imaginären unterschiedliche Bilder der Identitätsrepräsentation und ver-

schiedene Verfahren der gemeinschaftlichen Subjektivierung heraus, in die wiederum Spuren vorhergegangener Sinnfelder eingeschrieben waren. Sie verdrängten, schlossen aus, knüpften an bestehende Diskurse an und deuteten sie um, denn die Narrationen von Geschichte verändern sich fortlaufend und rückwirkend. Anhand der Genealogie des Gemeinschaftsdenkens konnte nachvollzogen werden, wie spezifische Gemein-Vorstellungen sich als materiell wirkungsmächtige konstituiert haben, wie sie der Wirklichkeit Bedeutung zugewiesen, sie strukturiert und Einfluss auf den gesamten Bereich des Politischen ausgeübt haben. Zugleich konnte nachvollzogen werden, wie diese Prozesse der Konstruktion und der Bedeutungsgeneration in den Hintergrund traten und diskursive Konstrukte fortwährend und nachdrücklich einen vorpolitisch-natürlichen, unhintergehbaren Status reklamierten.

Es war angekündigt, im letzten Kapitel Ausblicke auf ein anderes Denken des Gemeinen zu bieten. Ein Denken, das im Sinne einer materialistischen Theorie des Politischen Imaginären daran orientiert ist, Prozesse des Gemein-Werdens, der Vergemeinschaftung und der politischen Kollektivierung als real im Sinne von wirkungsmächtig anzusehen, ohne ihnen eine tiefere Ebene der Bedeutung, eine Wahrheit oder eine Form von Natürlichkeit zuzusprechen. Angekündigt war auch, nicht bei einer Kritik der Gemeinschaft stehen zu bleiben, sondern der kritischen Genealogie des Gemein-Diskurses eine positive Perspektive auf das Gemeine, dies- oder jenseits der Gemeinschaft, folgen zu lassen. Die nachstehenden Ausführungen sollen dazu beitragen, das Feld einer alternativen Perspektive abzustecken. Die folgenden elf Punkte sind nicht das Resümee dieser Arbeit. Die Texturen und Praktiken in den einzelnen Epochen sind zu speziell, als dass eine allgemeine Schlussbetrachtung möglich wäre. Die nachstehenden Seiten können gleichwohl als Gedankenstütze dienen, die einige problematische Strukturen herausgestellt und hilft, zu verhindern, dass eine Diskussion um die Perspektiven kollektiver Subjektivierungsweisen unintendiert alte Muster wiederholt.

1. Grundlage der Theorie des Politischen Imaginären war, dass Menschen gemeinsam in dieser Welt die strukturgebenden Begriffe und die Narrationen der kollektiven Subjektivierung und der Identifizierung herausbilden durch die ein Gemein-Begriff entsteht. Gemeinsam inaugurieren sie Bilder des gemeinschaftlichen Ganzen und materialisieren diese Vorstellungen durch Praktiken der Wiederholung und der Institutionalisierung. Wirklichkeitsschaffende Prozesse sind nötig, damit Gemein-Begriffe sich im Politischen Imaginären einschreiben und verknüpfen können, da es keine tiefere Bedeutungsebene, kein natürlich-biologisches, transzendentes Prinzip gibt, welches das Werden von Gemein-Begriffen

motivieren und strukturieren könnte. Die Verantwortung für die Ausgestaltung des Gemein-Diskurses kann nicht abgegeben werden. Menschen gestalten gemeinsam das Politische in dieser Welt.

Krisenhaftigkeit, Antiessentialismus und Kontingenz eröffnen praktische Handlungsmacht statt sie zu verstellen. Wenn Menschen das Politische und die Welt, in der sie leben, gestalten, wenn sie *Baumeister und Werkstoff* ihres eigenen kollektiven Körpers sind, wenn Identitäten umkämpft und nicht gegeben sind, er- und nicht gefunden werden, impliziert das, dass Menschen ihr Gemein-Werden gestalten*, können* und *müssen*. Die Künstlichkeit des Politischen, die Abwesenheit einer vorpolitischen Ebene der Versicherung bedeutet nicht nur Handlungs*möglichkeit*, sondern Handlungsn*otwendigkeit*.

Obgleich es ihm schlicht um die Legitimation der Ausübung staatlicher Herrschaft und die Etablierung einer sicheren politischen Ordnung ging, war es Mitte des 17. Jahrhunderts Thomas Hobbes, der diesen Ausgangspunkt deutlich machte. Er brach mit den philosophischen und theologischen Traditionen, welche die Gemeinschaft in der Natur des Menschen verorteten und erklärte Menschen zu Produzenten ihrer eigenen Wirklichkeit. Sein kontraktualistischer Konstruktivismus avancierte im 19. Jahrhundert zum Hauptfeind eines im Zuge von Gegenaufklärung und Romantik erstarkten Gemeinschaftsenthusiasmus. Die Fixierung auf Hobbes als negativen Fixpunkt nahm im 20. Jahrhundert ab, doch die Gegnerschaft bzw. das Misstrauen gegenüber konstruktivistischen Ansätzen, die vorpolitische Ursprünge und natürliche Zusammengehörigkeit verneinen, blieb diskursbestimmend.

2. Es war einer der Ausgangspunkte dieser Untersuchung, dass Gemeinschaft im Kontext der Theorie des Politischen Imaginären als etwas Gewordenes betrachtet werden sollte, als etwas, dass durch diskursive, sprachliche und nichtsprachliche Praktiken hervorgebracht wird. Das implizierte, gemeinschaftliche Konstrukte als originär politisch zu verstehen und die Idee vorpolitischer Kollektividentitäten abzulehnen. Damit einher geht ein weiter Begriff des Politischen und die Überzeugung, dass es keine das Politische übersteigende, natürliche oder vordiskursive Ebene der Konstruktion gibt, unabhängig davon, ob diese Vorstellung ontologisch, biologisch, anthropologisch, psychologisch oder transzendent ausbuchstabiert wird. Eine solche Aussage ist nicht selbstverständlich, sie scheint vielmehr im Widerspruch zu den diskursbestimmenden Strukturen des Gemeinschaftsdenkens zu stehen. Denn eines der zentralen Ergebnisse der genealogischen Betrachtung ist es, die Idee einer vorpolitischen Bestimmung von Gemeinschaftlichkeit als tragende Säule des modernen Gemeinschaftsdenkens zu erkennen. Diese Entwicklung ist derart einflussreich, dass von einem *Dispositiv des Vorpolitischen* gesprochen wurde.

Dieses Dispositiv hat u.a. zur Folge, dass gegenwärtige Realitäten und aktuelle kollektive Subjektivierungsweisen im Kontext vorpolitischer Imaginationen als provisorisch und unzureichend erscheinen. Die Folge ist eine Abwertung der Gegenwart, die vor dem Hintergrund einer nie gewesenen Vergangenheit mangelhaft wirkt und schließlich eine Entpolitisierung des Diskursfeldes: wenn Gemeinschaftlichkeit durch eine Ebene oder Substanz jenseits politischer Konstruktions- und Gestaltungsprozesse bestimmt ist, erscheinen Fragen nach der Ausgestaltung des öffentlichen Lebens und nach konkreter Politik ebenso wie Macht- und Herrschaftsverhältnisse als sekundär.

3. Die genealogische Untersuchung bestätigte, was bereits die Theorie des Politischen Imaginären impliziert hatte: Gemein-Begriffe sind von politischer Brisanz. Ihre Signifikanz ergibt sich aus ihrer materiellen Wirkungsmacht in der Geschichte. Die Geschichte der Gemeinschaft ist mit historischen und politischen Entwicklungen und mit den Praktiken moderner Staatlichkeit verbunden, ohne dabei, wie Hobbes dachte, auf die Ebene der Souveränität beschränkt zu sein. Politische Kollektivbegriffe spiegeln Machtverhältnisse, sie sind unmittelbar daran beteiligt, selbige hervorzubringen, zu produzieren und zu garantieren. Diese Feststellung führt zur Frage nach der politischen Rationalität, die mit den Transformationen einherging. Veränderungen kollektiver Selbstbilder in der Moderne standen im Zusammenhang mit der Herausbildung der bürgerlich-kapitalistischen Herrschaftsarchitektur und waren unmittelbar mit dem Auftauchen von neuen, biosozialen Kollektiven im Raum des Politischen verbunden.

Hinsichtlich der Entwicklungen in Deutschland war seit dem 19. Jahrhundert zu erkennen, dass der vehemente Verweis auf die Existenz einer deutschen Kollektividentität jenseits der politischen Gegenwart eine zentrale Funktion für die Herausbildung und die Grenzziehung eines deutschen Nationalstaates hatte. Anfang des 19. Jahrhunderts brachte die Vorstellung einer vorpolitischen, deutschen Gemeinschaft mit ihrem Objekt zugleich ihr Subjekt, die deutsche Nationalbewegung, hervor. In der politischen Konstellation dieser Zeit war die Materialisierung dieser Imagination eines der zentralen Einsatzinstrumente im Kampf um einen Staat. Damals und auch in den Jahren zwischen 1949 und 1989 war der Wunsch nach einem deutschen Staat kein Begehren, das quasinatürlich in deutsche Köpfe gelangte. Der Nationalstaat entsprach politischen und ökonomischen Rationalitäten. Die Kämpfe um seine Entstehung und seine Grenzen waren nicht Befreiungs-, sondern Herrschafts- und Verteilungskonflikte, Kämpfe um politische und ökonomische Ressourcen, um Deutungsmacht und Raum, um Begriffe, Produktionsmittel und Bevölkerung. Wenn erachtet wird, dass Geschichte immer von Kämpfen um Bedeutung gezeichnet ist, wird klar, dass jede Gemein-Konstruktion eine Form von kulturell-symbolischer Herrschaft ist. In sozialen

Herrschaftsverhältnissen, in kollektiven Konstruktions- und Subjektivierungsprozessen wird Bedeutung produziert.

4. Ein weiteres Ergebnis der Betrachtung verschiedener kollektiver Selbst-Bilder in der Moderne ist es, die Unterscheidung zwischen voluntaristischen und essentialistischen Konzepten als verkürzt abzulehnen. Sie wird der Textur des Gemein-Diskurses nicht gerecht und bedarf selber einer Historisierung. Die vielfältigen Bezüge auf den politischen Voluntarismus und auf konstruktive Praktiken zur Herstellung der Nation, die mit essentialistischen oder rassisch-deterministischen Modellen Hand in Hand gingen, haben im Nationalsozialismus, bei Fichte, in der Romantik und bei den Eugenikern gezeigt, dass die Unterscheidung zwischen einem voluntaristischen und einem essentialistischen Gemeinschafts- bzw. Nationsverständnis nicht ausreicht, um die spezielle Wirkungsmacht des Gemein-Diskurses zu verdeutlichen. Die Unterscheidung arbeitet mit irreführenden Oppositionen.

Erinnern wir uns: essentialistisch wird dasjenige Verständnis genannt, das Gemein-Begriffe nicht als Gewordene adressiert, sondern die Zusammengehörigkeit von Menschen als natürlich und den Ebenen politischer Konstruktion vorgängig begreift. Voluntaristisch heißt dasjenige Verständnis, das Gemein-Begriffe als Konstruktionen begreift, die vom Willen und Handeln der Menschen abhängig sind. Ein solches Verständnis mündete in der Rede von der Nation als täglichem Plebiszit. Jenseits dieser scheinbar deutlichen Unterscheidung hat die Analyse gezeigt, dass der Wille ein bestimmtes politisches Ordnungsmodell zu errichten, seit dem Aufkommen des modernen Nationalismus in den meisten Fällen mit der Vorstellung eines bereits gegebenen Volkes einhergegangen ist. Auch der Voluntarismus arbeitete mit Begriffen von Gemeinschaft, die jenseits der politischen Wirklichkeit adressiert wurden. Zur Vorstellung einer gegebenen Gemeinschaft trat die schöpferisch-konstruktivistische Dimension des Willens lediglich hinzu. Die beiden Analyseraster schließen sich nicht aus, vielmehr bedingen sie sich häufig gegenseitig. Diese produktive Verschränkung von Willen und biologistischer Determinationslogik offenbarte sich besonders eindrücklich im Nationalsozialismus. Doch die Verbindung von Voluntarismus und Essentialismus zeigte sich auch bei Fichte oder in den rassenhygienischen Konzeptionen. In dem Maße, in dem Gemein-Begriffe immer schon Konstrukte sind, waren Nation und Gemeinschaft immer beides, Wille und Vorstellung. Die Aufspaltung des Nationalismus halbiert das Phänomen, indem der voluntaristische Nationalismus vom essentialistischen abgespalten und als ungefährlich markiert wird. Dieses Vorgehen übersieht in welcher Weise beide zusammenhängen und aus dieser Verknüpfung ihre Kraft gewinnen.

5. Seit Rousseau war es eines der einflussreichsten und zugleich beständigsten Phantasmen des Politischen Imaginären, Gemeinschaft mit einem Bereich ursprünglicher Einheit und wahrhafter Identität zu assoziieren. Seither wurde der Begriff der Gemeinschaft wiederholt aus dem politischen Diskurs herausgelöst, als natürlich anvisiert und in einen Entfremdungsdiskurs verstrickt. Obgleich „die Gemeinschaft", wie Nancy feststellt, nie stattgefunden hat, „weder bei den Guayaki-Indianern noch in irgendeinem Hütten-Zeitalter à la Rousseau, weder im ‚Geist eines Volkes' im Hegelschen Sinn noch in den Agapen der Christen",[1] wurde die politische Wegstrecke regelmäßig auf das Wiedererlangen einer nie gewesenen gemeinschaftlichen Seins-Weise ausgerichtet und dabei in einem erlösungstheoretischen Diskurs zwischen Ursprung und Finalität, Verlust und Versprechen fixiert. Die erlösungstheoretische Disposition des Gemeinschaftsdiskurses hat zur Folge, dass die Inhaltsbestimmungen der Gemeinschaft religiösen, vornehmlich christlichen Motiven wie der Einheit der Gemeinde im mythischen Leib Christi gleichen. Die politisch-theologische Struktur dieses Denkens nährt sich mitsamt ihrer apokalyptisch und erlösungstheoretisch geprägten Vorstellungen aus mehr oder weniger säkularisierten Bildern des christlichen Diskurses. Damit einher ging eine Entwicklung, die den Begriff der Gemeinschaft unabhängig von historischen Entwicklungen mit einem tiefenhermeneutisch aufgeladenen, überstrapazierten und nicht selten präsenz- und ursprungsmetaphysisch strukturierten Naturbegriff verband. Die Bedeutung des Gegensatzpaares Natur/Kunst für den Gemeinschaftsdiskurs und die scheinbar selbstverständliche Verbindung von Gemeinschaft und Natur sind nicht zu trennen von den religiösen und entfremdungstheoretischen Strukturen modernen Denkens.

6. Von Hobbes' konstruktivistisch-vertragstheoretischen Begründungsversuchen über die Selbst-Verwirklichungsversuche der Nationalsozialisten bis zum fortwährenden Streben nach Wiedervereinigung ab 1945 waren Einheit und Identität Leitmotive des Gemein-Diskurses. Hegemoniale Sinnfelder des Politischen waren von einem identitätsfixierten Einheitsdenken strukturiert und trotz signifikanter Unterschiede waren verschiedene Imaginationen der Gemeinschaft darauf ausgerichtet, eine Einheit anzuvisieren, um sich – in der politischen Gegenwart oder jenseits von ihr – positiv identifizieren zu können. Dabei wurde die Wahrnehmung von Einheit unmittelbar an die Vorstellung von Selbstidentität gebunden und Differenz als das Andere der Einheit, als das aufgeschobene Eine, nicht als unauflösbare Differentialität begriffen. Identität, Einheit und Gemeinschaft sind im Politischen Imaginären unmittelbar miteinander verknüpft.

7. Die Verbindung von Identität und Einheit koppelt die Gemeinschaft an den Subjektbegriff. Die einheitliche Gemeinschaft wird als Staats- oder Kultur-

1 Nancy 1988, Die undarstellbare Gemeinschaft, S. 30.

nation, als Rasse, Sehnsuchtsobjekt oder Bewegung im Rahmen des Subjektverständnisses angesprochen. Als politisches besetzt sie den Platz des grammatikalischen Subjekts und der menschliche Körper und das individuelle Subjekt fungieren als politisch imaginäre Referenzmodelle. Gemeinschaft wird als agierendes, individuelles Subjekt im Großen adressiert. Individuelle und kollektive Identität scheinen verbunden und werden unabhängig von bestehenden Differenzen und Antagonismen einheitlich zu bestimmen versucht. Ob diese Einheit als gegebene oder vertraglich konstruierte vorstellt wird, ist in diesem Fall nebensächlich. Denn beide Formen der Subjektivierung funktionieren so, dass im Prozess der Subjektwerdung der Konstruktionsprozess selber in den Hintergrund tritt und die Teilhabenden ihr eigenes Zutun sowie die Umstände verdrängen, welche die Identitätsproduktionen bedingen. Auf diese Weise gerät in Vergessenheit, dass (Kollektiv-)Subjekte nicht jenseits vom Bewusstsein, den Praktiken, dem Handeln, der Anerkennung und dem Glauben der produzierenden Menschen existieren. Dieser Naturalisierungseffekt ist auch hinsichtlich der Vorstellung einer symbolischen Konstruktion der Gemeinschaft durch einen Vertrag bedeutsam, dort gleichwohl weniger ausgeprägt. Denn durch die Fiktion eines von Macht- und Herrschaftsverhältnissen unberührten, bedeutungsfreien Zustands der Gleichheit jenseits der Historie treten auch in der kontraktualistischen Variante der Konstruktionsprozess und seine Bedingungen in den Hintergrund.

8. Wie der individuelle Identitätsdiskurs ist auch der kollektive ein Krisendiskurs. Die Pioniere der Psychoanalyse wiesen auf etwas hin, das bereits im ersten Kapitel erwähnt wurde: es sind dieselben, gleichsam phantasmatischen Modi der Identifizierung, die kollektive und individuelle Subjektivierungsprozesse strukturieren. Es wird mit den gleichen Krisensymptomen gekämpft und dieselben Strategien werden aufgebracht, um mit der Unmöglichkeit der Schließung und der Permanenz der Krise fertig zu werden. Die Anrufung einer verlorenen oder antizipierten Identität der Gemeinschaft jenseits realpolitischer Macht- und Kräfteverhältnisse ist nicht zu trennen von der Suche nach dem unmöglichen Objekt im Spiegel des Einzelnen. Es ist das allgegenwärtige Schreckensbild des zerstückelten Körpers, das die Ordnung des Kollektiven ebenso strukturiert wie die des Individuellen. Politische Differenzen und die Gegenwart von Krise und Nicht-Identität werden in einen Diskurs der Eigentlichkeit verstrickt und als temporäre Zustände gegen einen utopischen Horizont der gemeinschaftlichen oder individuellen Selbst-Identität ausgespielt. Auf diese Weise gelingt es seit Rousseau, kultur- und fortschrittskritische Perspektiven mit einem zukunftsgewandten Denken zu verbinden, das Kraft daraus zieht, eine vermeintlich umfassende Kritik am Ist-Zustand bereitzuhalten. Zu verdecken versucht wird der Umstand, dass die Krise der Identität konstitutiv ist, dass eben so wenig wie *ich* mit

mir, *wir* jemals mit *uns* identisch gewesen sind oder es seien werden. Es handelt sich nicht um einen temporären Mangel, sondern um eine grundlegende Struktur, die anfangs auf den Begriff der *konstitutiven Verkennung* gebracht wurde. Verkannt wird nicht die Eigentlichkeit der gemeinschaftlichen Identität, sondern der Umstand, dass Identität und Eigentlichkeit unmöglich sind. Die Idee von Identität selbst wird zur Verkennung, zur Grundlage einer unlösbaren Krise, die zu lösen der Gemeinschaftsenthusiasmus gleichsam angetreten war.

9. Die Opposition Gemeinschaft/Gesellschaft ist kein Ansatzpunkt für neues Denken. Sie ist Herzstück der Probleme, die sich mit dem Gemein-Diskurs fortschreiben, da ihre dichotome Logik und ihre inhaltliche Anbindung an den Gegensatz von Natur und Kunst/Kultur dazu verleiten, das Scheitern der imaginären Identität der Gesellschaft anzulasten und den Begriff der Gemeinschaft als Bereich natürlich-organischer Zusammengehörigkeit zu fetischisieren. Das Denken im Modus dieses Gegensatzes ist den Strukturen einer Politik der Brüderlichkeit und des Nationalismus verpflichtet. Das Dilemma der Gemeinschaft wird jedoch nicht gelöst, indem statt auf eine Stärkung der Gemeinschaft auf die der Gesellschaft gesetzt wird, um gegenwärtigen Herausforderungen zu begegnen, denn mit einem Ethos der Gesellschaft gelingt es nicht, den Fallstricken des Gemeinschaftsdenkens zu entkommen. Die Strukturen des Denkens in Begriffsdichotomien werden damit nicht überschritten. Diese Feststellung schließt Theorien ein, die ein abstrakt-kontraktualistisches Politikverständnis anvisieren, aber zugleich einen impliziten Gemeinschaftsbegriff fortschreiben.

10. Die Idee, diesem Konflikt durch die Abwendung von der Gemeinschaft zugunsten des Individuums zu entkommen, wie es der Liberalismus im Gegensatz zum Kommunitarismus versucht hat, ist irreführend. Zunächst wirkt die Opposition Gemeinschaft und Individuum, obgleich sie in politischen Debatten seit dem Aufkommen des Liberalismus beständig stark gemacht wird, vor dem Hintergrund der vorangegangenen Untersuchungen wenig bedeutsam, denn individuelle und gemeinschaftliche Entfaltung standen im Gemein-Diskurs zumeist nicht gegeneinander, sondern wurden als miteinander verschränkt wahrgenommen. Vorstellungen von Gemeinschaftlichkeit haben sich parallel zu denen moderner Subjektivität entwickelt und das Ideal einer einheitlichen Gemeinschafts-Identität gewann erst im Kontext bzw. vor dem Hintergrund des modernen Begriffs des selbstbewussten, mit sich identischen und individuell handelnden Subjekts Plausibilität.

Weiterhin ist es problematisch, die Orientierung am individuellen Bürger als Alternative gegen den Gemeinschaftsmythos anzurufen. Zunächst ist ein derartiger Appell an die Grundlagen der liberalistischen Staats- und Gesellschaftstheorie in Zeiten von neoliberalem Kapitalismus, globaler Ungerechtigkeit und hin-

sichtlich von Armut, Elend und Ernährungsunsicherheit schwer zu legitimieren. Zweitens ist die Idee, durch das moderne Individuum den Strukturen der nationalstaatlichen Gemeinschaftsfixierung zu entkommen, ein Selbstwiderspruch. Wir haben gesehen, dass der Gemein-Diskurs unmittelbar mit den Wandlungen moderner Gouvernementalität und mit politischen Herrschafts- und Kräfteverhältnissen verbunden ist. Das in die (national-)staatliche Ordnung integrierte Individuum ist die Basis der modernen Herrschaftsarchitektur. Der moderne Subjektbegriff, die gemeinschaftspolitische und die ökonomische Entwicklung bedingen sich. Der Individualismus ist keine neutrale Bezugsgröße, sondern Teil einer politischen Rationalität, die auch den Gemein-Diskurs strukturiert.

11. Die Narrationen und Bebilderungen des Gemein-Diskurses im Politischen Imaginären haben sich stetig verändert, doch seit dem fortgesetzten Rousseauismus der Romantik gibt es vor allem im deutschsprachigen Raum eine Traditionslinie, in der die Gemeinschaft als Identifikations- und Einheitsbegriff anvisiert und in einen naturalisierenden und fetischisierenden Diskurs verstrickt wird. Die Tradition zeichnet sich auch durch eine enge Verbindung mit dem völkischen Nationalismus aus. Sie radikalisierte sich im 19. Jahrhundert und führte zu einer Verschränkung von Gemeinschaftsdenken und Rassismus. Dieser Entwicklungsstrang mündete im Nationalsozialismus. Der Gemein-Diskurs nach 1945 in Deutschland zeichnete sich nur vereinzelt durch rassistische Artikulationen aus, doch seine völkisch-nationalistische Grundstruktur blieb vielfach unreflektiert. Die nationalistischen Exzesse des Gemeinschaftsdenkens in Nachkriegsdeutschland resultieren auch aus einer problematischen und unbearbeiteten Diskursstruktur. Sie sind das, was Derrida als wirkungsmächtiges Unterpfand des Politischen bezeichnet.

3. Teil Perspektiven

Gemeinschaft und Gemeinsames

In diesem Kapitel werden die Möglichkeiten eines alternativen Begriffs von Gemeinschaft erörtert. Es geht um einen Begriff, der Konsequenzen aus den vorangegangenen Analysen zieht und es vermeidet, in die Fallen des Gemein-Diskurses zu tappen. Im Angesicht der Theorie des Politischen Imaginären tritt die Notwendigkeit hinzu, neues Denken mit antiessentialistischen, konstruktivistischen Grundannahmen zu verbinden. Das Neue ist, obgleich es ebenso grundlos und politisch imaginär sein wird wie das Vergangene, zugleich materiell wirkungsmächtig und „real". Das Insistieren auf dieser realen Wirkungsmacht verweist auf die praxeologische Perspektive, die ein neues Denken der Gemeinschaft beinhalten muss. Denn jede neue Philosophie ergibt sich mit ihren Subjektivierungsweisen und mit dem von ihr inaugurierten Verständnishorizont aus Spuren vorhergegangener Praktiken und wird erst im Prozess der Abgrenzung gegen andere Begriffsbildungen praktische Wirkungsmacht entfalten.

Zunächst wird es jedoch darum gehen, mit Derrida die Frage nach der Zukunft der Gemeinschaft überhaupt zu diskutieren. Danach wird erörtert, inwieweit gegenwärtige Figurationen der Gemeinschaft und des Gemeinsamen (Laclau/Mouffe, Nancy, Negri/Hardt) für eine alternative Perspektive kollektiver Selbst-Bildungsprozesse fruchtbar gemacht werden können. Am Schluss steht der Ausblick auf ein neues Denken politischer Kollektivierung, das Hannah Arendts Theorie des gemeinsamen Handelns und einen starken und (radikal-)demokratischen Begriff des Öffentlich-Politischen ins Zentrum stellt.

DAS ENDE DER GEMEINSCHAFT?

Jacques Derrida bemerkt zu Beginn seines Buches *Politik der Freundschaft,* dass prägnante Modelle von Zusammengehörigkeit und Freundschaft, von Gemeinschaft und Staat stets am Modus der Abstammung orientiert sind und dass auch die Gültigkeit der Begriffe *Freiheit* und *Gleichheit* in modernen, demokratisch-bürgerlichen Gesellschaften nur selten ohne eine brüderlich-abstammungsorientierte politische Seins-Weise auskommt.[1] Er wirft die Frage auf, warum im westlich-europäischen Denken das Politische immer wieder in den Begriffen von Brüderlichkeit, Natürlichkeit und (Bluts-)Verwandtschaft anvisiert werde, warum das Verständnis zumeist auf die Möglichkeit einer „Verbrüderung" ausgerichtet sei, so dass der Definitionsrahmen des politischen Begriffs der Gleichheit auf eine Gleichheit der Homogenität und der Einheit reduziert werde. Er konstatiert:

„Der Begriff des Politischen tritt selten ohne eine bestimmte Rückbindung des Staates an die Familie, selten ohne das auf den Plan, was wir einen Schematismus der Abstammung nennen werden: den Stamm, die Gattung oder die Art, das Geschlecht, das Blut, die Geburt, die Natur, die Nation."[2]

Im Sinne der Theorie des Politischen Imaginären erklärt Derrida, dass jede Politik, die sich auf Geburt, Natur oder Nation berufe, einen wirkungsmächtigen Missbrauch mit einer Imagination treibe. Sie renaturalisiere jene Fiktion und projiziere die Möglichkeit „wirklicher" oder „natürlicher" Brüderlichkeit auf eine Ebene symbolischer Übereinkünfte.[3] Eindrücklich verweist Derrida auf die Gefahren einer solchen Fundierung des Politischen: Nationalismus, Ethnozentrismus, Populismus und Xenophobie, ein Schmittscher Begriff der politischen Feindschaft, Einschluss und Homogenisierung nach innen, Abgrenzung nach außen und ein politisch-messianischer Expansionismus sind einige der Probleme, die er anspricht.[4]

---

1 Trotz Derridas einleuchtender Argumentation stellt sich die Frage, ob die Figur des Bruders immer auf die Abstammung fixiert war bzw. ob nicht sowohl der christliche Bruder als auch der Bruder in der Französischen Revolution zwar auf eine natürliche Form des Bandes rekurrieren, sich aber nicht an den Gedanken der Abstammung binden. Für die deutsche Tradition dagegen trifft die brüderliche Abstammungsfixierung zu.

2 Derrida 2002, Politik der Freundschaft, S. 11.

3 Vgl. Derrida 2002, Politik der Freundschaft, S. 138.

4 Vgl. Derrida 2002, Politik der Freundschaft, S. 147.

Derrida übt Kritik an einem derartigen Politik- und Freundschaftsverständnis und problematisiert zugleich bestimmte Modelle des Gemeinschaftsdenkens. Er kritisiert die neuen Gemeinschaftsenthusiasmen von Bataille über Blanchot und Nancy, die im Namen eines „Bezugs ohne Bezug", eines „literarischen Kommunismus", einer „entwerkten oder uneingestehbaren Gemeinschaft" versuchen, die Politik der Gemeinschaft neu zu bestimmen und sie von den Paradigmen Identität, Einheit, Geburt und Natur zu lösen.[5] Für Derrida erweisen letztlich auch sie sich als unfähig, Gemeinschaft jenseits von Brüderlichkeit zu denken: „Bejaht, verneint oder neutralisiert, stets gingen diese gemeinschaftlichen, ‚kommunitaristischen' oder ‚kommunalen' Werte mit dem Risiko einher, den Bruder wiederkehren zu lassen".[6] Die Illusion natürlicher, brüderlicher Zusammengehörigkeit und die nationalistisch-abstammungsorientierte Fundierung des Politischen sind Derridas Ansicht nach wirkungskräftige Phantasmen und ein derart mächtiges Unterpfand des Gemein-Diskurses, dass er Versuche den Begriff der Gemeinschaft zu rehabilitieren, grundsätzlich ablehnt.

Ist es unmöglich, einen Begriff der Nähe zu bilden, der nicht der Vorstellung von Gleichartigkeit, Identität und Homogenität verpflichtet ist? Derrida lässt dem obigen Zitat den Satz folgen: „Vielleicht muss man sich dieses Risiko vor Augen führen, auf dass die Frage nach dem ‚wer?' sich nicht mehr [...] als Frage nach der (individuellen, subjektiven, ethnischen, nationalen, staatlichen, etc.) Identität stellen lässt."[7] Jetzt scheint auch bei Derrida die Möglichkeit einer anderen Politik auf. Ihr Weg führt über die Dekonstruktion des natürlichen oder nationalen Gesetzes der Gemeinschaft zu einer *kommenden* bzw. *im Kommen bleibenden Demokratie*. Statt zu versuchen, den Begriff der Gemeinschaft neu zu besetzen und quasi eine Gemeinschaft ohne Gemeinschaft voranzutreiben, schlägt Derrida vor, sich auf eine über Staat und Nation hinausgehende Universalisierung zu konzentrieren, die auf nichts zielt, als auf die Berücksichtigung namenloser und unendlich differenter Singularitäten. Ihn interessiert eine Art der Universalisierung, die über partikulare Differenzen hinausweist und sich dem Eifer jeder Identitätsbehauptung widersetzt.[8] Er erklärt es zu *einer* Frage, ob Politik jenseits des Brüderlichkeitsprinzips denkbar ist und zu einer *anderen*, ob *Gemeinschaft* jenseits von ihr möglich sei. Die Form der Universalisierung, die er mit dem Konzept der *kommenden Demokratie* anpeilt ist nur schwer mit den Begriffstraditionen der Gemeinschaft zu verbinden.

5 Vgl. Derrida 2002, Politik der Freundschaft, S. 119.

6 Derrida 2002, Politik der Freundschaft, S. 399.

7 Derrida 2002, Politik der Freundschaft, S. 399.

8 Vgl. Derrida 2002, Politik der Freundschaft, S. 154-57.

Ungeklärt bleibt: Ist die Rückkehr des problematischen Strukturen des Gemeinschaftsdenkens unausweichlich oder kann die *un*bewusste Wiederkehr des Verdrängten *be*wusst gebrochen werden, indem die Grundlagen des Imaginären erfasst, analysiert und durch neue Konstruktionen ersetzt werden? Die vorangegangenen Analysen haben diese Frage nicht abschließend beantworten können, sie haben jedoch deutlich gemacht, dass es zunächst eines neuen Politikbegriffs jenseits von nationalen, brüderlichen und naturalisierenden Strukturierungen, jenseits des Begriffs der Anwesenheit und der Vorstellung einer gegebenen Gemeinschaft, abseits der Fiktion eines Ursprungs oder einer Finalität und schlussendlich auch abseits der Vorstellung von individueller oder kollektiver Identität bedarf. Von Nöten ist der Zugang zu konkreten Ebenen politischer Wirksamkeit und die Vernetzung mit sozialen Praktiken, um die Anrufung eines vorpolitischen Horizonts zu vermeiden und zu verhindern, dass aktuelle Artikulationen in der Politik gemäß den Dichotomien des klassischen Gemeinschaftsdenkens aufgespalten werden. Der Bezug auf kollektive Identitätsbildungen muss von seinen religiös-erlösungstheoretischen Grundlagen, von der Theorie der Entfremdung und ihrem Grundmotiv, dem Gegensatz von Sein und Schein, getrennt werden. Geht das auf der Basis des Gemeinschaftsbegriffs oder muss versucht werden, seine Strukturen, seine Mythen und Bedeutungsfelder abschließend aufzuarbeiten, um die Spirale aus Verdrängung und Wiederkehr zu stoppen. Ist es eine Alternative, wie Derrida vorschlägt, auf ein Ende der Gemeinschaft zu setzten, auf den Begriff zu verzichten?

Diese Absicht vereinfacht das Problem auf unzulässige Weise: Der Vorstellung, das Konzept der Gemeinschaft könne aufgegeben werden, liegt die Idee eines theoretischen Optionsmodells zugrunde. Es wird eine Wahlmöglichkeit suggeriert, die nur vom Subjekt ausgehend zu denken ist und die die materielle Wirkungsmacht diskursiver Konstruktionen relativiert. Die Forderung nach einem Ende der Gemeinschaft ist obendrein keine Perspektive, wenn ernst genommen wird, was ein Ausgangspunkt der Analyse war: Es ist weder politisch noch philosophisch eine Option, sich für oder gegen die Gemeinschaft zu entscheiden, da der Gemeinschaftsbegriff nur eine Variable in einem übergeordneten Diskurs-Ensemble ist. Das Problem der Gemeinschaft wird zu einem allgemeinen Problem des Gemein-Seins bzw. des Gemein-Werdens, so dass, um Gemeinschaft mehr als nur begrifflich zu überwinden, das ganze Diskursfeld abgeschlossen werden müsste. Das jedoch wäre nur vom Standpunkt eines vereinfachten Liberalismus sinnvoll, wenn das Individuum und dessen Selbstverwirklichung gegen Gemein-Bildungen ausgespielt werden.

Die Schließung eines Diskursfeldes bedeutet das Ende des Widerstreits von Kräften im Politischen Imaginären. Das wäre im Sinne Rancières als Ende des

Politischen und als Umschlag ins Polizeiliche zu verstehen, da Modelle politischer Artikulation in Bewegung bleiben müssen, um Veränderung möglich zu machen. Schließung und Abschluss sind Konzepte, mit denen es unmöglich ist, Alternativen jenseits von Identität oder Differenz zu denken. Ohne einen Begriff des Gemeinen, der Prekarität, Heterogenität, Unabgeschlossenheit und Differentialität als konstitutiv anerkennt und diese Phänomene nicht als temporäre Krisenbegriffe bestimmt, kann weder die präsenzmetaphysische und entfremdungstheoretische Struktur des Politischen überschritten werden, noch ist es möglich, sich jenseits theologisch-politischer Erlösungsparadigmen zu bewegen.

Die Aufgabe besteht vielmehr darin, den Gemein-Diskurs um Perspektiven zu erweitern, die Prekarität, Krise und Mangel als produktive Parameter des Politischen anerkennen. Der Versuch, Alternativen, die keinen Bezug zu einer subpolitischen Ebene eigentlicher Gemeinschaftlichkeit haben, in der Gegenwart zu erproben, benötigt die Verbindung mit politischer Praxis abseits der Vorstellung eines individuellen oder kollektiven Subjekts. Das Leiden an der erfolglosen Suche nach positiv-vollendeter, kollektiver Identität kann nur mit einem Begriff des Aufhebens jenseits der Einfachheit des Selben beendet werden. Das bedeutet, den Diskurs auf ein neues Modell von Zeitlichkeit festzulegen. Die Postulate der Anwesenheit, der Präsenz und der Vollendung müssen zur Disposition gestellt werden, um das Gemeinschaftsdenken aus seiner Verankerung im romantischen Begehren zwischen Verlust und Versprechen zu lösen. Ebenso wie das Begehren nach Ankunft in einer erfüllten Gemein-Identität (das Streben nach einem utopischen Endpunkt), muss auch das Konzept des Ursprungs zur Debatte stehen. Das Ziel wäre die Verwirklichung einer Vorstellung gemeinsamen Werdens, die um die eigene Fundamentlosigkeit weiß, also weiß, dass das von ihr Vertretene nicht vor seiner Vertretung existierte, dass die Einheit der kollektiven Identität weder gegenwärtig, unbewusst noch deduzierbar ist und dass sie stattdessen immer und konstitutiv aufgeschoben, vertagt und *im Kommen* bleiben muss. Um es mit Nancy zu sagen: „Nichts ging also verloren und daher ist auch noch nichts verloren.“[9]

In den vergangenen Analysen konnte mit Hobbes und über ihn hinaus deutlich werden: Menschen gestalten das Politische in dieser Welt, und sie gestalten es gemeinsam. Der Gemein-Diskurs ist unabgeschlossen und seine Paradigmen sind abhängig von politischen und historischen Kräfteverhältnissen. Sie sind kontingent, im Sinne von nicht-notwendig und wandelbar. Es gibt keine vorgängige und natürliche Gemeinschaftsdisposition und keine Hoffnung auf Ankunft in einer individuellen oder kollektiven Eigentlichkeit. Der Verlust dieser Hoffnung ist nur scheinbar negativ, da er zugleich die Möglichkeit von produktiver

9 Nancy 1988, Die undarstellbare Gemeinschaft, S. 31.

Veränderung impliziert. Dass politische Imaginationen sich seit Hobbes' neuzeitlichen Begründungsversuchen ebenso wie historisch-politische Verhältnisse vielfach und grundlegend gewandelt haben bedeutet, dass andere Selbstverhältnisse und neue Gemein-Konstruktionen möglich sind. Veränderungen im Bereich des Politischen können mitgestaltet und durchgesetzt werden, so dass das neoliberal-thatcheristische Diktum „There is no alternative" an der Wirklichkeit blamiert wird. Da diese Welt nicht durch eine vorpolitische oder natürlich-transzendente Ebene strukturiert ist, sondern von Menschen und menschengemachten Verhältnissen gestaltet wird, sind Transformationsprozesse allgegenwärtig.

Aus dieser doppelten Potenz der Selbst-Bildung (selbst etwas heraus-bilden, erfinden, produzieren und sich selbst heraus-bilden, erfinden, produzieren), aus der Tatsache, dass Menschen Neues in die Welt bringen und beginnen können, folgt Handlungs- und Gestaltungsmacht. Das positive Diktum, dass eine andere, eine neue Welt möglich ist, ist der Ausgangspunkt von Hannah Arendt. Ihre politische Handlungstheorie dient hier als Modell für einen alternativen Blick auf Gemeinschaftlichkeit. Arendts Denken soll mit Aspekten von Antonio Negris und Michael Hardts Konzept der *Multitude* ergänzt werden und dazu beitragen, neue Perspektiven des Gemeinsamen, des Gemeinschaftlichen und Kommunen zu entwickeln. Im Kontext aktueller politischer Herausforderungen kann der Bezug auf Gemeinschaftlichkeit so zum Teil einer *revolutionären Realpolitik*[10] (Rosa Luxemburg) werden, die auf gemeinsames Handeln in der Gegenwart zielt und zugleich den Dualismus von Reform und Revolution überwindet.[11]

Die begriffliche Zukunft der Gemeinschaft scheint aufgrund ihrer Rolle als veränderbare Variable in einem übergeordneten Gemein-Diskurs für eine Perspektivdiskussion letztlich gleichgültig. Sicherlich ist *die Gemeinschaft* im deutschsprachigen Raum begrifflich vorbelasteter als bspw. das Gemein*same* und die Nachsilbe *-schaft* verweist (etymologisch vom althochdeutschen *-scaft* stammend) auf einen statischen Bedeutungsrahmen im Sinne von Bes*chaff*enheit, Ordnung und Plan sowie auf eine Form von Kollektivierung bzw. Territorialisierung, die mit der Zuschreibung fester Eigenschaften einhergeht. Doch weder die Etymologie noch die begriffliche Entscheidung dürfen an dieser Stelle überbelastet werden. Begriffspolitik ohne theoretische Reflektion und praktische Anbindung ist „bedeutungslos". Schließlich bleiben alle Versuche neue Formen kollektiver Selbstverhältnisse zu denken in ein übergeordnetes Diskursfeld eingebunden. Natürlich kann *die Gemeinschaft* begrifflich ruhen gelassen werden, um jedoch Texturen und Traditionen nachhaltig zu verändern, bedarf es mehr als

10 Vgl. Luxemburg 1974, Karl Marx, S. 373. (Hervorhebung J.S.)

11 Vgl. Luxemburg 1996, Sozialreform oder Revolution, S. 114.

einer Begriffspolitik. Komplexe Verfahren der Aufarbeitung und der Resignifikation müssen mit konkreten, wirklichkeitsschaffenden Praktiken verbunden werden.

ONTOLOGIE DER GRUNDLOSIGKEIT

Eine Auseinandersetzung mit neuen Ansätzen der Demokratietheorie und mit Aspekten des gegenwärtigen Gemeinschaftsenthusiasmus kann dazu beitragen die Grundlagen einer solchen, über Begriffspolitik hinausreichenden Perspektive zu erörtern. Ernesto Laclau und Chantal Mouffe visieren in ihrem Buch *Hegemonie und radikale Demokratie* ein Gemein-Konzept an, das die Grundlosigkeit des Politischen in den Vordergrund stellt. Ihnen zufolge darf Politik nicht über den Rekurs auf ein begründendes Zentrum und auch nicht durch universale Werte oder kategoriale Rechtsprinzipien legitimiert werden. Vielmehr gelte es, die Leere in der Mitte der Gemeinschaft anzuerkennen, statt sie als Mangel zu begreifen. Laclau und Mouffe verwerfen die Idee einheitlicher, selbsttransparenter und sich selbst genügender Totalitäten und die Denkmöglichkeit geschlossener Identitäten. Gegen die Versuche das Soziale zu *nähen*, setzen sie auf einen produktiven Widerstreit um Hegemonie und auf ein beständiges Spiel von Macht und Gegenmacht. Soziale Formationen seien und blieben gespalten und durchzogen von Grenzen, die über sie hinaus reichten und einfache Identitätsbildungen verhinderten, sie seien Effekte von *Artikulationen*.[12] Wie für Derrida bleibt politische Kollektivierung auch für Laclau und Mouffe ein nicht abschließbares Projekt. Sie bleibt *im Kommen*.[13]

Im Anschluss an Laclau und Mouffe erscheinen Grundlosigkeit und die Unmöglichkeit identitärer Schließungen als zentrale Kriterien für ein neues Denken von Gemeinschaft und Gemeinsamkeit im Politischen. Laclau und Mouffe schwächen ihre eigene Analyse jedoch durch einen so genannten „strategischen Essentialismus“[14] ab und erklären, das Imaginäre benötige einen Bezug auf Iden-

12 Vgl. Laclau, Mouffe 1991, Hegemonie und radikale Demokratie, S. 162f und S. 184.

13 Vgl. Hetzel 2004, Demokratie ohne Grund, S. 187.

14 Zum strategischen Essentialismus vgl. auch Spivak 1994, Can the Subaltern Speak?, Gilroy 2001, Against Race. Diese Wendung der Theorie wird in Mouffes Analyse fortgeführt: In „Return of the Political“ argumentiert sie nicht mehr antiessentialistisch, sondern im Anschluss an vermeintlich natürliche, anthropologische Anlagen des Menschen.

tität, um Utopien zu gewährleisten.[15] Trotz der Unmöglichkeit von Realisierung sei die Dimension des Grundes als abwesender und unmöglicher Bezugspunkt jedes utopischen Diskurses wichtig. Um der Implosion des Sozialen vorzubeugen, müsse es die Vision eines übergeordneten, wenn auch illusorischen Zentrums geben, da nur so der Umschlag des Diskurses ins Psychotische abgewendet werden könne. Laclau und Mouffe sind bestrebt, politische Praxis im Spannungsfeld zwischen Universalität und Partikularität zu verorten, so dass Grund, Einheit und Schließung anvisiert und gleichzeitig als unmöglich markiert werden. Diese Annahme eines anthropologischen Bedürfnisses nach (Be-)Gründung und Identität möchte ich bezweifeln, auch wenn die reale Wirkungsmacht derartiger (diskursiv und politisch-imaginär generierter) Bedürfnisse anzuerkennen ist. Die Überzeugung, dass die Vision eines Grundes sei für das Funktionieren des Sozialen notwendig ist, bleibt spekulativ, da Begehren nicht unveränderbar und überhistorisch ist. Konstitutiv ist nicht der Wunsch nach einem Ursprung, sondern wie auch Laclau und Mouffe anerkennen, die Unmöglichkeit einer ursprünglichen Bedeutung, die Abwesenheit eines hinreichenden Grundes.

Einen anderen Anschlusspunkt bietet der „Gemeinschaftsenthusiast" Jean-Luc Nancy. Auch für seine Philosophie der Gemeinschaft ist Grundlosigkeit ein zentraler Orientierungspunkt. Den Bezug auf einen notwendigen aber abwesenden Grund dagegen vermeidet er. Im Vordergrund steht für ihn, dass Grundlosigkeit nicht mit der Abwesenheit des Grundes zu verwechseln ist. Er versucht über die Einfachheit der Differenz des psychologischen Spiels zwischen *da* und *fort* hinauszuweisen und eine fundamentale, irreduzible Grundlosigkeit denkbar zu machen. Der abwesende Grund wird nicht als Negation des anwesenden zum Substitut des positiven Ursprungs. In diesem Sinne ist Nancy post- und nicht anti-foundational.[16] Er begreift seine *undarstellbare Gemeinschaft* weder als Verwirklichung des Wesens eines Kollektivs noch als Vollendung des menschlichen Wesens. Es müsse vom Modell der Verkörperung Abstand genommen werden; da es schlussendlich immer auf die Exponierung oder die Realisierung eines übergeordneten Wesens verweise.[17] Er führt aus:

„Die Gemeinschaft nimmt also folgende besondere Stellung ein: Sie garantiert die Unmöglichkeit ihrer eigenen Immanenz, die Unmöglichkeit eines gemeinschaftlichen Seins als Subjekt. Die Gemeinschaft garantiert und markiert in gewisser Weise die Unmöglichkeit der Gemeinschaft. [...] Eine Gemeinschaft ist weder ein Projekt, das eine Verschmel-

15 Vgl. Laclau, Mouffe 1991, Hegemonie und radikale Demokratie, S. 164 und 255f.

16 Vgl. Marchart 2008, Die politische Ontologie der Gemeinschaft, S. 149.

17 Er nennt diese Vorstellung Immanentismus. Vgl. Nancy 1988, Die undarstellbare Gemeinschaft, S. 14f.

zung intendieren würde, noch allgemeiner gesehen, ein auf ein Produkt oder Werk zielendes Projekt – sie ist überhaupt kein Projekt (gerade hierin unterscheidet sie sich zutiefst vom ‚Geist eines Volkes', jener Figur, die von Hegel bis Heidegger die Kollektivität als Projekt und umgekehrt das Projekt als ein kollektives erscheinen ließ."[18] Er fährt später fort: „Das Politische darf [...] keinesfalls eine scheinbar verlorene oder zu erwartende Einswerdung ausfindig machen, wiederfinden oder ins Werk setzten wollen."[19]

Nancys Versuch, ein neues Denken der Gemeinschaft voranzutreiben, ist für eine Theorie des Gemeinschaftlichen, die sich Konstruktivismus, Antiessentialismus und einer Form revolutionärer Realpolitik verpflichtet fühlt, dennoch nur bedingt ein Ansatzpunkt. Seine Gemeinschaftsphilosophie läuft auf die Aussage zu, es gäbe kein singuläres Wesen ohne ein anderes, so dass eine Art ursprünglicher Sozialität existiere.[20] Diese banale, aber politisch bedeutsame Annahme, die er unter anderem in seinem Buch S*ingulär Plural Sein*[21] ausführt, führt bei Nancy zu einer entpolitisierten Form der Ontologie. Die Heideggersche Hierarchie zwischen *Da-* und *Mit-Sein* wird umgekehrt und das *Mit-Sein* scheint nun dem *Da-Sein* ontologisch vorausgehen. Nancy ontologisiert das Soziale im Hinblick auf ein originäres, irreduzibles Mit-Sein und entwickelt die These einer einflussreichen Gemeinschaftsvergessenheit.[22] Das *Mit-Sein* wird für Nancy zum *Zwischen-Sein*, zum ursprünglichen *Zusammen-Sein* und zum *Gemeinsam-Erscheinen*. „Die Endlichkeit erscheint zusammen [...] das ist das Wesen der Gemeinschaft."[23] Die endliche Relation in Form des Mit-Erscheinens begründet für Nancy die Ordnung des Seins an sich; Sein bestehe allein zwischen Singularitäten. Diese Singularitäten hätten nicht im herkömmlichen Sinne etwas gemein, sie erschienen gemeinsam. Anders als autonome Individuen seien Singularitäten originär auf andere angewiesen, sie könnten nur gemeinsam erscheinen, da sie sich erst im Bereich des Zwischen konstituierten.[24] Nancy verlegt ein ontisches, soziales oder politisches Miteinander auf die ontologische Ebene des Seins an sich. Gemeinschaft wird für ihn zum ersten Grund, ihre Philosophie zur *prima philosophia.*[25] Gemeinschaftlichkeit, die Erscheinungsform des Mit-Seins, wird

18 Nancy 1988, Die undarstellbare Gemeinschaft, S. 39.

19 Nancy 1988, Die undarstellbare Gemeinschaft, S. 87.

20 Vgl. Nancy 1988, Die undarstellbare Gemeinschaft, S. 63.

21 Vgl. Nancy 2004, Singulär Plural Sein, S. 13f.

22 Vgl. Nancy 2004, Singulär Plural Sein, S. 59.

23 Nancy 1988, Die undarstellbare Gemeinschaft, S. 65.

24 Vgl. Nancy 1988, Die undarstellbare Gemeinschaft, S. 65. Marchart 2008, Die politische Ontologie der Gemeinschaft, S. 144.

25 Vgl. Marchart 2008, Die politische Ontologie der Gemeinschaft, S. 154.

von ihrer politischen Bedeutung und ihrer konkreten Ausgestaltung gelöst und zu einer Art Urform des Politischen erklärt. Dabei verliert sie ihren Status als konkretes Element der Politik. Macht- und Herrschaftsverhältnisse, Praktiken, Materialisierungen und Kämpfe um Bedeutung werden ignoriert bzw. aus der Philosophie der Gemeinschaft ausgeschlossen. Nancy de- und entpolitisiert seine Überlegungen und verfällt etwas, das Marchart Philosophismus nennt.[26]

Die Frage der Ontologie stellt sich auch bei der Heidegger-Schülerin Hannah Arendt. Auch sie kehrt die Hierarchie von Mit- und Dasein um und geht wie Nancy von einer Art singulär-pluralem Sein aus. Dennoch wirkt sie, wie wir sehen werden, anders als Nancy, nicht an einer De-Politisierung der Philosophie mit. Im Gegenteil, ihre Grundannahmen, die im Grenzbereich zwischen Ontologie und Anthropologie verortet sind, gehen mit konkreten Vorstellungen über politisches Handeln einher und ihr Konzept ist, im Gegensatz zu den Ausführungen Nancys, explizit anwendungs- und gegenwartsbezogen. Arendts Philosophie ist eine Philosophie der Praxis, und sie ist mehr als alles andere ein eindringlicher Appell an eine umfassende (Re-)Politisierung der menschlichen Existenzweise. Der Vorwurf des Philosophismus ist ihr nicht zu machen.

Doch das Spannungsfeld zwischen Ontologie, neuem Messianismus und konkreter politischer Relevanz scheint auch gegenwärtigen gemeinschaftsphilosophischen Entwürfen größte Schwierigkeiten zu bereiten.[27] So ist auch in Neg-

26 Vgl. Nancy 2004, Singulär Plural Sein, S. 6. Marchart 2008, Die politische Ontologie der Gemeinschaft, S. 153.

27 So scheitert auch Giorgio Agambens Entwurf einer *kommenden Gemeinschaft* an diesem Problem. Agamben versucht sich an neuen, ontologischen Bestimmungen. Er entwirft das kommende Sein als eines, das weder individuell noch allgemein, sondern beliebig ist. Es sei singulär und bleibe doch ohne Identität. Er erklärt es jenseits der spezifischen Eigenschaften, die seine Zugehörigkeit regeln (rot, französisch, muslimisch) in seiner Beliebigkeit für liebenswert. (S. 10) Das Sein, das zur *kommenden Gemeinschaft* befähige, habe keine besondere Bedeutung, es zeichne sich durch die Potenz zum Nicht-Sein aus. Agamben verwehrt sich gegen Essentialismus und klassische Ontologie und macht deutlich, dass der Mensch keine biologische Bestimmung, keine Berufung und kein Wesen habe. (S. 43) Menschen seien das Faktum ihres Daseins als Möglichkeit oder Potenz. Agambens Ziel ist eine „identitätslose Singularität, eine gemeine, völlig ausgestellte Singularität. Wenn die Menschen es vermögen würden, ihrem So-Sein nicht diese oder jene biographische Identität zu geben, sondern einzig das So-Sein zu sein, [...] dann träte die Menschheit erstmals in eine bedingungslose Gemeinschaft ohne Subjekte ein“ schreibt er (S. 61) Aussagen über das Dasein, die als mögliche Position innerhalb einer philosophischen Debatte, Relevanz haben, doch Agamben reklamiert politische Relevanz für seine Gemeinschaftsphiloso-

ris und Hardts Buchreihe *Empire*, *Multitude*, *Commonwealth* die ontologische Dimension ein problematisches Thema. Negri und Hardt wenden sich mit ihrer Spinozistisch-Deleuzianisch fundierten Theorie entschieden von klassisch-ontologischen Annahmen ab und arbeiten statt mit einem statisch-vorgängigen Begriff des Seins mit dem Begriff der Subjektivierung:

We „regard the production of subjectivity rather as the primary terrain on which political struggle takes place. We need to intervene in the circuits of the production of subjectivity, flee from the apparatuses of control, and construct the bases for an autonomous production“[28]

Diesen Produktionsprozess verstehen sie gleichwohl als ontologisch-politisches Projekt. Sie sind bestrebt, den ontologischen Status der *Multitude* zu bestimmen, dieser von Spinoza entlehnten Figur der lebendigen Menge uneinheitlicher singulärer Vielfalt, die im Inneren des Empire entstehen soll und nicht mit tradierten soziologischen Kategorien (Bevölkerung, Nation, Klasse, etc.) bezeichnet werden kann. Negri und Hardt wollen keine bereits bestehende ontologische Grundlage entdecken, sondern das Sein der Menge im Prozess gemeinsamen Werdens herstellen. Die konstruktivistische Feststellung, dass Menschen ihre politische Wirklichkeit gemeinsam gestalten, verstehen sie als *ontologische* Aufgabenstellung. Es sei das Ziel eines gegenwärtigen politischen Projekts, in den Produktionsprozess einzugreifen und aktiv neue Lebensformen und Subjektivierungsweisen zu produzieren. Sie erklären, ihr Zugang sei „kritisch und dekonstruktiv.“ ziele auf die Subversion gesellschaftlicher Strukturen und entdecke dabei die ontologische Grundlage, die sich in der schöpferischen und produktiven Praxis der Menge bietet. Diese Methode sei zugleich konstruktiv und ethisch-politisch, da sie Orientierung für die Produktionsprozesse der Subjektivität bis zur Konstituierung einer tatsächlichen gesellschaftlichen und politischen Alternative anstrebe.[29]

Warum muss einem derartigen Projekt ein ontologischer Status zugeschrieben werden? Jacques Derrida stellte Antonio Negri diese Frage: „Warum wollen

---

phie. Er sieht es als *den* „politischen Auftrag unserer Generation“ an, „unter den Merkmalen der neuen planetarischen Menschheit jene auszuwählen, die ihr das Überleben erlauben, die feine Scheidewand zu entfernen, die die schlechte mediale Öffentlichkeit von der vollkommenen Äußerlichkeit, die nur sich selbst mitteilt, trennt.“ (S. 62) Die politischen Konsequenzen einer solchen Analyse sind gelinde gesagt problematisch. Seine Theorie kippt ins Lächerliche, wenn er „die beliebige Singularität als gefährlichsten Feind des Staates“ und das „Anrücken der Panzer“ als Frage der Zeit bezeichnet. Alle Verweise: Agamben 2003, Die kommende Gemeinschaft.

28 Hardt, Negri 2009, Commonwealth, S. 172.

29 Vgl. Hardt, Negri 2002, Empire, S. 61.

Sie um jeden Preis eine neue Ontologie auf die Gefahr hin, dass alles darin eine Ordnung, eine große Ordnung, aber immerhin eine Ordnung findet?“[30] Negri kann diese Frage nicht beantworten, ebenso wenig wie er Derridas Vermutung entkräften kann, dass auch eine post-dekonstruktive Ontologie letztlich auf eine erfüllende Gegenwart abzielt bzw. „die schöpferische Wirklichkeit hinter der Maske des Gespensts“ wiederzufinden versuche. Dennoch gelingt es mit dem Projekt Empire/Multitude erstmals, marxistische Ansätze mit poststrukturalistischen, dekonstruktiven und Deleuzianischen Zugängen zu einem politisch-theoretischen Projekt zu vereinigen, das Bezug auf aktuelle politische Entwicklungen, auf soziale Bewegungen, außerparlamentarische Oppositionen und gegenwärtige Widerstandsstrategien nimmt. Die Bezeichnung *neue Ontologie* verweist auf einen theoretischen Übermut, der vielleicht Voraussetzung für ein derartiges Unterfangen ist. Sympathisch ist dieser Überschwang dort, wo die Signifikanz der eigenen Theorie und die konkreten Gestaltungsmöglichkeiten dessen, was als Multitude gefasst wird, überschätzt werden. Problematisch ist er, wenn die Inhalte des Projekts durch diesen Übermut verzerrt werden und die Autoren sich der romantischen Tradition annähern. Ebendann scheint Derridas Vorwurf gerechtfertigt und die beiden scheinen auf der Suche nach einer neuen Gegenwart jenseits der schmutzigen politischen Wirklichkeit. Obgleich ich eine persönliche Sympathie nicht verleugnen möchte, besteht die Gefahr eines Umschlags in romantischen Euphemismus. Sie ist untrennbar mit dem Problem der Ontologie verbunden.

„Das ontologische Gewebe des Empire wird durch die jenseits des Maßes liegende Tätigkeit der Menge und ihrer virtuellen Mächte gebildet. Die virtuellen, konstituierenden Mächte stehen in einem endlosen Konflikt mit der konstituierenden Macht des Empire. Sie sind vollkommen positiv, weil ihr ‚Dagegen-Sein‘ ein ‚Dafür-Sein‘ ist, d.h. ein Widerstand, der zu Liebe und Gemeinschaft wird.“[31] „Diese Revolution wird keine Macht kontrollieren können – weil Biomacht und Kommunismus, Kooperation und Revolution in Liebe, Einfachheit und auch in Unschuld vereint bleiben. Darin zeigen sich die nicht zu unterdrückende Leichtigkeit und das Glück, Kommunist zu sein.“[32]

Im Hinblick auf Diskussion um mögliche Perspektiven des Gemeinschaftsbegriffs erscheint eine klare Positionierung zur Frage der Ontologie nun notwendig: Basierend auf den Prämissen der Theorie des Politischen Imaginären und der konstitutiven Verkennung muss mit Derrida betont werden, dass das Problem

30 Derrida 2004, Marx & Sons, S. 94.

31 Hardt, Negri 2002, Empire, S. 369.

32 Hardt, Negri 2002, Empire, S. 420.

der Gemeinschaft in all seinen Facetten ebenso wie das Phänomen des Politischen Imaginären kein ontologisches ist. Es handelt sich um eine historisch gewordene Struktur der Wahrnehmung und des Psychischen, bzw. um kollektive Subjektivierungsweisen, die sich abhängig von politischen Rationalitäten, nicht von ontologischen Gegebenheiten herausbilden. Auch die Idee eines anthropologischen oder überhistorischen Bedürfnisses nach Gemeinschaft oder Gemeinsamkeit, egal ob es als differentiell verfasst und konstitutiv unerfüllbar verstanden wird, muss verneint werden. Mit Derrida, aber auch mit Foucault kann Laclau/Mouffe, Nancy bzw. Negri/Hardt nur geantwortet werden, dass es weder *die* Gemeinschaft noch *das* Gemeinsame vor ihrer/seiner Praxis gibt, nicht als Substanz, nicht als Bedürfnis oder Begehren. Unabhängig von der Frage, ob das Gemeinsame eine begriffliche Alternative ist, gilt für seine Theorie: ebenso wie *die* Gemeinschaft, ging auch *das* Gemeinsame nicht verloren. Ob Gemeinschaft oder Gemeinsames, es gilt sie zu erfinden, nicht sie zu befreien.

GEMEINSCHAFTLICHKEIT ALS KUNSTWERK

Die Frage bleibt, wie kann Gemeinschaft, wie kann ein Gemeinsames gedacht werde, ohne ihren Vorstellungsrahmen vom Einen und Ursprünglichen abzuleiten, ohne ihn auf Identität zu beziehen und darin auflösen zu wollen? Wie können Formen der Assoziation gedacht werden, die dem Prozesscharakter des Gemein-Werdens Rechnung tragen?

Eine Alternative zum Identitätsdenken, die versucht der Temporalität, der Prekarität und der Produktivität von individuellen und kollektiven Selbstverhältnissen gerecht zu werden, bieten Foucaults Subjektivierungstheorien. Im zweiten und dritten Band seiner Buchreihe *Sexualität und Wahrheit* beschäftigt sich Foucault mit griechisch-römischen Selbsttechniken und mit Praktiken der Selbstausarbeitung. Er grenzt diese Modelle von christlichen Konzepten ab und zeichnet die Umrisse einer konstruktivistischen *Ethik des Selbst*, in der die eigene Existenz zum Kunstwerk gemacht und als eigenverantwortliches Projekt begriffen wird. Ausgehend von der Möglichkeit, sich selbst als Subjekt zu entwerfen, analysiert Foucault verschiedene Techniken und unterscheidet den aktiven Gestaltungsprozess der Selbstkonstitution von der christlich dominierten Suche nach einer tiefen, inneren Wahrheit des Selbst. Statt einen vordiskursiven, natürlichen Grund der Identität, einen Kern des eigenen Selbst freilegen zu wollen, hätten antike Selbsttechniken versucht, das Sein, die eigene Lebensform und die individuelle Existenzweise zu produzieren. Darüber hinaus war das antike Projekt, das Selbst als Kunstwerk zu entwerfen, nicht auf die individuelle Ebene und

den Ethos des Selbst beschränkt, da in der Antike, anders als in der christlichen Kultur, diesbezüglich nicht zwischen Politischem und Privatem unterschieden wurde. Die Maßstäbe der kollektiven Subjektivierung waren dieselben wie die des Individuellen. Da die Polis als ursprünglicher als der Einzelne galt, war das erklärte Ziel, sich selbst wie eine Polis zu gründen und es schien, als könne nur wer sich selbst gut beherrschte, ein guter Staatsmann sein.[33]

Negri und Hardt nehmen Bezug auf Foucault, wenn sie ihre Konzeption des *Gemeinsamen* bzw. der *Multitude*, dieser Idee einer widerständigen Subjektivität *der Menge* der Unterdrückten, entwickeln. Im Anschluss an ihn sind sie bestrebt, aktiv in Prozesse der Selbstbildung einzugreifen. Sie wollen das Gemeinsame produzieren und an Bedeutungsbildungsprozessen teilhaben.[34] Die politische Analyse, die dem vorangeht, kann hier nur skizziert werden: Ausgangspunkt ist die These einer neuartigen, globalen Form der Souveränität – das Empire.[35] Negri und Hardt zufolge umspannt sie derzeit die Welt, ohne einen neutralen Bereich des Außen zuzulassen. Das Empire erscheint als durch das Fehlen unmittelbarer Grenzziehungen ausgezeichnet. Es ist kein einzelner Staat, sondern eine allgemeine Form globalisierter, kapitalistischer Herrschaft. Das Empire zeichne sich, so Negri und Hardt, durch ein produktives, dynamisches und netzwerkartiges System von Abhängigkeiten und ökonomisch-politischen Notwendigkeiten aus. Es habe eine globale Herrschaftsform errichtet, die konkrete Machtstrukturen und ihre Herkunft verschleiere und sich als alternativlos darstelle. Negri und Hardt beschreiben das Empire als Regierungsform, die nicht auf Integration, sondern auf biopolitische Kontrolle und auf eine Fraktierung der Gesellschaft abzielt.[36] Sie schließen sich Foucaults These an, dass Macht mit Gegenmacht einhergehe und symbolisieren mit dem Bild des doppelköpfigen Adlers die Beziehung zwischen Empire und Gegenmacht (*Multitude*). Ausgehend von der Idee, dass eine Gesellschaft immer den Raum zu ihrer eigenen Überwindung

33 Vgl. Foucault 1989, Der Gebrauch der Lüste.

34 Vgl. Negri 2004, Politische Subjekte.

35 In ihrem ersten Buch *Empire* setzen Negri und Hardt diese neue Souveränität der nationalstaatlichen Ordnung entgegen und erklären, das Empire hätte die Nationalstaaten abgelöst. (Empire 2002, S. 10) Im letzten Buch der Reihe, Commonwealth, weichen sie diese These auf und sprechen davon, dass kein Widerspruch zwischen der Herrschaft des Empire und dem Fortbestand der nationalstaatlichen Logik bestünde. Sie erkennen, dass De- und Renationalisierung sich nicht ausschließen und der Nationalstaat sich durch die Prozesse der Globalisierung zwar verändert, nicht aber auflöst oder seine Bedeutung einbüßt. (Commonwealth 2009, S. 184) Vgl. dazu auch: Hirsch 1998, Vom Sicherheits- zum nationalen Wettbewerbsstaat.

36 Vgl. Hardt, Negri 2002, Empire, S. 349f.

schaffe und von der postoperaistischen Annahme, dass die Kämpfe der Unterdrückten der Motor der historischen Entwicklung seien, erkennen sie in der Multitude einen produktiven und widerständigen Bereich *innerhalb* der neuen Souveränitätsform. Gegen die Differenzierungsbestrebungen der postfordistischen Gesellschaft setzen sie auf die produktive Kraft des *Gemeinsamen*. Wesentlich Doch ihr Verständnis zielt gerade nicht auf gemeinsame *Identität*:

„Da die Menge sich weder durch Identität (wie das Volk) noch durch Uniformität (Masse) auszeichnet, muss die Multitude, angetrieben durch die Differenz, das Gemeinsame entdecken, das es erlaubt, miteinander in Beziehung zu treten und gemeinsam zu handeln. Das Gemeinsame, das Kommune, wird dabei allerdings weniger entdeckt, als vielmehr produziert."[37]

In Abgrenzung zu traditionalistischen, kulturkonservativen oder essentialistischen Begriffen des Gemeinsamen verweisen Negri und Hardt auf die gemeinsame Grundlage des alltäglichen, politischen und sozialen Lebens. Wir produzieren und kommunizieren, handeln, lieben, leben, denken und sprechen auf Grundlage von geteilten Sprachen, Codes, Gewohnheiten, Strukturen, Symbolen und Ideen. Ohne das unendliche Set an geteiltem Wissen, ohne die Berge von gemeinsamen Informationen und Praktiken, auf die wir tagtäglich zurückgreifen, käme unsere Welt zum Erliegen. Die Produktion von Subjektivität und die Produktion des Gemeinsamen stehen in einer spiralförmigen, symbiotischen Wechselbeziehung. Subjektivität entsteht, so Negri und Hardt, mittels Kooperation und Kommunikation. Singularitäten interagieren auf der Grundlage des Gemeinsamen und sie produzieren es. „Die Multitude ist die Subjektivität, die aus dieser Dynamik von Singularität und Kommunalität entsteht."[38] Negri hebt die Produktivität und die konstituierende Macht der Multitude hervor und betont Unterschiede zu traditionellen Lesarten des *Kommunen (Communen)*, die dessen Beschaffenheit stets mit Identität verknüpfen. Er regt an, die Multitude als „demokratische Potenz der Produktion des Gemeinsamen, des Communen" zu begreifen.[39]

37 Hardt, Negri 2004, Multitude, S. 11.

38 Hardt, Negri 2004, Multitude, S. 223.

39 Negris und Hardts Analyse hat auch problematische Aspekte: Die Polarität, in der Empire und Multitude zueinander stehen sollen, erscheint fragwürdig. Eine solche Vorstellung kann die multiplen Verschränkungen der beiden Bereiche und die vielfältigen Kanäle der Machtübertragung nicht mitdenken. Negri und Hardt verkennen, nicht zuletzt durch ihren positiv besetzten Begriff der immateriellen Arbeit, dass viele der scheinbar widerständigen Lebens-, Arbeits- und Produktionsformen nicht neutral, sondern von Macht- und Herrschaftsverhältnissen des Empire durchdrungen, geformt und struktu-

„Wir begegnen hier, durch das Commune und in der Definition des Communen, ganz offensichtlich Vorstellungen, die in mehrfacher Weise mit der Multitude verwoben sind. Beginnen wir damit, dass mit der Multitude weder eine Rückkehr zur Identität noch die Verherrlichung der Differenz um ihrer selbst willen verbunden ist, sondern dass es vor allem um die Anerkennung der Tatsache geht, jenseits von Identitäten und Differenzen die Möglichkeit der Existenz einer Gemeinsamkeit anzunehmen, das heißt ‚ein Gemeinsames', falls darunter verstanden wird, kreative Tätigkeiten, Beziehungen oder unterschiedlichste Formen der Assoziation zu verallgemeinern. [...] Die Multitude ist ein Miteinander von Singularitäten, wobei Miteinander die Gemeinsamkeit von Differenzen bedeutet und Singularität sich durch die Produktion von Differenzen auszeichnet. Das Commune in der Multitude ist niemals das Identische, es ist nicht ‚die Gemeinschaft' noch ist es einfach ‚die Gesellschaft' (der diversen Besitzindividuen)."[40]

In Übereinstimmung mit der Theorie des Politischen Imaginären erklärt Negri es zu einem Dilemma des Imaginären, dass es prekär und wirklichkeitskonstituierend zugleich ist.[41] Das Wirken der konstituierenden Macht sei nicht vorbestimmt, sei unzeitgemäß und habe aleatorische Potenz. Da es die Kämpfe der Multitude seien, die das Neue erfinden, bestehe zwischen der Multitude und der Potenz des Konstitutiven ein unlösbares Band.

Das Insistieren auf der konstitutiven und produktiven Potenz des Gemeinsamen ist ein Weg, Konsequenzen aus der Kritik am (präsenz-)metaphysischen Ursprungsdenken zu ziehen und über den ersten Schritt der Dekonstruktion hinauszuweisen. Im Ringen um einen Begriff des Gemeinsamen/Gemeinschaftlichen, der es vermeidet, in die Fallen des Gemeinschaftsdiskurses zu tappen, gilt es, nicht mehr nur die Erfindung von Nation und Gemeinschaft zu betonen (Denaturalisierung), aus der Erkenntnis einer politisch-imaginären Wirkungsmacht der Fiktion können nun Konsequenzen gezogen werden. Wird der Konstruktionscharakter von Gemein-Begriffen herausgestellt und zugleich versucht, eine Praxis auf der Grundlage dieser Erkenntnis zu entwickeln, rückt ein spezifischer Be-

riert sind. Ihre Analyse ist von einem politischen schwarz-weiß Denken geprägt, das übersieht, dass Einzelne im Zweifelsfall auf beiden Seiten des Gegensatzes agieren und in verschiedenen sozialen Verhältnissen sowohl Täter als auch Opfer, Souverän und Unterdrückter seien können. In dieser Hinsicht scheint auch ihre Adaption der Begriffe Macht und Gegenmacht nicht dem Foucaultschen Gebrauch zu entsprechen. Foucault hatte auf das dynamische Wechselspiel von Kräfteverhältnissen abgezielt, nicht auf einander entgegenstehende Blöcke. Negri und Hardt stehen diesbezüglich Gramsci näher als Foucault. Vgl. u.a. Ziegler 2006, Brüchige Widerständigkeit, S. 129.

40 Negri 2004, Politische Subjekte: Multitude und konstituierende Macht, S. 19f.

41 Vgl. Negri 2004, Politische Subjekte: Multitude und konstituierende Macht, S. 24.

griffs von Materialismus, wie Althusser ihn mit seiner Konzeption des aleatorischen Materialismus vorschlägt, ins Zentrum.[42] Die Rede ist von einem Materialismus, der nicht versucht, Antworten auf Fragen des Idealismus zu geben. Anstatt zu fragen, was der Grund hinter der Gemeinschaft oder dem Gemeinsamen ist, geht eine positive Philosophie der Grundlosigkeit mit Wittgenstein davon aus, dass *die Welt alles ist, was der Fall ist*. Diese Hinwendung zur Kontingenz des „es gibt", die Annahme einer Nicht-Vorgängigkeit von Sinn und die damit einhergehende Abkehr von tiefenhermeneutischen Fragen des Hintergrunds und des Ursprungs führen zu einem kritischen Pragmatismus und zum Versuch einer Evaluation des Situationspotentials der Gegenwart.[43]

Im Bezug auf die Philosophie von Gemeinsamem und Gemeinschaft hieße das, die konstitutive Kraft des Gemeinsamen, die auch Negri und Hardt hervorheben, als Gestaltungsmöglichkeit zu begreifen. Hinzu käme die Forderung nach einer Politik im Modus der Fabrik: Deleuze und Guattari hatten mit ihrer Unterscheidung zwischen *Fabrik* und *Theater* unwillkürlich auf die Implikationen eines pragmatischen Materialismusbegriffs hingewiesen: Das Gemeinsame funktioniert und produziert in der Art einer Fabrik, es repräsentiert nichts und stellt sich nicht als etwas von sich verschiedenes dar, wie der Schauspieler des Theaters.[44] Jenseits des Zeitlichkeitsmodus zwischen Verlust und Versprechen wäre die Gemeinschaft als kollektives Selbstverhältnis, als ein gemeinsames Kunstwerk zu betrachten. Die Kontingenz, die Künstlichkeit und der Werk-Charakter des Gemeinsamen würden affirmiert und das Situationspotential kritisch evaluiert statt den Bauplan an einem vermeintlichen Ursprung oder einer erbaulichen Zukunft auszurichten.

Wenn wir auf der Grundlage eines positiven Pragmatismus der Künstlichkeit anerkennen, dass *es ist, was es scheint,* unser Leben in dieser Welt, die wir gemeinsam bewohnen und gestalten, lässt sich die Vorstellung einer konstitutiven Potenz des Gemeinsamen mit der kritischen Feststellung verbinden, dass es Bedingung und Aufgabe einer demokratischen Politik ist, eine solche Potenz zu schaffen bzw. sie offen zu halten. Das ist der Ausgangspunkt von Hannah Arendt. Für sie steht die Fähigkeit des Menschen zu handeln, konstruktiv und konstitutiv tätig zu sein, im Mittelpunkt. Handelnd können Anfänge gesetzt und kann Neues in die Welt gebracht werden. Der Tenor ihres Werkes lautet: Wir sind nicht verurteilt, zu akzeptieren, da wir gemeinsam handeln und neu beginnen können.[45]

---

42 Vgl. Althusser 2010, Der Unterstrom des Materialismus der Begegnung, S. 24.

43 Vgl. Althusser 2010, Der Unterstrom des Materialismus der Begegnung, S. 22.

44 Vgl. Deleuze, Guattari 1997: Anti-Ödipus, S. 33.

45 Vgl. Zerilli 2005, Vorwort zu: Marchart, Neu beginnen, S. 10.

HANNAH ARENDT: „ACTING IN CONCERT“

Hannah Arendt unterscheidet zwischen drei Tätigkeitsformen – Arbeiten (*labour*), Herstellen (*work*) und Handeln (*action*). Arbeiten und Herstellen begreift sie als Tätigkeiten, die sich im Bereich der Notwendigkeit vollziehen. Arbeiten ist für sie um die biologische Reproduktion zentriert und Herstellen auf die Produktion von Gebrauchsgütern bezogen. Einzig Handeln weise auf das Gemeinsame hin und zeichne sich durch Freiheit und Potentialität aus. „Handeln allein ist das ausschließliche Vorrecht des Menschen; weder Tier noch Gott sind des Handelns fähig, und nur das Handeln kann als Tätigkeit überhaupt nicht zum Zug kommen, ohne die ständige Anwesenheit einer Mitwelt.“[46] Sie verweist auf die besondere Beziehung zwischen Handeln und „beeing together“.[47] Gemeinsam handelnd (*acting in concert*)[48] gründen und erhalten Menschen Gemeinwesen und schaffen Kontinuität und Geschichte. Die Möglichkeit des Menschen zu handeln betone seine Einzigartigkeit und zugleich die Pluralität der Welt. Handeln gilt Arendt als originär politische Tätigkeit, die zwischen Menschen stattfindet, mit Kommunikation einhergeht und auf den Bereich des Öffentlichen verweist.

Die Trennung der drei Tätigkeitsformen und die Vorstellung allein das Handeln sei politisch, ist Teil einer wiederum nicht unproblematischen Unterscheidung zwischen Politischem und Sozialem bzw. zwischen Politischem und Ökonomischem. Sie gründet in Arendts Bezug auf Aristoteles und lässt die Frage aufkommen, ob Arendt zur antiken Idee einer natürlichen Gemeinschaftlichkeit des Menschen zurückkehrt. Doch obgleich sie das antike Politikverständnis als Referenz nimmt und mit Aristoteles davon ausgeht, dass es nicht *den*, sondern nur *die* Menschen (*men not man*) im Plural gibt, verwehrt sie sich dagegen, aus dieser Tatsache essentialistische Schlüsse zu schließen, ein Urbild des Menschen anzunehmen oder diese Sozialität metaphysisch, romantisch oder naturalistisch aufzuladen.[49] Ihr Ausgangspunkt ist nicht die natürliche, sondern die künstlich-politische Gemeinschaft. Zentral ist für Arendt, dass Menschen gemeinsam handeln (*acting in concert*) und dass sie die Welt konstruieren, in der sie leben. Kein Einzelner kann einen Neuanfang bewirken, nur gemeinsam haben Menschen

46 Arendt 2008, Vita activa, S. 34.

47 Arendt 1959, The Human Condition, S. 23.

48 Arendt bezieht sich mit ihrer Formulierung *acting in concert* auf Burke. Vgl. Burke 1815, Maxims, Opinions and Characters, moral, political and economical, S. 55. Heute wird die Formulierung jedoch gewöhnlich auf verdecktes, gemeinsam-abgesprochenes Agieren von Hedgefonds auf dem Finanzmarkt bezogen.

49 Vgl. Arendt 2008, Vita activa, S. 17.

Wirkungsmacht. Diese Pluralität ist Dreh- und Angelpunkt ihrer Handlungstheorie. Mit und gegen Hobbes begründet Pluralität bei Arendt die Möglichkeit zur Politik. Menschen existieren gemeinsam, sie handeln und gestalten diese Welt, sie müssen dies tun.

Handeln (*action*) ist eine Tätigkeit, die für Arendt dadurch ausgezeichnet ist, mit dem Phänomen des Neubeginns einherzugehen – mit der Potenz einen Anfang machen zu können. Handelnd kann diese Welt gestaltet, handelnd kann ein Anfang gemacht werden. Handeln, das Arendt mit Natalität (Gebürtlichkeit) kurz schließt, dabei aber nicht mit der biologischen Geburt in eins setzt, ist durch initiatorische Kraft ausgezeichnet. Arendt grenzt sich mit dieser Vorstellung von einer philosophischen Tradition ab, die das Leben von seiner Sterblichkeit, nicht von seiner Gebürtlichkeit ausgehend betrachtet und versteht ihre Philosophie als Alternative zu dieser Form der „Anfangsvergessenheit".[50]

Es ist für Arendt von entscheidender Bedeutung, dass eine Handlung das einfache Kontinuum der Zeit unterbrechen kann. Sie kritisiert den linearen Zeitbegriff, der auf einer sukzessiven Abfolge und einer eindeutigen Trennung von drei Zeitebenen beruhe. In ihrem Aufsatz *Die Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft* beschreibt Arendt den Menschen als positioniert inmitten von zwei ihn bedrängenden Kräften. Er stehe zwischen Vergangenheit und Zukunft. Seine Fähigkeit sei es, handelnd das Kontinuum zu unterbrechen und der scheinbar eindeutigen Linie der Zeit einen Neuanfang, eine unerwartete Diagonale hinzuzufügen. Diese Diagonale sei kontingent, möglich, aber nicht notwendig, aber sie – und diese Einschränkung ist es, die ihre Theorie davor bewahrt, in einen subjekteuphemistischen Individualismus zu münden – ist nicht voraussetzungslos. Der Anfang, den Menschen machen, ist nicht als Anfang der Welt miss zu verstehen. Menschen können neu anfangen, doch sie und ihr handelnder Neubeginn sind eingewoben in ein Netz von Bedeutungen und tätigen Beziehungen, von Geschichte und Erinnerung, in das, was im ersten Kapitel als diskursive Oberfläche beschrieben wurde. Das „weltlich Gemeinsame liegt außerhalb unserer Selbst, wir treten in es ein, wenn wir geboren werden und wir verlassen es, wenn wir sterben. Es übersteigt unsere Zeitspanne in die Vergangenheit wie in die Zukunft; es war da, bevor wir waren und es wird unseren kurzen Aufenthalt überdauern."[51] Arendts Vorstellung des Gemeinsamen ist eng mit der eines Zwischen verwoben. Auf der Ebene des Zwischen bildet sich ein Netz von Verbindungen

50 Vgl. Arendt, Vita activa 2008, S. 18, S. 215 und S. 226. Arendt bezieht sich auf Augustinus Ausspruch, dass der Mensch in die Welt kam, damit ein Anfang sei. Zur Anfangsvergessenheit, die zugleich eine Politikvergessenheit ist vgl. auch Marchart 2005, Neu Beginnen, S. 78.

51 Arendt 2008, Vita activa, S. 69.

der Menschen heraus. Das ist es, was wir als Welt, als Realität begreifen. Menschen werden in Strukturen hineingeboren, in eine Welt, die ihnen vorausging. Wir teilen die Welt „nicht nur mit denen, die mit uns leben, sondern auch mit denen, die vor uns da waren und denen, die nach uns kommen werden."[52] Um bedeutungsvoll zu sein, müssen Handlungen in das Netz anderer, vorangegangener Handlungen eingewoben sein und andere müssen ihnen folgen. Mensch und Struktur, Handlung und Welt sind in einer Form voneinander abhängig, die nicht den Gesetzen einfacher Kausalität folgt.[53]

„Der Urheber einer Tat kann diese seine Tat niemals mit der gleichen selbstverständlichen Gewissheit für sich in Anspruch nehmen und als sein Eigenes anerkennen, wie der Hersteller sein Produkt. Jeder der anfängt zu handeln, muss wissen, dass er etwas begonnen hat, dessen Ende nicht mehr bei ihm steht, dass er es nicht mehr voraussagen kann, und dies schon darum nicht, weil gerade durch seine Tat sich alle bisher geltenden Konstellationen, unter denen er selbst handelte, völlig geändert haben."[54]

Handeln ist nicht das Eigentum oder die Verantwortung einer Person. Arendts Begriffe des Handelns und des Neuanfangens dürfen nicht vom Subjekt aus gedacht werden. Sie beruhen nicht auf dem Beschluss eines Individuums, ein Ereignis zu produzieren.[55] Arendt analysiert und kritisiert den Subjektzentrismus, den sie mit Descartes beginnen sieht. Er sei mitverantwortlich dafür, dass Menschen sich von der Welt abgewendet und in einen Bereich des vermeintlichen Inneren zurückzogen hätten. Ihrer Vorstellung zufolge sind der Rückzug in die Innerlichkeit des Bewusstseins und das Konzept des modernen Individuums verantwortlich für eine umfassende Deformation des Politischen. Statt einer Zunahme an (individueller) Freiheit und Selbstverwirklichung seien Konformismus und Homogenisierung die Folge gewesen.[56] Arendt entwickelt keinen subjekteu-

52 Arendt 2008, Vita activa, S. 69.

53 „Kausalität ist eine Kategorie, die in den Geschichtswissenschaften ganz und gar fehl am Platz ist, ja in die Irre führt. Nicht nur lässt der tatsächliche Sinn jedes Ereignisses immer jede Zahl vergangener ‚Gründe', die wir ihm zuschreiben mögen, hinter sich; sondern diese Vergangenheit selbst entsteht überhaupt erst mit dem Ereignis. [...] Das Ereignis erhellt seine eigene Vergangenheit, niemals kann es aus ihr abgeleitet werden." Arendt 2000, Verstehen und Politik, S. 110.

54 Arendt 2000, Geschichte und Politik in der Neuzeit, S. 105.

55 Vgl. Marchart 2005, Neu Beginnen, S. 217.

56 Vgl. Arendt 2008, Vita actica, S. 364 und S. 373. Arendt kritisiert „Sie [die gebildeten Bürger] flüchteten in die *neue Innerlichkeit des Bewusstseins* als der einzig *angemessenen Domäne menschlicher Freiheit*. Vor dem Druck der Gesellschaft, die ihrem

phemistischen Handlungsoptimismus. Menschen sind frei, weil sie das Vermögen haben, zu handeln und Unvorhergesehenes in die Welt zu bringen. Dennoch sind sie weder unabhängig voneinander („Frei sein können Menschen nur im Bezug aufeinander“)[57] noch von der Welt und ihren Strukturen. Der Mensch ist weder Urheber seiner Tat noch der Welt.

Arendt vergleicht die Fähigkeit zu Handeln mit einem revolutionären Ereignis. Revolution ist für sie der paradigmatische Name des Neubeginns in der Welt, der Name des Anfangs in der Geschichte.[58] Ihren positiven Revolutionsbegriff, den sie vor allem auf die Amerikanische Revolution bezieht, verbindet sie mit der Freiheit zu Handeln, mit der Möglichkeit das Unvorhergesehene, dasjenige was nicht aus Notwendigkeit geschieht, in der Geschichte wirklich werden zu lassen.[59] Aus dieser Verschränkung von Handeln, Anfangen-Können und Revolution ergibt sich ein positiver Freiheitsbegriff: Freiheit ist nicht die Freiheit *von*, sondern die Potenz im Sinne einer Freiheit *zu*. Arendt setzt diese Vorstellung unmittelbar mit der Freiheit zu handeln, mit der Freiheit einen Anfang machen zu können, in eins. Sie kritisiert den negativen Freiheitsbegriff, der seit Hobbes die politische Philosophie dominiert habe. Für sie ist Freiheit nicht gleichbedeutend mit der Möglichkeit aus einem vorgegebenen Set an Alternativen auszuwählen. Der Aktionsradius der Freiheit erschöpfe sich nicht auf das Ungeregelte, auf das, worüber die Gesetze schweigen. Arendt denkt Freiheit als Vermögen, das sich in der Kraft zur politischen Handlung ausdrückt, in der Fähigkeit einen Anfang zu machen.

Wesen nach konformistisch ist, wichen sie in ein *Innenleben* aus, das sie um so reicher und individualistischer gestalten konnten, als es überhaupt keine Folgen hatte oder haben wollte.“ Vgl. Arendt 1965, Über die Revolution, S. 202. Hervorhebungen im Original.

57 Arendt 2008, Vita activa, S. 300.

58 „Merkwürdigerweise hat noch keine Philosophie, auch keine politische Philosophie sich dazu vermocht, den Menschen auf seine ‚Gebürtlichkeit‘ hin anzusprechen, nämlich darauf hin, dass mit jedem von uns ein Anfang in die Welt kam [...] denn Handeln, in dem ursprünglichen Sinn von ‚etwas in Bewegung setzen‘, setzt die Vorstellung, ja die Existenz von Anfängern voraus. Von diesen Neuanfängen im Kontinuum historischer Zeit geben die Revolutionen letztlich Kunde. Das große Pathos, das sich aller bemächtigt, die an ihnen [...] teilnehmen, entstammt der Erfahrung, dass der Mensch in der Tat dies vermag – einen Anfang machen, novus ordo saeclorum.“ Arendt 1965, Über die Revolution, S. 308.

59 Arendts Revolutionstheorie ist von romantischem Euphemismus weit entfernt. Sie leitet aus ihr ein allgemeines Misstrauen gegen repräsentative Politik ab und spricht sich für eine direktdemokratische Räterepublik aus.

DER RÜCKZUG DES POLITISCHEN

Arendts Lobrede auf das Revolutionäre verweist auf ihre Analyse der Moderne. Für sie ist diese Ära geprägt durch eine verhängnisvolle Abwertung des Politischen und durch eine Verdrängung des Öffentlichen, desjenigen Bereiches, in dem politisches Handeln und Neuanfänge möglich sind, zugunsten des Ökonomisch-Privaten. Mit der Metapher vom *verlorenen Schatz der Revolution*[60] versinnbildlicht sie die ihrer Ansicht nach aus diesem Prozess resultierende Verkehrung der Werte. Das tätige Leben (*vita activa)*, zunächst eine Übersetzung des antiken *zoon politikon*, die das Leben bezeichnete, das öffentlichen und politischen Dingen gewidmet war und sich im gemeinsamen Handeln gleichberechtigter Bürger äußerte, habe im Prozess der Übersetzung seine Bedeutung verändert. Eine Entwicklung, die auf den Siegeszug des Christentums zurückzuführen sei, philosophisch jedoch bereits bei Platon begann, habe das Handeln abgewertet. Aus den drei von Aristoteles beschriebenen Lebensweisen des freien Mannes wurde die Kontemplation herausgelöst und zur einzig wahrhaften erklärt. Arendt erklärt, das Denken habe sich gewissermaßen vom Handeln emanzipiert. Handeln sei auf eine Stufe mit Arbeiten und Herstellen degradiert worden und eine Form der Ruhe, die mit der Abwendung von der Öffentlichkeit einherging, sei zum Ideal geworden. Anstelle des griechischen Verständnisses von Freiheit im Sinne einer Freiheit von den Nöten des Lebens, die mit einer Freiheit zum Handeln korrespondierte, sei die Befreiung von der Bürde des Öffentlichen zum Ziel geworden. In dem Maße, in dem die Kontemplation idealisiert und nach Ruhe und einem unbekümmerten Leben gestrebt worden war, sei das Desinteresse am politischen Geschehen vorangeschritten. Das Ansehen des Politischen sei gesunken, es sei als Last und als Störung der Kontemplation betrachtet worden bis das Ideal der *vita activa* sich zu dem der *vita contemplativa* gewandelt habe.[61]

Arendt bezieht sich auf die antike Unterscheidung zwischen dem naturhaften Zusammenleben im Bereich des Hauses *(Oikos*) und der Ordnung des Politischen *(Polis)*. Das Haus mit seinen familiär, blutsverwandten Verbindungen wird von ihr als geprägt von Hierarchie, Zwang, Herrschaft und Gleichartigkeit beschrieben, während die politische Öffentlichkeit als Sphäre des freien und gleichberechtigten Handelns und des Miteinander-Redens erscheint. In der Anti-

60 Vgl. Arendt 2000, Die Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft, S. 9. Neben der Umkehrung der Werte weist die Rede vom verlorenen Schatz der Revolution auch auf die Schwierigkeiten den Geist der Revolution nach einem Neuanfang, nach einer neuen Gründung zu erhalten hin.

61 Arendt 2008, Vita activa, S. 25f.

ke garantierte diese Unterscheidung zwischen den ökonomisch-häuslichen Zwängen des Lebens und der freien Ebene des politischen Dialogs eine Hochachtung des Politischen, der Freiheit und des Handelns. Durch die Ausrichtung der christlichen Lehre auf Innerlichkeit und einen persönlich-privaten Gottesbezug verschoben sich die Bedeutungsdimensionen. Die pastorale Herrschaftsform des Mittelalters ließ das sogenannte Private anwachsen, einen Bereich, auf den wiederum Kirche und Staat Einfluss ausübten. Obgleich der Abstand zwischen Ökonomisch-Privatem und Öffentlich-Politischem in Ansätzen noch Bestand gehabt habe, sieht Arendt hier den Beginn einer Politisierung des Privaten.[62]

Für sie ist die Geburtsstunde der modernen Gesellschaft dadurch markiert, dass das Innere des Haushalts aus dem Dunkel des Hauses in das Licht der Öffentlichkeit getreten sei und den Abstand zwischen Ökonomischem, Privatem und Politischem zerstört habe. Die öffentlich-politischen Belange wurden zurückgedrängt als „die Gesellschaft" an die Stelle der gemeinsam gestalteten Sphäre des Politischen trat. Denn anders als das politische Gemeinwesen bezeichnet *Gesellschaft* für Arendt ein zweckrationales Herrschaftsbündnis, das an den Gesetzmäßigkeiten des Ökonomisch-Häuslichen orientiert ist.[63] Mit der Entstehung der Nationalstaaten sei das Politische unter neuen Vorzeichen zurückgekehrt. Der Bereich des Privat-Häuslichen sei ins Zentrum eines neuen Verständnisses des Politischen gerückt. Die moderne, nationalstaatlich organisierte Gesellschaft begreift das Politische laut Arendt nicht in antiker Art als Sphäre öffentlichen Handelns, sondern als Volks-Wirtschaft im Sinne von Haus und Familie.

In den letzten Kapiteln war herausgearbeitet worden, inwieweit Gesellschaft, Nationalstaat, Volk und Gemeinschaft in der Moderne als Subjekt im Großen adressiert und im Rahmen der Vorstellungen von Identität, Homogenität und vorpolitischer Zusammengehörigkeit betrachtet wurden. Arendt erklärt diese mit dem Aufkommen des Nationalismus verbundene Entwicklung mit einer Abkehr vom antiken Modell der politischen Republik und mit einem Politikverständnis, in dem Kollektivbegriffe im Sinne privat-häuslicher Notwendigkeiten betrachtet werden. Die Gesellschaft wird als große Familie angesehen und organisiert.

„Was wir heute Gesellschaft nennen, ist ein Familienkollektiv, das sich ökonomisch als eine gigantische Über-Familie versteht und dessen politische Organisationsform die Nation bildet." „Die Gesellschaft verlangt von denen, die ihr überhaupt zugehören, immer, dass sie sich wie Glieder einer großen Familie verhalten, in der es nur eine Ansicht und ein Interesse geben kann. [...] Die Gleichheit zwischen den Mitgliedern der Gesellschaft hat nichts mit der Gleichheit der Ebenbürtigkeit, dem Sich-unter-seinesgleichen-Befinden,

62 Vgl. Arendt 2008, Vita activa, S. 44f.

63 Arendt 2008, Vita activa, S. 47.

zu tun, das wir aus dem klassischen Altertum als Bedingung des Politischen kennen; sie erinnert eher an die Gleichheit aller Glieder einer Familie unter der despotischen Macht des Familienoberhauptes."[64]

Das habe zu einer neuen Spaltungsbewegung geführt. Zur politisierten Ebene des Ökonomisch-Privaten sei ein weiterer Bereich hinzugekommen: *das Intime*. Arendt bezeichnet Rousseau als seinen Entdecker[65] und erklärt das Intime zu einer Sub-Ebene des Privaten. Das Intime sei von der christlichen Innerlichkeitslehre geprägt und der Antike schlicht unbekannt. Vorangegangen war die Entwicklung, in der das zuvor Private ins Zentrum des Politischen gerückt war. Eine Folge sei der Wunsch nach Zuflucht vor diesem allumfassenden Privat-Politischen gewesen. Das Intime nahm die Rolle dieses vermeintlichen Orts der Ruhe jenseits der Belange des Staates ein und das Subjektiv-Gefühlsmäßige konnte gegen Konformismus und die Rationalität der Gesellschaft ausgespielt werden. In der Folge galt das *Private* nicht mehr als Gegensatz des *Politischen*, es setzte sich vom *Gesellschaftlichen* ab und erschien als dessen Gegenteil. Arendt schreibt, die Rousseauistische Rebellion gegen die Gesellschaft sei nicht vordringlich gegen die Unterdrückung durch den Staatsapparat, sondern gegen das Eindringen der Gesellschaft in eine subjektiv-innere Region gerichtet gewesen.

„In dieser Rebellion des Herzens gegen die eigene gesellschaftliche Existenz wurde das moderne Individuum geboren mit seinen dauernd wechselnden Stimmungen und Launen, in der radikalen Subjektivität seines Gefühlslebens, verstrickt in endlose innere Konfliktsituationen. [...] Die Rebellion gegen die Gesellschaft, in der Rousseau und die Romantik nach ihm das Intime entdecken, richtete sich vor allem gegen ihre nivellierenden Züge, gegen das, was wir heute Konformismus nennen und was in Wahrheit ein Merkmal aller Gesellschaft ist."[66]

Interessant ist nicht nur Arendts Sicht auf die Entstehungsgeschichte der modernen Subjektivität, auch ihre konsequente Eingliederung der Rebellion der Intimität in die Geschichte moderner Staatlichkeit überrascht. Die Moderne ist für Arendt gekennzeichnet durch einen „Verlust der Welt" (*loss of the world*). Dieser Verlust bzw. die Abwendung von der Welt gehe einher mit der Entstehung

64 Arendt 2008, Vita activa, S. 39 und S. 50.

65 Vgl. Arendt 2008, Vita activa, S. 49. In Anspielung auf Rousseaus zahlreiche Selbstbekenntnisse fügt sie die Bemerkung hinzu, dass wir über Rousseau, seine Intimität und sein Leben leider nur allzu gut informiert sind.

66 Arendt 2008, Vita activa, S. 49/50.

der modernen Subjektivität und mit dem Aufkommen dessen, was sie als das Soziale bezeichnet.[67]

„For Arendt modernity is characterized by the ‚loss of the world', by which she means the restriction or elimination of the public sphere of action and speech in favour of the private world of introspection and the private pursuit of economic interests. Modernity is the age of mass society, of the rise of the ‚social' out of a previous distinction between the public and the private. [..] It is the age where history as a ‚natural process' has replaced history as a fabric of actions and events, where homogeneity and conformity has replaced plurality."[68]

Arendt begreift *Welt* grundlegend als etwas Künstliches. Daher bezeichnet auch der *Verlust der Welt* nicht das Abhandenkommen einer ursprünglich-natürlichen Ordnung. Durch die gesellschaftlich-gemeinschaftlich-intime Illusion einer solchen Ursprünglichkeit sei vielmehr das Bewusstsein für das Politische und für den handlungsaktiven Konstruktionsprozess der Welt verlorengegangen. Auf diese Weise bewahrt Arendts Ablehnung der Verherrlichung des Privat-Intimen sie zugleich davor, einem einfachen Dualismus von Gemeinschaft und Gesellschaft das Wort zu reden.

„Arendt's conception of the public realm is opposed not only to society but also to community: to *Gemeinschaft* as well as to *Gesellschaft*. While greatly valuing warmth, intimacy and naturalness in private life, she insisted on the importance of a formal, artificial public realm in which what mattered was peoples' actions rather than their sentiments; in which the natural ties of kinship and intimacy were set aside in favour of a deliberate, impartial solidarity with other citizens; in which there was enough space between people for them to stand back and judge one another coolly and objectively."[69]

Arendt betont die Künstlichkeit und den Konstruktionscharakter des Politischen und betrachtet beide nicht als Mangel, sondern als Errungenschaft des Politi-

67 Sie spricht in diesem Zusammenhang auch von Entfremdung. Der Begriff der Entfremdung bezeichnet jedoch hier das Gegenteil dessen, was Rousseau darunter versteht. Er geht bei Arendt mit einer Kritik des Protestantismus, der Askese und der Abwendung vom Diesseits einher. Dazu vgl. D'Entrèves 1994, The Political Philosophy of Hannah Arendt, S. 38.

68 D'Entrèves 1994, The Political Philosophy of Hannah Arendt, S. 3.

69 Canovan 1994, Politics as Culture: Hannah Arendt and the Public Realm, S. 193. Hervorhebungen im Original.

schen.[70] Dieser Umstand scheidet ihre republikanischen Politikvorstellungen vom Liberalismus. Während dieser das Gemeinsame als eine Aggregation vorpolitisch-individueller Interessen ansieht, begreift sie es als Konstruktion, die im Prozess gemeinsamen Handelns entsteht und keine vorpolitische Bedeutung hat. Für Arendt zeichnet es den öffentlichen Bereich des Handelns aus, dass er menschengemacht und nicht naturgegeben ist. Politik sei mehr als das Ergebnis einer natürlichen Disposition, es sei eine kulturell-produktive Errungenschaft, ein Ergebnis menschlichen Handelns.[71] „A further consequence of Arendt's stress on the artificiality of political life is evident in her rejection of all neo-romantic appeals to the ‚volk' and to ethnic identity as the basis for political community."[72] Statt das Gemeinsame im Namen von Innerlichkeit, Wärme und Authentizität anzurufen, müsse es in Begriffen von Freiheit, Neuanfang und Handeln adressiert werden.[73] Arendts bejahender Bezug auf die Künstlichkeit des Politischen und ihre positive Betonung der konstitutiven Macht von Menschen, die diese nicht dazu verurteilt in einer vorgefertigten Welt zu leben, sind zentral für das hier vorgeschlagene Verständnis des Gemeinsamen. Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass Arendt, im Sinne der konstitutiven Verkennung, eine ursprüngliche Bedeutung des Politischen verneint, also keine Signifikanz jenseits dessen annimmt, als was sich ein Ereignis darstellt. Das Politische bzw. das Gemeinsame sind nie mehr als das, was Menschen aus ihnen machen. Das Politische weist nicht über sich selbst hinaus und ist dem Diskurs nicht vorgängig. Für Arendt ist klar, die Bedeutung des Gemeinsamen wird im Prozess des Handelns erzeugt. Ernst Vollrath macht Arendts diesbezüglichen Ausgangspunkt deutlich:

---

70 „Durch das Freisein, in dem die Gabe der Freiheit, des Anfangenkönnens zu einer greifbar weltlichen Realität wird, entsteht zusammen mit den Geschichten, die das Handelns erzeugt, der eigentliche Raum des Politischen. Es gibt ihn immer und überall wo Menschen in Freiheit, ohne Herrschaft und Knechtschaft miteinander leben, aber er verschwindet – auch wenn das institutionell-organisatorische Gerüst, das ihn einschließt, intakt bleiben sollte – sofort, wenn das Handeln aufhört, das Sichverhalten und Verwalten anfängt oder auch einfach die Initiative erlahmt, neue Anfänge in die Prozesse zu werfen, die durch das Handeln entstanden sind." Arendt 2000, Freiheit und Politik, S. 225.

71 Daher kritisiert Arendt Konzeptionen wie die Menschenrechte, die Politik auf Naturrechten, auf einem vorpolitischen, scheinbar natürlichen Bereich begründen. Eine solche Fundierung mache sie letztlich zu einer sinnlosen Abstraktion ohne politische Relevanz.

72 D'Entrèves 1994, The Political Philosophy of Hannah Arendt, S. 145.

73 Vgl. Arendt 1968, Men in dark times, S. 13f.

„Events belong to our world. They do not point to some other sphere, deeper and hidden, but they belong to the common and ordinary sphere in which we live and as which the world appears us. This world is common and ordinary by virtue of the fact that we participate in it and are accustomed to living in it“[74]

Arendt steht für ein Denken, das die klassischen Dichotomien des Gemein-Diskurses überschreitet. Wie Margaret Canavans Zitat verdeutlichte, sind Ausgangs- und Endpunkt Arendts weder auf das, was innerhalb des Gemein-Diskurses als Gemeinschaft bezeichnet wird, ausgerichtet, noch auf das, was als Gesellschaft gilt. Arendt ist an der Möglichkeit zur Veränderung, zur Gestaltung dieser Welt, an wirkungsmächtigem Handeln interessiert. Sie schafft es, politische Visionen jenseits des Dispositivs des Vorpolitischen zu formulieren. Sie ist nicht kritiklos und verzichtet doch auf romantische Sehnsüchte und Visionen zukünftiger oder vergangener Erlösung. Mit Arendt wird deutlich, dass es möglich ist, einen Begriff des Politischen voranzutreiben, der weder am selbstbewussten Individuum oder am Liberalismus orientiert ist, noch in Gemeinschaftssehnsucht verfällt. Mit der Betonung der wirklichkeitskonstituierenden Kraft gemeinsam handelnder Menschen ruft sie eine Vorstellung an, die nicht darauf ausgerichtet ist, eine zukünftige Identität zu bilden und ebenso wenig darauf, eine verlorene wiederzuerlangen. Die Form von Gemeinsamkeit, die sie anvisiert, wird von den paradigmatischen Stützen des Gemein-Diskurses, Einheit und Identität, nicht berührt. Arendt kommt ohne Bezug auf tradierte politische Kollektivierungsbegriffe aus, ohne den Begriff des Volkes oder der Nation. Gleichzeitig situiert sie ihre Philosophie auf dem Feld politischen Handelns bzw. richtet sie an der Idee einer gleichberechtigten Sphäre politischer Öffentlichkeit aus, die auf die demokratische Mitwirkung am politischen Geschehen, auf die Gestaltbarkeit der (Um-) Welt abzielt, nicht auf die Sublimierung zu einer höheren Ebene individueller oder gemeinschaftlicher Identität.

Doch auch Arendts Konzept hat schwierige Anteile: So schlüssig ihre Analyse der Entwicklungsgeschichte des Privaten und ihre These vom Zusammenhang der Herausbildung des modernen Individuums mit der Politisierung des Ökonomisch-Privaten ist, Arendts Versuch, den Bereich des Politischen vom Ökonomischen, Privaten oder Sozialen zu scheiden, ist problematisch. Wenn sie den Einfluss des Ökonomischen auf das Politische kritisiert, gelangt sie aus falschen Gründen zum richtigen Ergebnis. Ihre Kritik basiert auf der Annahme einer ursprünglichen Trennung des Ökonomisch-Privaten vom Politischen. Im Anschluss an diese scheinbar offensichtliche Abtrennung plädiert Arendt für eine Separation des Sozialen vom Politischen und spricht Sozialem sowie Ökonomi-

74 Vollrath 2006, Arendt and the method of political thinking, S. 297.

schem politische Produktivität ab. Sie ist dafür kritisiert worden, und die Probleme, die ein solches Denken mit sich bringt, sind erkannt und diskutiert worden.[75] Ich schließe mich der Feststellung an, dass eine derartige Trennung keine Basis für ein zukunftsweisendes Denken ist. Arendts vereinfachte Dichotomie begreift die Wechselwirkungen zwischen Staat, Ökonomie, Gesellschaft und Sozialem bzw. Privatem nicht. Sie ist blind für Probleme, die auf der Ebene dessen situiert sind, was sie das Soziale nennt und lässt jede Sensibilität für soziale Gerechtigkeit vermissen. Politik, Ökonomie, Soziales, Öffentliches und Privates hängen gleichermaßen mit Macht und Herrschaft zusammen. Das und die produktive Kraft des modernen Kapitalismus blendet Arendt aus. Sie kann und will nicht sehen, dass dessen Wirkungsweisen mit dem Aufkommen der modernen Gesellschaft und dem bürgerlichen Subjektbegriff in Verbindung stehen und ihr Begriff des Politischen kann weder den Einfluss der Warenform auf politische Verhältnisse verstehen, noch, dass Produktion und Distribution von Gütern auch dem Bereich des Handelns zugehörig sind. Die Absonderung des Handelns und die Idee nur diese Tätigkeitsform sei politisch bedeutsam bringt neben einem verkürztem Antimarxismus[76] Probleme mit sich, da Arendts Reduktion des Politischen auf das, was sie als Öffentlichkeit denkt, die Komplexität von gesellschaftspolitischen Macht- und Kräfteverhältnissen unterrepräsentiert lassen muss. Ihre Engführung des Politischen verstellt darüber hinaus den Blick auf die vielschichtigen Ebenen der Wirkungsmacht des Politischen Imaginären.

ÖFFENTLICHKEIT

Eine Diskussion über die Perspektiven des Gemeinschaftsbegriffes kann Arendts Idee des *acting in concert* mit und gegen sie verwenden und für ein Denken jenseits vereinfachter Trennlinien fruchtbar machen. Voraussetzung wäre es, Arendts positiven Bezug auf das Politisch-Öffentliche aufzugreifen und ihr Den-

75 Vgl. u.a. Benhabib 1998, Hannah Arendt. D'Entrèves 1994, The Political Philosophy of Hannah Arendt. Dietz 1994, Hannah Arendt and Feminist Politcs. Gottsegen 1994, The political thought of Hannah Arendt. Habermas 1981, Hannah Arendts Begriff der Macht. Hardt, Negri 2004, Multitude. Marchart 2005, Neu Beginnen.

76 Dieser verkürzte Antimarxismus verwundert. Beide ihrer Ehemänner und viele ihrer Freunde waren Marxisten. Arendt verehrte Rosa Luxemburg und Marx' Frühschriften. Sie bezog sich positiv auf die Arbeiterbewegung und deren Forderungen nach einer umfassenden Veränderung der Gesellschaft, beharrte aber zeitlebens auf einem politisch motivierten Antimarxismus.

ken durch ein Verständnis zu ergänzen, das das Politische versteht als ein das gesamte Feld des Diskurses sowie den Definitionsbereich dessen, was Arendt das Soziale bzw. das Ökonomische nennt, umfassendes Kräfteverhältnis (ein derartiger Begriff des Politischen war im ersten Kapitel vorgestellt worden). Das Politische und seine Produktivität sind nicht getrennt von ökonomischen oder anderen gesellschaftlichen Sphären, werden nicht von vorpolitisch-gegeben Spaltungen beeinflusst und nicht von einem neutralen Bereich außerhalb ihrer selbst strukturiert. Stattdessen ist das Politische durch spezifische Diskurse und einzelne Politikfelder organisiert. Ebenso wie die Idee eines vorpolitischen Bereichs ist auf dieser Grundlage auch die Wahrnehmung einer scheinbaren Naturgesetzmäßigkeit des Ökonomischen zu verneinen, so dass auch die Wirtschaft als Feld begriffen wird, dessen Gesetze gemeinsam gestaltet werden.[77]

Arendt selbst stellte mit ihrem Plädoyer für eine starke Rolle des Öffentlichen im Sinne eines Bereichs, in dem Neuanfänge und konstitutives, gemeinsames Handeln möglich sind, die Begriffe zu ihrer eigenen Überschreitung bereit. Dabei steht die offensive Stärkung des Politisch-Öffentlichen den problematischen Traditionslinien des Gemeinschaftsdiskurses ebenso entgegen wie der (neo-)liberalen Betonung einer Unterscheidung zwischen öffentlich und privat, in deren Folge das Öffentliche heute zunehmend zurückgedrängt und aus der konkreten Politik ausgegrenzt wird. Eine Entwicklung, die sowohl Negri und Hardt als auch Arendt bemerken und unter dem Stichwort *Verdrängung des Politischen* zusammenfassen. Während Arendt das Zurückdrängen des Politischen mit dem Aufkommen der modernen Gesellschaft verband, analysieren Negri und Hardt die postmodernen Facetten dieses Prozesses. Ihnen zufolge sind heutige Gesellschaften durch einen eklatanten Mangel an Politischem gekennzeichnet. Ein Mangel, der sich u.a. daran äußert, dass in dem Maße, in dem das Poltische an Einfluss verliert, die Belange des Öffentlich-Gemeinsamen systematisch und bewusst aus der konkreten Politik ausgeschlossen werden.[78]

Diese Entwicklung beansprucht eine doppelte Relevanz, da die Verdrängung des Politischen zugleich Teil (neo-)liberaler Regierungsrationalitäten und eine Wirkungsweise des modernen Gemeinschaftsfetischs ist. Brachte sie auf der einen Seite die Fiktion einer verlustig-versprochenen Ebene der Gemeinschaftskonstitution hervor, nimmt sie auf der anderen die Form einer Privatisierung vormals öffentlich-politischer Bereiche an. Wie die Ökonomisierung der öffentlichen Infrastruktur hatte auch das Dispositiv des Vorpolitischen eine fundamentale Entpolitisierung zur Folge, da die Gegenwart fortwährend gegenüber etwas

77 Demirović 2007, Demokratie in der Wirtschaft. Positionen – Probleme – Perspektiven.

78 Vgl. Hardt, Negri 2004, Empire, S. 200.

scheinbar Vorgängigem abgewertet wurde. Im Hinblick auf eine alternative Gemein-Perspektive nimmt die unbedingte Gegnerschaft zu allen Tendenzen der Entpolitisierung sowie das konsequente Insistieren auf einem starken Begriff des Politisch-Öffentlichen daher in doppelter Hinsicht eine zentrale Rolle ein.

Negri und Hardt nehmen für eine solche Alternative den Begriff des *Gemeinsamen* in die Pflicht. Bezüglich der gegenwärtigen Ausgestaltungsmöglichkeiten dieses „Gemeinsamen" erklären sie, sei an vorderster Stelle eine Kritik der Privatisierung nötig. Ein politisch relevantes und praktisch wirkungsmächtiges Konzept des Gemeinsamen müsse mit einem Begriff des Öffentlichen verbunden werden, der dagegen arbeitet, dass „das Immanenzverhältnis zwischen Öffentlichem und Gemeinschaftlichem [...] durch die transzendentale Macht des Privateigentums" ersetzt wird.[79] Noch immer werde das Private hauptsächlich im Sinne der angloamerikanischen Rechtstheorie als (subjektiver und materieller) Besitz des Individuums, als individuelles Eigentum betrachtet und so gegen den Einfluss des Öffentlichen abgegrenzt.

„Wir brauchen eine Vorstellung von Privatheit, die die Singularität sozialer Subjektivitäten (nicht das Privateigentum) zum Ausdruck bringt, und eine Vorstellung vom Öffentlichen, die auf dem Gemeinsamen beruht (und nicht auf staatlicher Kontrolle) – wir brauchen sozusagen eine postliberale und postsozialistische Rechtstheorie. Die traditionellen Rechtsvorstellungen von privat und öffentlich jedenfalls reichen zu diesem Zweck nicht aus."[80]

Eine praktische Perspektive auf das Thema könnte also mit einer Kritik der Logik der Privatisierung beginnen, zugleich die falsche Opposition zwischen öffentlich und privat angreifen und auf dieser Basis versuchen, andere kollektive Selbstverhältnisse und ein neues Denken des Gemeinschaftlichen zu entwickeln. Die Konsequenzen wären gravierend: Ein solches Verständnis des Öffentlichen hieße, die Welt in der wir leben, buchstäblich als Gemeinsame zu begreifen und daraus einen politischen Anspruch auf demokratische Kontrolle, Mitbestimmung und Mitwirkung abzuleiten. Der Rückzug des Staates vom „Gemeinwohl" bzw. der Einfluss privater Investoren und Unternehmen auf vormals (zumindest indirekt) demokratisch kontrollierte und gemeinsam besessene Bereiche der Gesellschaft wäre als fundamentale Enteignung einzuordnen.

Diese Betrachtungsweise ist eine Reaktion auf eine problematische und zugleich paradoxe Wirkungsweise des Politischen, die in der Gegenwart vor allem im Kontext der Finanz-, Wirtschafts- und Eurokrise zunehmend offenbar wurde: Eine der zentralen Auswirkungen der neoliberalen Ideologie war und ist die

79 Hardt, Negri 2002, Empire, S. 313.

80 Hardt, Negri 2004, Multitude, S. 229.

Tendenz zur Privatisierung und Teilprivatisierung immer weiterer Sphären des Lebens und der öffentlichen Infrastruktur. Bereiche, die im fordistischen Modell des Wohlfahrtsstaats staatlicher Kontrolle unterstanden und von der „öffentlichen Hand“ geregelt wurden, werden privatisiert. Doch der Staat zieht sich nicht einfach zurück, die staatliche Politik verändert ihre Ausrichtung. Staatlich-politisches Handeln wird an dem, was als ökonomische Gesetzmäßigkeit gilt, „am Markt“, ausgerichtet und der Logik eines Geschäftsbetriebs folgend organisiert. Die Privatisierungstendenz geht heute auf das Feld der Daseinsvorsorge über (Wohnen, öffentlicher Nahverkehr, Kultur, Gesundheit, Bildung), ein Bereich, der lange Zeit als kommunale oder staatliche Verantwortlichkeit im Sinne des Gemeinwohls galt: Städte verkaufen ihren Wohnungsbaubestand, Kultur- und Freizeiteinrichtungen, den öffentlichen (Naherholungs-)Raum, die Energieversorgung und den Nahverkehr und auch die allgemeine Gesundheits- oder Altersversorgung und der Bereich der Bildung wird zunehmend von privaten Investoren mitgestaltet.

Es vollzieht sich ein Perspektivwechsel im Bereich des Politischen: Ob Wohnungsbauunternehmen, Krankenhäuser oder Universitäten mit öffentlichen Geldern haushalten müssen, oder ob sie warenförmig organisiert und als Unternehmen betrachtet werden, ist ein signifikanter Unterschied. Der Rückzug des Staates von bestimmten öffentlichen Aufgabenbereichen geht mit einer Verschlechterung der öffentlichen, urbanen, sozialen oder kulturellen Infrastruktur und mit einer zunehmenden Spaltung der Gesellschaft entlang von Herkunfts-, Klassen- und Einkommenslinien einher. Das überträgt sich auf die Möglichkeiten zur Teilhabe am öffentlichen Leben. Darüber hinaus ist diese Zurückdrängung des Öffentlichen in einem umfassenden Sinn an einer De-Politisierung der Gesellschaft beteiligt. Wenn der Staat bzw. die kommunale Verwaltung, die öffentliche Infrastruktur und kommunales Eigentum verkauft, werden auf diese Weise politischer Einfluss und demokratische Kontrollmöglichkeiten an private Investoren abgegeben. Die Logik der Privatisierung und der Abbau des öffentlich-politischen Sektors gehen also mit der Ökonomisierung und der Privatisierung des Politischen einher und sind so an einer fundamentalen Ent-Demokratisierung der Gesellschaft beteiligt.

Es ist diese ebendiese Logik der Privatisierung, die mit einer Verdrängung des Politischen und einer Ent-Demokratisierung der Gesellschaft zusammenhängt, die paradoxerweise in der gegenwärtigen Krise wiederum als Lösungsstrategie gegen die Verschuldung nationaler Staatshaushalte aufgebracht wird. Eine Entwicklung, die zugleich mit einer folgenreichen Entmachtung der Bevölkerung und der Parlamente zugunsten post-demokratischer und supranationaler Institutionen einhergeht. Die bewusste Ersetzung von Politikern durch neutrale

Fachkräfte aus der Wirtschaft macht sichtbar, inwieweit diese Entwicklung mit einer Neuordnung des Politischen verknüpft ist.

Eine Politik im Namen des Gemeinsamen müsste sich also als Gegenmodell zu Ökonomisierung und Privatisierung verstehen und es zugleich vermeiden, in die identitätspolitischen und kollektiv-romantischen Fallen des Gemeinschaftsdiskurses zu tappen. Wenn beide Konzepte mit einer Zurückdrängung des Öffentlich-Politischen verbunden sind, wäre das Eintreten für ein öffentliches Verständnis des Gemeinsamen und die Forderung nach einer umfassenden Politisierung der Gesellschaft ein erster Ansatzpunkt. Er würde sich konkret als Forderung nach Demokratisierung in den politischen Diskurs einschreiben. Ziel einer umfassenden Politisierung und eines neuen Begriffs des Gemeinsamen/Gemeinschaftlichen wäre es, dem Öffentlichen einen Rahmen zu geben, der eine gemeinsame Beteiligung an der Verwaltung der gemeinsam bewohnten Sphären, der Güter und Dienstleistungen überhaupt erst ermöglicht.[81]

Der hier präsentierte Signifikationsrahmen des Gemeinschaftlichen entfernt sich zunehmend von herkömmlichen Implikationen. Statt mit Identität oder Einheit wird Gemeinschaft untrennbar mit dem Begriff des Gemein-Eigentums kurzgeschlossen. „By the common we mean first of all, the common wealth of the material world."[82] Der englische Begriff des *Commonwealth* macht die Transformation deutlich bzw. er zeigt auf, dass die Verbindung des Gemeinschaftlichen mit der Vorstellung von gemeinsamem Besitz, gemeinsamer Teilhabe sowie mit der Idee gemeinsamen Handelns weniger ungewöhnlich ist, als es im Deutschen erscheint. Das englische *Commonwealth* bezeichnete immer schon das Gemeinwesen (den Staat), den gemeinsamen Wohlstand bzw. gemeinsamen Besitz als auch die Teilhabe an gemeinsamen Interessen, das gemeine Wohl. Ein neuer Begriff des Gemeinschaftlichen ist demzufolge in mehrfacher Hinsicht mit der Abkehr von der Enge des deutschen Begriffsfeldes der Gemeinschaft verbunden.

DEMOKRATIE

Für Arendt ist der Dreh- und Angelpunkt ihrer republikanisch-direktdemokratischen Konzepte ihre Vorstellung von politischer Mitgestaltung. Kritisch wen-

81 Die Forderung nach gemeinschaftlich-demokratisch-öffentlicher Kontrolle ist nicht gleichzusetzen mit dem Wunsch nach einer Rückkehr des Staates. *Verstaatlichung* muss begrifflich und formal von Formen der *Vergesellschaftung* getrennt werden.

82 Hardt, Negri 2009, Commonwealth, S. X.

det sie sich gegen das, was sie als Prinzip der Souveränität bezeichnet und das Macht auf ein vertikales Herrschaftsverhältnis reduziere. Sie sieht dieses Prinzip in dem, was sie als Gesellschaft bzw. als modernen (National-)Staat ausmacht, verkörpert. Dem entgegen setzt sie eine horizontale Vorstellung offener, demokratischer Pluralität, die sich durch Teilhabe an politischer Macht, durch gemeinsames Handeln und durch eine konkrete Möglichkeit zur Mitgestaltung verwirklicht. Sie plädiert für Rätedemokratie und dafür, Gemeinwesen statt von oben nach unten, von unten nach oben zu organisieren und zu regieren.[83] Wie Arendt wollen auch Negri und Hardt ihre „politische Vision in die radikal republikanische Traditionslinie moderner Demokratie stellen."[84] Der Begriff des demokratischen Republikanismus ist jeweils verbunden mit einem politischen Immanenzdenken, d.h. mit der Vorstellung einer immanenten Gründung, die auf einen archimedischen Punkt außerhalb des Gemeinwesen/der Republik verzichtet und von dem ausgehend Legitimität begründet wird. Negri und Hardt formulieren: „Heute republikanisch zu sein [bedeutet] zuallererst, innerhalb des Empire zu kämpfen und auf seinem hybriden, modulierenden Terrain einen Gegenentwurf zum Empire zu entwickeln."[85]

Für Arendt dagegen ist es die zentrale Frage, wie es gelingen kann, die demokratische und zugleich radikal-republikanische Freiheit der öffentlich-gemeinsamen Handlungs- und Gestaltungsmöglichkeit innerhalb einer bestehenden Republik zu erhalten und das zu bewahren, was sie den Geist der Revolution nennt. Die Möglichkeit zur Konstitution eines Gemeinwesens begreift sie als *das* Symbol des Handeln und der Macht des Neuanfangen-Könnens. Doch allgegenwärtig und quasi paradigmatisch für moderne Politik erscheint ihr zugleich das Versagen, nach Revolutionen und Gründungssituationen den Geist dieses Neuanfangs zu erhalten. Die Herausforderung bestehe darin, dem Neubeginn gerecht zu werden und Institutionen und Verfassungen zu erschaffen, die Kontinuität und politische Stabilität ermöglichten, ohne das Politische abzuschließen. Das Politische müsse veränderbar und radikal offen bleiben, damit das Gemeinwesen nicht de-politisiert werde bzw. damit, mit Rancière gesprochen, das Politische nicht ins Polizeiliche umschlage. Für Arendt manifestiert sich die komplizierte Spannung zwischen Revolution und Kontinuität am Beispiel der Amerikanischen Revolution:

„Sie gab zwar dem Volke die Freiheit, aber sie enthielt keinen Raum, in dem diese Freiheit nun auch wirklich ausgeübt werden könnte. Nicht das Volk, sondern nur seine ge-

83 Vgl. Arendt 1965, Über die Revolution, S. 214, S. 339f.

84 Hardt, Negri 2002, Empire, S. 220.

85 Hardt, Negri 2002, Empire, S. 230.

wählten Repräsentanten hatten Gelegenheit, sich wirklich politisch zu betätigen, das heißt, dass nur sie in einem positiven Sinne frei waren."[86]

Arendts Bedenken, der Geist der Revolution und die Offenheit des Politischen im Sinne eines umfassenden Handlungsspielraums könnten allzu leicht verdeckt werden, ist ernst zu nehmen und deckt sich mit dem Anliegen, die produktivkonstitutive Kraft des Gemeinsamen im Sinne eines kritischen Pragmatismus zu affirmieren. Es gilt, das Politische nicht soweit zu schließen, dass die Freiheit als positives Vermögen, etwas zu verändern, verdrängt wird. Im Hinblick auf Arendts realpolitische Vorstellungen zeigen sich jedoch auch mögliche Probleme eines solchen Denkens: Arendts Begeisterung für die produktive Macht der Revolution und ihr tiefes, rousseauistisch anmutendes Misstrauen gegen jede Repräsentation, führt zur Verherrlichung der direkten Demokratie. *Partizipation statt Delegation* ist die Formel, mit der sie jede Art von Vertretung ablehnt.[87] Ihre Vorstellung einer guten politischen Struktur nimmt Bezug auf die amerikanischen Township-Versammlungen und auf rätedemokratische Gedanken von Luxemburg bis zur Ungarischen Revolution. Sie stellt die These einer Verzerrung des (Gemein-)Willens durch Repräsentation auf und will diesem Problem durch Anwesenheit begegnen. Arendt weigert sich, die konstitutive Spaltung jedes politischen Kollektivs und die unüberwindbare Kluft inmitten dessen, was als Volk (*people*) bezeichnet wird, anzuerkennen. Sie sitzt der Illusion auf, sie könne die fundamentale Abwesenheit von Identität und Einheit im Modus der Anwesenheit beenden und versucht daher, anstatt zu begreifen, dass „das Volk" mit der Gründung auch sich selbst hervorbringt, das unmögliche Objekt durch direktdemokratische Elemente präsent werden zu lassen. Sie sieht nicht, dass „das Volk" durch seine Rolle als konstituierendes und konstituiertes Objekt immer gespalten ist und die fundamentale Differenz inmitten des Objekts auch im Modus der Präsenz nicht aufgehoben werden kann. Das demokratische „Volk" wäre auch als anwesendes nie mit sich identisch.

Statt Repräsentation und Differenz zum Problem zu erklären, gilt es auf der Basis der erkannten Probleme und Potentiale, Gerechtigkeits-, Transparenz und Demokratiedefizite zu thematisieren und die Möglichkeiten gemeinsamen Handelns im Wissen darum zu eruieren, dass es derzeit an funktionierenden Kollektiv-Bildern mangelt. So kann der Gemeinschaftsdiskurs von theoretischen Fundierungen gelöst und konkret an demokratische und realpolitische Fragen gekoppelt werden ohne auf Nationalstaatlichkeit, auf kulturelle, sprachliche oder ethnische Ge-

86 Arendt 1965, Über die Revolution, S. 339.

87 Vgl. Arendt 1965, Über die Revolution, S. 305.

meinsamkeiten, auf Erbauung, Erhebung oder Sublimierung abzuheben. Das Ziel wäre die gemeinsame Gestaltung und Verbesserung der Lebensbedingungen.

Rosa Luxemburgs Begriff der *revolutionären Realpolitik* rückt ins Zentrum der strategischen Ausrichtung einer solchen Politik. Mit seiner Hilfe kann das Verhältnis von Gemeinsamem und Politischem beschrieben werden. Eine Theorie des Gemeinsamen, die an der wirklichkeitsschaffenden Kraft gemeinsamen Handelns orientiert ist und mit der Forderung nach einem radikalen Denken des Öffentlichen, nach Politisierung und Demokratisierung kurzgeschlossen wird, muss die Ebene des Vorpolitischen praktisch überschreiten. Die Adaption von Luxemburgs Konzept bietet dafür einen Ansatzpunkt: Gemeinsames politisches Handeln wäre eines, das kleinteilige, umsetzbare und „realpolitische" Forderungen mit der Perspektive auf weitergehende Veränderungen verbindet.[88] Das hieße beispielsweise, sich der globalen Logik der Privatisierung und der Ökonomisierung des Politischen mit der Forderung nach demokratischer Kontrolle der Wirtschaft und nach einer breiten, gemein-zugänglichen, öffentlichen Infrastruktur entgegenzustellen. Im Rahmen einer revolutionären Realpolitik könnten konkrete politische Konflikte artikuliert und in darüber hinausweisende Perspektiven, in Konzepte von gemeinsamem Eigentum und Demokratisierung eingebunden werden. Im Rahmen einer solchen Strategie ginge es um eine Demokratisierung, die darauf ausgerichtet wäre, *alle* relevanten Bereiche der politischen, ökonomischen und gesellschaftlichen Organisationsstruktur zur Abstimmung zu stellen.

Damit einher geht die Notwendigkeit, sich von der Vorstellung eines revolutionären Bruchs, eines Umschlagpunkts zu verabschieden. „Emanzipation" wird zu einem unabschließbaren Prozess, der sich in konkreten politischen Artikulationen manifestiert. Die revolutionäre Kraft kann zunächst darin liegen, mit Teilbestrebungen und Einstiegsprojekten über den Rahmen der bestehenden Ordnung hinauszuweisen.[89] Revolutionäre Realpolitik setzt reale Widersprüche und eine Praxis voraus, die sich in ihnen entfaltet, ohne mit ihnen identisch zu werden. Kämpfe wie die um Re-Kommunalisierung sind ein Beispiel dafür, wie zwischen Reform und Revolution, zwischen Protest und Gestaltung vermittelt

88 Es hieße den Gegensatz zwischen Reform und umfassender Veränderung aufzugeben und beides zusammen zu denken. „Wer sich für den gesetzlichen Reformweg *anstatt* und *im Gegensatz* zur Eroberung der politischen Macht und zur Umwälzung der Gesellschaft ausspricht, wählt tatsächlich nicht einen ruhigeren, sicheren, langsameren Weg zum gleichen Ziel, sondern auch ein anderes Ziel, nämlich statt der Herbeiführung einer neuen Gesellschaftsordnung bloß unwesentliche Veränderungen in der alten" Luxemburg 1996, Sozialreform oder Revolution, S. 114.

89 Vgl. Luxemburg 1974, Karl Marx, S. 374. Brangsch 2009, Einstiegsprojekte.

werden kann. Sie induzieren nachhaltige Verschiebungen von Machtverhältnissen und ermöglichen Neugewichtungen.[90]

Einen Ansatzpunkt für eine derartige Praxis gemeinsamen Handelns, die dazu beiträgt, neue Formen kollektiver Subjektivierung im Politischen, neue Denkmöglichkeiten dessen, was als Gemeinschaft bezeichnet wird, wirkungsmächtig werden zu lassen, ist das Konzept der *Commons*. Die *Commons Theorien*, als deren Begründerin die Politikwissenschaftlerin Elinor Ostrom gilt und die bereits seit den 1990er Jahren, spätestens aber seitdem Ostrom 2009 den Wirtschaftsnobelpreis bekam, im Aufwind sind, verbinden Begriffe wie Gemeinschaft und Gemeinsames selbstverständlich mit den Themen kollektives Handeln und Gemein-Eigentum. Ostrom zeigte in ihren Untersuchungen zu Allmende-Ressourcen wie Wald- und Weideland, Wasser- und Fischereigründen, dass und wie kollektives Eigentum erfolgreich gemeinschaftlich verwaltet werden kann. Eindringlich wandte sie sich gegen die seit dem Erscheinen des Artikels *Tragedy oft the commons* von Garret Hardin populäre These einer Unmöglichkeit von nachhaltigem kollektivem Handeln.[91] Hardins Text von 1968, der auf der Grundlage von spieltheoretischen Thesen wie dem sogenannten „Gefangenen-Dilemma" argumentiert, dass kollektives Handeln unmöglich ist, weil Einzelne jeweils egoistische Entscheidungen treffen, wird bis heute als Beweis für die umweltzerstörende Tendenz von Gemein-Nutzungen angeführt und mit ihm wird wiederholt die Notwendigkeit entweder von umfassenden Privatisierungen oder von staatlichen Eingriffen begründet. Dem entgegen wiesen Ostrom und Kollegen empirisch nach, dass wenn bestimmte Bedingungen gegeben sind, (Kommunikation zwischen Allmende-Nutzern, gleichmäßige Verteilung finanzieller Mittel, die Möglichkeit der Nutzer, die Regeln nach denen sie das Gemein-Eigentum nutzen, auszuhandeln) mit kollektiven Handlungsstrukturen nachhaltige Entscheidungen getroffen und gute Ergebnisse erzielen werden können.[92]

Die Commons-Theorien, verankert in philosophischen, ökonomischen und politischen Debatten, in politischen Bewegungen wie der Umwelt-, Klima- und der Alter-Globalisierungsbewegung sowie in der Open-Source Gemeinde, stehen heute für politisch-ökonomische Konzepte, die über die Alternativen Staat oder Markt hinausreichen.[93] Der Begriff der *Commons* oder *Common-Pool-Resour-*

90 Brangsch 2009, Einstiegsprojekte, S. 44.

91 Hardin 1968: The Tragedy of the Commons.

92 Vgl. Ostrom 1990: Governing the commons: the evolution of institutions for collective action. Ostrom 2003, The drama of the commons.

93 Sicherlich werfen auch die Commons-Theorien Probleme auf, so lassen einige Theoretiker, die sich unter diesem heterogenen Begriff subsummieren, eine rousseauistisch anmutende Kulturkritik bzw. Natur- und Bauernromantik erkennen oder hängen der

ces, zunächst vor allem auf klassische Allmende wie Luft, Wasser, Wiesen und Wälder bezogen, erfuhr in den letzten Jahren eine Ausweitung und wird zunehmend auch auf kognitives und soziales Kapital, auf Güter der Daseinsvorsorge, Wissen und Informationen angewandt.[94]

Die Relevanz der Commons-Theorien für neue Perspektiven des Gemeinschaftsdenkens ergibt sich zum einen aus ihrer praktischen Anbindung, vor allem aber daraus, dass hier mit einem Begriff des Gemeinschaftlichen gearbeitet wird, der die Felder gemeinsames Handeln, Gemein-Eigentum und Gemein-Wohl selbstverständlich miteinander verbindet. Die Commons weisen über die Enge des deutschen Begriffsrahmens, über die Fixierung auf Identität und Einheit hinaus und bieten eine Alternative zu vereinfachten Oppositionen wie privat-öffentlich oder ökonomisch-politisch. Zudem widmen sich Ostrom und andere den praktischen Organisationsproblemen von kollektivem Handeln und Gemein-Eigentum sowie neuen Formen kollektiver Subjektivierung. Nicht Wesen oder Identität, sondern Entscheidungsmodi, Ein- und Ausschlusskriterien, Grenzen und Regeln, Sanktionen, Kontrolle, Kommunikation, Aneignung, Produktion und Verteilung werde hier diskutiert.[95]

Schließlich verpflichten die Offensichtlichkeit der Ungleichheiten in dieser Welt einen im originären Sinne des Wortes *emanzipatorischen* Diskurs dazu, von globaler Gerechtigkeit zu sprechen. Ein politisches Konzept gemeinsamen Handelns muss auf den Zugewinn von Freiheit und Handlungsfähigkeit derjenigen abzielen, die keinen Anteil am Gemeinsamen haben. Er muss nicht philosophieimmanent und abstrakt, sondern konkret politisch am Anderen der Gemeinschaft, an den Enteigneten, den Ausgebeuteten und Unterdrückten orientiert sein, an denjenigen, die vom „Erleben" der Gemeinschaft ausgeschlossen sind und die mit ihrer Sehnsucht nach Zugehörigkeit paradoxerweise manchmal gerade die sind, die den erbaulichen Diskurs der Gemeinschaft motivieren. Mit Derrida bleibt kurz vor Schluss zu sagen:

Idee eines einfachen, noch nicht von kapitalistischen Entfremdungen, komplexen Machtstrukturen und Abhängigkeiten geprägten Lebens auf dem Land nach, denen wiederum die manchmal unkritische Technikbegeisterung der Open-Source-Fraktion der Commons-Anhänger widerspricht.

94 Vgl. Helfrich 2009, Wem gehört die Welt? Zur Wiederentdeckung der Gemein-Güter. Ostrom, Hess 2007, Understanding Knowledge as a Commons.

95 Ostrom, Walker, u.a. 1994, Rules, Games, and Common-Pool Resources. Ostrom, Helfrich 2011, Was mehr wird, wenn wir teilen. Vom gesellschaftlichen Wert der Gemeingüter.

Man muss „es herausschreien: Noch nie in der Geschichte der Erde und der Menschheit haben Gewalt, Ungleichheit, Ausschluss, Hunger und damit wirtschaftliche Unterdrückung so viele menschliche Wesen betroffen. Anstatt in der Euphorie des Endes der Geschichte die Ankunft des Ideals der liberalen Demokratie und des kapitalistischen Marktes zu besingen, anstatt das ‚Ende der Ideologien' und das Ende der großen emanzipatorischen Diskurse zu feiern, sollten wir niemals diese makroskopische Evidenz vernachlässigen [...]: Kein Fortschritt der Welt erlaubt es, zu ignorieren, dass in absoluten Zahlen noch nie, niemals zuvor auf der Erde so viele Männer, Frauen und Kinder unterjocht, ausgehungert oder ausgelöscht wurden."[96]

Diese Feststellung muss Motivation für politisches Handeln und für eine Praxis des Gemeinsamen bleiben.

96 Derrida 2004, Marx' Gespenster, S. 121.

Literatur

Abendroth, Wolfgang: Einführung in die Geschichte der Arbeiterbewegung. Von den Anfängen bis 1933, Heilbronn 1997.

Adam, Armin: Despotie oder Vernunft, Freiburg/München 1999.

Agamben, Giorgio: Die kommende Gemeinschaft, Berlin 2003.

Agamben, Giorgio: Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben, Frankfurt am Main 2002.

Agnoli, Johannes: Der Staat des Kapitals und weitere Schriften zur Kritik der Politik, Freiburg 1995.

Alkemeyer, Thomas: Zeichen, Körper und Bewegung. Aufführungen von Gesellschaft im Sport, Berlin 2000. Online: http://www.staff.uni-oldenburg.de/thomas.alkemeyer/download/

Aly, Götz: Hitlers Volksstaat. Raub, Rassenkrieg und nationaler Sozialismus, Frankfurt am Main 2005.

Althusser, Louis: Ideologie und Ideologische Staatsapparate, Berlin/Hamburg 1977.

Althusser, Louis: Der Unterstrom des Materialismus der Begegnung. In: Derselbe: Materialismus der Begegnung. Späte Schriften, Zürich 2010.

Anderson, Benedict: Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts, Frankfurt am Main 1996.

Arendt, Hannah: Besuch in Deutschland, Berlin 1993.

Arendt, Hannah: Freiheit und Politik. In: Dieselbe: Zwischen Vergangenheit und Zukunft, München 2000. S. 201 – 226.

Arendt, Hannah: The Human Condition, Chicago 1959.

Arendt, Hannah: Men in dark times, New York 1968.

Arendt, Hannah: Vita Activa oder Vom Tätigen Leben, München 2008.

Arendt, Hannah: Verstehen und Politik. In: Dieselbe: Zwischen Vergangenheit und Zukunft, München 2000. S. 110-127.

Arendt, Hannah: Geschichte und Politik in der Neuzeit. In: Dieselbe: Zwischen Vergangenheit und Zukunft, München 2000. S. 80-109.

Arendt, Hannah: Die Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft. In: Dieselbe: Zwischen Vergangenheit und Zukunft, München 2000. S. 7-21.

Arendt, Hannah: Über die Revolution, Gütersloh/München 1965.

Assmann, Aleida/Frevert, Ute: Geschichtsvergessenheit, Geschichtsbesessenheit. Über den Umgang mit deutschen Vergangenheiten nach 1945, Stuttgart 1999.

Augustinus, Aurelius: Confessiones, Darmstadt 1980.

Augustinus, Aurelius: Über die wahre Religion, Stuttgart 1983.

Austin, John Langshaw: Zur Theorie der Sprechakte, Stuttgart 1979.

Bachmeier, Christine/Fischer, Thomas: Nationale Identität unter neuen Vorzeichen. Wer sind die Deutschen?, Frankfurt am Main 1992.

Baczko, Bronislaw: Rousseau – Einsamkeit und Gemeinschaft, Wien 1970.

Bahr, Egon: Der deutsche Weg. Selbstverständlich und normal, München 2003.

Balibar, Étienne/Wallerstein, Immanuel: Rasse, Klasse, Nation, Berlin/Hamburg 1990.

Bärsch, Claus-Ekkehard: Die politische Religion des Nationalsozialismus, München 1998.

Bauer, Kurt: Nationalsozialismus. Ursprünge, Anfänge, Aufstieg und Fall, Köln/Weimar/Wien 2008.

Bauer, Yehuda: Die dunkle Seite der Geschichte. Die Shoah in historischer Sicht, Frankfurt am Main 2001.

Bauman, Zygmunt: Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust, Hamburg 1992.

Baumann, Zygmunt: Große Gärten, kleine Gärten. Allosemitismus: Vormodern, Modern, Postmodern. In: Werz, Michael (Hg.): Antisemitismus und Gesellschaft, Frankfurt am Main 1995. S. 44-62.

Baumanns, Peter: J.G. Fichte. Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie, München 1990.

Baumgarth, Christa: Geschichte des Futurismus, Reinbek bei Hamburg 1966.

Behler, Ernst/Hörisch, Jochen (Hg.): Die Aktualität der Frühromantik, Paderborn/München/Zürich/Wien 1987.

Benhabib, Seyla: Demokratie und Differenz. In: Brumlik, Micha/Brunkhorst, Hauke (Hg.): Gemeinschaft und Gerechtigkeit, Frankfurt am Main 1993. S. 97-116.

Benhabib, Seyla: Hannah Arendt die melancholische Denkerin der Moderne, Hamburg 1998.

Benjamin, Walter: Zur Kritik der Gewalt. In: Derselbe: Gesammelte Werke Bd. 1, Frankfurt am Main 1999. S. 179-204.

Benz, Richard: Die Deutsche Romantik. Geschichte einer geistigen Bewegung, Berlin/Leipzig 1937.

Benz, Wolfgang: Was ist Antisemitismus, Bonn 2004.

Bergmann, Klaus: Agrarromantik und Großstadtfeindschaft, Meisenheim Glan 1970.

Berlin, Isaiah: Der gekrümmte Zweig. Über den Aufstieg des Nationalsozialismus, In: Jeismann, Michael/Ritter, Henning (Hg.): Grenzfälle. Über alten und neuen Nationalismus, Leipzig 1993. S. 146-174.

Bermbach, Udo: Der Wahn des Gesamtkunstwerks. Richard Wagners politisch-ästhetische Utopie, Stuttgart 2004.

Bernhardt, Reinhold: Der Leib Christi und die drei Leiber Buddhas, In: Aus der Au, Christina/Plüss, David (Hg.): Körper-Kulte. Wahrnehmungen von Leiblichkeit in Theologie, Religions- und Kulturwissenschaften, Zürich 2007. S. 151-178.

Bhabha, Homi: Nation and Narration, London/New York 1990.

Bickel, Cornelius: Gemeinschaft als kritischer Begriff bei Tönnies. In: Schlüter, Carsten/Clausen, Lars (Hg.): Renaissance der Gemeinschaft? Stabile Theorie und neue Theoreme, Berlin 1990. S. 17-46.

Biernacki, Richard: The Fabrication of Labour. Germany and Britain 1640-1914, Los Angeles/London 1995.

Blanchot, Maurice: Die uneingestehbare Gemeinschaft, Berlin 2007.

Blüher, Hans: Wandervogel. Geschichte einer Jugendbewegung. Zweiter Teil: Blüte und Niedergang, Berlin 1912.

Böckelmann, Janine/Morgenroth, Class (Hg.): Politik der Gemeinschaft. Zur Konstitution des Politischen in der Gegenwart, Bielefeld 2008.

Böckenförde, Wolfgang: Die Nation, FAZ 30.9.1995.

Böckling, Ulrich/Feustel, Robert (Hg.): Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen, Bielefeld 2010.

Bohlender, Matthias: Die Rhetorik des Politischen, Berlin 1995.

Bracher, Karl Dietrich: Die deutsche Diktatur: Entstehung, Struktur und Folgen des Nationalsozialismus, Berlin/Wien 1979.

Brandt, Willy: Texte zur Deutschlandpolitik, Bonn 1970. Hrsg. vom Bundesministerium für innerdeutsche Beziehungen.

Brangsch, Lutz: Einstiegsprojekte als Problem von Zielen und Mitteln im Handeln linker Bewegungen. In: Brie, Michael (Hg.): Radikale Realpolitik. Plädoyer für eine andere Politik, Berlin 2009. S. 39-52.

Brauch, Julia: Nationale Integration nach dem Holocaust. Israel und Deutschland im Vergleich, Frankfurt am Main 2004.

Braun, Christina von: Blut und Blutsschande. Zur Bedeutung des Blutes in der antisemitischen Denkwelt. In: Schoeps, Julius H./Schlör, Joachim (Hg.): Antisemitismus – Vorurteile und Mythen, Berlin/Zürich 1995. S 80-95.

Browler, Peter J.: Social Metaphors in Evolutionary Biology 1870-1930: The wider Dimension of Social Darwinism. In: Maasen, Sabine/Mendelsohn, Everett u.a. (Hg): Biology as Society, Society as Biology: Metaphors, Dortrecht 2001. S. 107-126.

Brubaker, Roger: Staats-Bürger. Deutschland und Frankreich im historischen Vergleich, Hamburg 1994.

Brugger, Winfried: Kommunitarismus als Verfassungstheorie des Grundgesetzes. In: Archiv des öffentlichen Rechts 123, Tübingen 1998. S. 337-374.

Brumlik, Micha/Brunkhorst, Hauke (Hg.): Gemeinschaft und Gerechtigkeit, Frankfurt am Main 1993.

Burke, Edmund: Maxims, Opinions and Characters, moral, political and economical. Bd. 1, London 1815.

Burkhardt, Helmut/Swarat, Uwe (Hg.): Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde. Bd.1, Wuppertal 1998.

Buschke, Heiko: Deutsche Presse, Rechtsextremismus und nationalsozialistische Vergangenheit, Frankfurt am Main 2003.

Campbell, Joan: Joy in Work, German Work. The National Debate 1800 – 1945, Princeton 1989.

Canovan, Margaret: Politics as Culture: Hannah Arendt and the Public Realm. In: Hinchman, Lewis P. and Sandra K.: Hannah Arendt – critical essays, New York 1994, S. 179-210.

Castoriadis, Cornelius: Gesellschaft als imaginäre Institution, Frankfurt am Main 1994.

Cornell, Drucilla/Rosenfeld, Michel/Carlson, David Gray: Deconstruction and the possibility of justice, New York 1992.

Dahlmann, Friedrich Christoph: Die Politik auf den Grund und das Maß der gegebenen Zustände zurückgeführt, Leipzig 1847.

Dahrendorf, Ralf: Der Wiederbeginn der Geschichte. Vom Fall der Mauer zum Irak-Krieg, München 2004.

Dann, Otto (Hg.): Nationalismus in vorindustrieller Zeit, München 1986.

Dann, Otto: Nationale Fragen in Deutschland: Kulturnation, Volksnation, Reichsnation. In: Francois, Étienne (Hg): Nation und Emotion, Göttingen 1995. S. 66-82.

Darwin, Charles: Leben und Briefe Charles Darwins, Bd.2, Stuttgart 1887.

Darwin, Charles: On the Origin of Species: By Means of Natural Selection or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life, New York 2006.

Debort, Guy: Die Gesellschaft des Spektakels, Berlin 1996.

Deleuze, Gilles/Guattari, Felix: Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie. Bd.1, Frankfurt am Main 1997.

Demirović, Alex: Freiheit oder die Dekonstruktion des Politischen. In: Georg-Lauer, Jutta (Hg.): Postmoderne und Politik, Tübingen 1992. S. 121-143.

Demirović, Alex: Fordistischer Nachkriegskonsens, Krise und Neorassismus. In: Wohlfahrtsausschüsse (Hg.): Etwas Besseres als die Nation, Berlin 1994. S. 105-114.

Demirović, Alex: Demokratie in der Wirtschaft. Positionen – Probleme – Perspektiven, Münster 2007.

Demirović, Alex: Nicos Poulantzas – Aktualität und Probleme materialistischer Staatstheorie, Münster 2005.

Demirović, Alex: Das Wahr-Sagen des Marxismus: Foucault und Marx. In: Prokla 151. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft. 38. Jahrgang, Nr. 2. Münster 2008. S. 179-202.

D'Entreèves, Maurizio Passerin: The political philosophy of Hannah Arendt, London/New York 1994.

Derrida, Jacques: Semiologie und Grammatologie. In: Engelmann, Peter (Hg.): Postmoderne und Dekonstruktion, Stuttgart 1999. S. 140-164.

Derrida, Jacques: Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen. In: Engelmann, Peter (Hg.): Postmoderne und Dekonstruktion, Stuttgart 1999. S. 114-139.

Derrida, Jacques: Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität", Frankfurt am Main 1996.

Derrida, Jacques: Grammatologie, Frankfurt am Main 1993.

Derrida, Jacques: Marx & Sons, Frankfurt am Main 2004.

Derrida, Jacques: Marx' Gespenster, Frankfurt am Main 2004.

Derrida, Jacques: Monolingualism of the Other, or the Prosthesis of Origin, Stanfort 1998.

Derrida, Jacques: Politik der Freundschaft, Frankfurt am Main 2002.

Derrida, Jacques: Unabhängigkeitserklärungen. In: Wirth, Uwe (Hg.): Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften, Frankfurt am Main 2002. S. 121-128.

Deutschbundblätter 19, Oberweimar 1914.

Deutsche Gesellschaft für Soziologie (Hg.): Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentags. 19.-22. Oktober 1910 in Frankfurt am Main. Reden, Vorträge und Debatten, Tübingen 1911.

Dietz, Mary G: Hannah Arendt and Feminist Politics. In: Hinchman, Lewis P. and Sandra K.: Hannah Arendt – critical essays, New York 1994. S. 231-260.

Di Fabio, Udo: Kultur der Freiheit, München 2005.

Diner, Dan (Hg.): Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit, Frankfurt am Main 1987.

Dohrn-van Rossum, Gerhard: Politische Körper, Organismus, Organisation. Zur Geschichte naturaler Metaphorik und Begrifflichkeit in der politischen Sprache, Bielefeld 1977.

Douglas, Mary: Ritual, Tabu und Körpersymbolik, Frankfurt am Main 1986.

Duesberg, Hans: Person und Gemeinschaft. Philosophisch-systematische Untersuchung des Sinnzusammenhangs von personaler Selbstständigkeit und interpersonaler Beziehung an den Texten von J.G. Fichte und M. Buber, Bonn 1970.

Dumont, Louis: German Ideology. From France to Germany and back, Chicago 1994.

Dumont, Louis: Individualismus. Zur Ideologie der Moderne, Frankfurt 1991.

Ehrenfels, Christian von: Über „Gestaltqualitäten". In: Weinhandl, Ferdinand (Hg.): Gestalthaftes Sehen. Ergebnisse und Aufgaben der Morphologie, Darmstadt 1974, S. 11-43.

Elsässer, Jürgen/Markovits, Andrei (Hg.): Die Fratze der eigenen Geschichte, Berlin 1999.

Epstein, Klaus: Die Ursprünge des Konservativismus in Deutschland, Frankfurt am Main 1973.

Ernst, Aster: Geschichte der Philosophie, Leipzig 1932.

Esposito, Roberto: Communitas, Berlin 2004.

Evans, Dylan: Wörterbuch der Lacanschen Psychoanalyse, Wien 1996.

Fetscher, Iring: Deutsche Identität und Gefährdungen der Demokratie. In: Gauly, Thomas M. (Hg.): Die Last der Geschichte. Kontroversen zur deutschen Identität, Köln 1988. S. 85 – 115.

Fetscher, Iring: Einleitung zu Thomas Hobbes Leviathan. In: Hobbes, Thomas: Leviathan, Frankfurt am Main 1966. S. IX-LXVI.

Fetscher, Iring: Karl Marx und der Marxismus, München 1967.

Fetscher, Iring: Rousseaus politische Philosophie, Frankfurt am Main 1975.

Fichte, Johann Gottlieb: Grundlagen der gesamten Wissenschaftslehre (1794), Hamburg 1991.

Fichte, Johann Gottlieb: Grundlagen des Naturrechts I und II. (1796) In: Immanuel Hermann Fichte (Hg.): Johann Gottlieb Fichtes Sämtliche Werke, Bd. III, Berlin 1965.

Fichte, Johann Gottlieb: Reden an die deutsche Nation (1807/08), Köln 1963.

Fischer, Eugen: Die Rehobother Bastards und das Bastardisierungsproblem bei Menschen, Jena 1913.

Flatow, Sybille v./ Huisken, Freerk: Zum Problem der Ableitung des bürgerlichen Staates. Die Oberfläche der bürgerlichen Gesellschaft, der Staat und die

allgemeinen Rahmenbedingungen der Produktion. In: Probleme des Klassenkampfs, Heft 7, 1973.

Flügel, Oliver (Hg.): Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute, Darmstadt 2004.

Forschner, Maximilian: Rousseau, Freiburg/München 1977.

Foucault, Michel: Archäologie des Wissens, Frankfurt am Main 1981.

Foucault, Michel: Der Gebrauch der Lüste, Frankfurt am Main 1989.

Foucault, Michel: Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I, Frankfurt am Main 1997.

Foucault, Michel: Historisches Wissen der Kämpfe und Macht. Vorlesung vom 7. Januar 1976. In: Derselbe: Dispositive der Macht, Berlin 1978. S. 55-74.

Foucault, Michel: Nietzsche, die Genealogie, die Historie. In: Derselbe: Von der Subversion des Wissens, Frankfurt am Main 1996. S. 69-90.

Foucault, Michel: Recht der Souveränität/Mechanismus der Disziplin. Vorlesung vom 14. Januar 1976. In: Derselbe: Dispositive der Macht, Berlin 1978. S. 75-95.

Foucault, Michel: Wahrheit und Macht. Interview mit Alessandro Fontana und Pasquale Pasquino. In: Derselbe: Dispositive der Macht, Berlin 1978. S. 21-54.

Foucault, Michel: Zu einer Kritik der politischen Vernunft. „Omnes et singulatim". In: Derselbe: Schriften Bd. 4, Frankfurt am Main 2005. S. 165-198.

Foucault, Michel: In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège du France 1975-76, Frankfurt am Main 1999.

Foucault, Michel: Die Geburt der Biopolitik. Die Geschichte der Gouvernementalität II, Frankfurt am Main 2006.

Foucault, Michel: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Die Geschichte der Gouvernementalität I, Frankfurt am Main 2006.

Foucault, Michel: Staatsphobie. In: Bröckling, Ulrich/Krasmann, Susanne u.a. (Hg.): Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen, Frankfurt am Main 2000. S. 68-71.

Freud, Siegmund: Der Mann Moses und die monotheistische Religion, Frankfurt am Main 1987.

Freud, Sigmund: Das Ich und das Es. In: Derselbe: Das Ich und das Es, Frankfurt am Main 1978. S. 171-208.

Freud, Sigmund: Das Unbewusste. In: Derselbe: Das Ich und das Es, Frankfurt am Main 1978. S. 73-104.

Freud, Sigmund: Das Unbehagen in der Kultur und andere kulturtheoretische Schriften, Frankfurt am Main 1994.

Freud, Sigmund: Die Traumdeutung. Studienausgabe Bd. II, Frankfurt am Main 1982.

Freud, Sigmund: Die Verdrängung. In: Derselbe: Das Ich und das Es, Frankfurt am Main 1978. S. 61-72.

Freud, Sigmund: Jenseits des Lustprinzips. In: Derselbe: Das Ich und das Es, Frankfurt am Main 1978. S. 121-170.

Freud, Sigmund: Massenpsychologie und Ich-Analyse. Die Zukunft einer Illusion, Frankfurt am Main 1993.

Friedländer, Saul: Das Dritte Reich und die Juden. Verfolgung und Vernichtung 1933-1945, Bonn 2007.

Funke, Hajo (Hg.): Auf dem Weg zur Nation. Über deutsche Identität nach Auschwitz, Frankfurt am Main 1989.

Galton, Francis: Inquiries into Human Faculty and its Development, London 1883.

Gebauer, Gunter: Auf der Suche nach der verlorenen Natur. Oder: Die unsichtbare Hand des Erziehers. In: Derselbe (Hg.): Körper- und Einbildungskraft. Inszenierungen des Helden im Sport, Berlin 1988. S. 167-180.

Gebauer, Gunter: Zwischen Besitz und Gemeinschaft. Individualismus und Holismus im Sport. In: Derselbe (Hg.): Körper- und Einbildungskraft. Inszenierungen des Helden im Sport, Berlin 1988. S. 191-215.

Gebauer, Gunter: Poetik des Fußballs, Frankfurt am Main 2006.

Gebauer, Gunter: Der Einzelne und sein gesellschaftliches Wissen. Untersuchungen zum Symbolischen Wissen, Berlin/New York 1981.

Gebauer, Gunter: Die Masken und das Glück. Über die Idole des Sports. In: Derselbe (Hg.): Körper- und Einbildungskraft. Inszenierungen des Helden im Sport, Berlin 1988. S. 125-143.

Gebauer, Gunter/Wulf, Christoph: Praxis und Ästhetik. Einleitung. In: Dieselben (Hg.) Praxis und Ästhetik, Frankfurt am Main 1993, S. 7-13.

Geibel, Emanuel: Deutschlands Beruf. In: Derselbe: Werke, Band 2, Leipzig/Wien 1918, S. 218-220.

Geiss, Immanuel: Deutsche Identitätsfindung am Ende des Jahrhunderts deutscher Katastrophen. In: Seifert, Anna (Hg.): Wer ist das Volk? Deutsche Identität jenseits von Kleingartenidylle und Großmachtgehabe, Frankfurt am Main 1993.

Geiss, Immanuel: Geschichte des Rassismus, Frankfurt am Main 1991.

Geiss, Immanuel: Rassismus. In: Fischer, Gero/Wölfingseder, Maria (Hg): Biologismus, Rassismus, Nationalismus. Rechte Ideologien im Vormarsch, Wien 1995. S. 91-107.

Geller, Ernest: Nationalismus und Moderne, Hamburg 1995.

Gesamtverzeichnis des deutschsprachigen Schrifttums 1700-1910. Ernst Moritz Arndt: Bd. 5, S. 568-577, München 1979. Johann Gottlieb Fichte: Bd. 38, S. 61-65, München 1981. Joseph Körner: Bd. 79, S. 111-122, München 1983.

Geulen, Christian: Geschichte des Rassismus, München 2007.

Gilbert, Paul: The Philosophy of Nationalism, Oxfort/Colorado 1998.

Gilroy, Paul: Against Race: Imagining Political Culture Beyond the Color Line, Cambridge 2001.

Glasersfeld, Ernst von: Radikaler Konstruktivismus. Ideen, Ergebnisse, Probleme, Frankfurt am Main 1997.

Glotz, Peter (Hg.): Patriotismus von links. In: Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte, Ausgabe 3, 2005, Berlin 2005.

Gobineau, Arthur Graf de: Versuch über die Ungleichheit der Menschenracen. Vier Bände, Stuttgart 1901-1904.

Goebbels, Joseph: Tagebücher, Berlin 1934.

Goethe, Johann Wolfgang: Das Deutsche Reich(1759). In: Derselbe: Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens, München 1988.

Gondek, Hans-Dieter: Die Angst als „das, was nicht täuscht." In: Taureck, Bernhard (Hg.): Lacan in der Diskussion, Frankfurt am Main 1992. S. 107-137.

Görres, Joseph: Teutschland und die Revolution. (1819) In: Peter, Klaus (Hg.): Die Politische Romantik in Deutschland. Eine Textsammlung, Stuttgart 1985. S. 203-274.

Gottsegen, Michael: The political thought of Hannah Arendt, New York 1994.

Gramsci, Antonio: Philosophie der Praxis. Eine Auswahl, Frankfurt am Main 1967.

Graus, Frantisek: Judenfeindschaft im Mittelalter. In: Benz, Wolfgang/Bergmann, Werner (Hg.): Vorurteil und Völkermord, Freiburg/Basel/Wien 1997. S. 35-60.

Greenfeld, Liah: Nationalism. Five Roads to Modernity, Cambridge 1992.

Greifenhagen, Martin: Das Dilemma des deutschen Konservativismus, Frankfurt am Main 1986.

Greven, Michael Th.: Hannah Arendt. Pluralität und die Gründung der Freiheit. In: Kemper, Peter (Hg.): Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt, Frankfurt am Main 1999.

Grigat, Stefan: Fetisch und Freiheit. Über die Rezeption der Marx'schen Fetischkritik, die Emanzipation von Staat und Kapital und die Kritik des Antisemitismus, Freiburg 2007.

Grimm, Jacob und Wilhelm: Deutsches Wörterbuch, 16 Bände, Leipzig 1854-1960. Online: http://germazope.uni-trier.de/Projects/DWB.

Groehler, Olaf: Erblasten: Der Umgang mit dem Holocaust in der DDR. In: Loewy, Hanno (Hg.): Holocaust die Grenzen des Verstehens. Eine Debatte über die Besetzung der Geschichte, Hamburg 1992. S. 110-127.

Gumplowicz, Ludwig: Der Rassenkampf: Soziologische Untersuchungen, Wien 1883.

Habermas, Jürgen. Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt am Main 1985.

Habermas, Jürgen: Hannah Arendts Begriff der Macht. In: Derselbe: Philosophisch-politische Profile, Frankfurt am Main 1981.

Habermas, Jürgen: Die Einbeziehung des Anderen, Frankfurt am Main 1999.

Habermas, Jürgen: Nochmals: Zur Identität der Deutschen. In: Derselbe, Die nachholende Entwicklung, Frankfurt am Main 1990. S. 205-224.

Habermas, Jürgen: Staatsbürgerschaft und nationale Identität. Überlegungen zur europäischen Zukunft, St. Gallen 1991.

Habermas, Jürgen: Über das Subjekt der Geschichte. In: Derselbe, Kultur und Politik. Verstreute Aufsätze, Frankfurt am Main 1973. S. 389-398.

Hacker, Jens: Die DDR und die nationale Frage. In: Gauly, Thomas (Hg.): Die Last der Geschichte. Kontroversen zur deutschen Identität, Köln 1988. S. 140-166.

Hall, Stuart: Ideologie und Ökonomie – Marxismus ohne Gewähr. In: Projekt Ideologietheorie (Hg.): Die Camera obscura der Ideologie. Philosophie – Ökonomie – Wissenschaft, Berlin 1984. S. 97-121.

Hammer, der: Blätter für deutschen Sinn. Nr. 156. Grundsätze zur Organisation der Hammerbund-Gemeinden. Leipzig 1912.

Hardin, Garrett: The Tragedy of the Commons. Science 162 (1968). S. 1243-1248.

Hardt, Michael/Negri, Antonio: Commonwealth, Cambridge 2009.

Hardt, Michael/Negri, Antonio: Empire. Die neue Weltordnung, Frankfurt am Main 2002.

Hardt, Michael/Negri, Antonio: Multitude. Krieg und Demokratie im Empire, Frankfurt/New York 2004.

Hartig, Paul: die völkische Weltsendung. Wege zum völkischen Werden, Bad Berka 1924.

Haselbach, Dieter: „Soziale Marktwirtschaft“ als Gründungsmythos. Zur Identitätsbildung im Nachkriegsdeutschland. In: Mayer-Iswandy, Claudia (Hg): Zwischen Traum und Trauma – Die Nation. Transatlantische Perspektiven zur Geschichte eines Problems, Tübingen 1994. S. 255- 268.

Hassner, Piere: Was geht in Deutschland vor? Wiederbelebung der deutschen Frage durch Friedensbewegung und alternative Gruppen. In: Europa Archiv. Zeitschrift für internationale Politik. 37. Jhrg. Nr. 17. 1982.

Häusermann, Hartmut/Läpple, Dieter, u.a.: Stadtpolitik, Bonn 2008.

Haug, Wolfgang Fritz: Elemente einer Theorie des Ideologischen, Hamburg 1993.

Haus, Michael: Kommunitarismus. Einführung und Analyse, Wiesbaden 2003.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Werkausgabe Bd.10. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Dritter Teil: Die Philosophie des Geistes, Frankfurt am Main 1970.

Heil, Reinhard/Hetzel, Andreas (Hg.): Die unendliche Aufgabe. Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie, Bielefeld 2006.

Hein, Dieter: Die Revolution von 1848/49, München 2004.

Heinrich, Michael: Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung, Stuttgart 2005.

Helfrich, Silke (Hg.): Wem gehört die Welt? Zur Wiederentdeckung der Gemein-Güter, München 2009.

Helduser, Urte/Weiß, Johannes (Hg.): Die Modernität der Romantik. Zur Wiederkehr des Ungleichen, Kassel 1999.

Henning, Eike: Zum Historikerstreit. Was heißt und zu welchem Ende studiert man Faschismus?, Frankfurt am Main 1988.

Hentschel, Willibald: Ziele der Rassenhygiene, Berlin 1910.

Herder, Johann Gottlieb: Auch eine Geschichte zur Bildung der Menschheit, Stuttgart 1990 (1774).

Herder, Johann Gottlieb: Ideen zur Philosophie und zur Geschichte der Menschheit. In: Suphan, Bernhard (Hg.): Sämtliche Werke. Bd. 13, Hildesheim 1967 (1784-1781).

Herrmann, Ulrich/Nassen, Ulrich: Die ästhetische Inszenierung von Herrschaft und Beherrschung im nationalsozialistischen Deutschland. In: Dieselben (Hg.): Formative Ästhetik im Nationalsozialismus, Weinheim/Basel 1993. S. 9-12.

Hetzel, Andreas: Demokratie ohne Grund. Ernesto Laclaus Transformation der Politischen Theorie. In: Derselbe/Flügel, Oliver/Heil, Reinhard (Hg.): Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute, Darmstadt 2004. S. 185-210.

Heil, Reinhard/Hetzel, Andreas (Hg.): Die unendliche Aufgabe. Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie, Bielefeld 2006.

Heuel, Eberhard: Der umworbene Stand. Die ideologische Integration der Arbeiter im Nationalsozialismus 1933-1935, Frankfurt am Main/New York 1989.

Hirsch, Joachim: Vom Sicherheits- zum nationalen Wettbewerbsstaat, Berlin 1998.

Hirsch, Joachim: Materialistische Staatstheorie. Transformationsprozesse des kapitalistischen Staatensystems, Hamburg 2005.

Hitler, Adolf: Mein Kampf, München 1938.

Hitler, Adolf: Rede am 1. Mai 1933. Abgedruckt in: Heuel, Eberhard. Der umworbene Stand, New York/Frankfurt am Main 1989. S. 609-623.

Hitler, Adolf: Warum sind wir Antisemiten? Rede auf einer NSDAP-Versammlung, in: Derselbe: Sämtliche Aufzeichnungen 1905-1924, hrsg. von Jäckel, Eberhard/Kuhn, Axel, Stuttgart 1980. S. 184-204.

Hobbes, Thomas: Leviathan, Frankfurt am Main 1966 (1651).

Hobbes, Thomas: Vom Bürger, Hamburg 1959 (1642).

Hobbes, Thomas: Vom Menschen, Hamburg 1959 (1658).

Hobbes, Thomas: Behemoth or he long Parliament, Chicago 1990 (1681).

Hobbes, Thomas: Vom Körper, Hamburg 1967 (1655).

Hobsbawm, Eric J.: Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1870, Frankfurt am Main 2005.

Hofer, Florian: Die ideengeschichtlichen Quellen der Grundrechte des Grundgesetzes, Konstanz 2004.

Holloway, John: Reform des Staats: Globales Kapital und nationaler Staat. In: Prokla 90. Nr. l. Münster 1993.

Holz, Klaus: Nationaler Antisemitismus. Wissenssoziologie einer Weltanschauung, Hamburg 2001.

Honneth, Axel (Hg.): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen der Gesellschaft, Frankfurt am Main 1993.

Hornung, Klaus: Das totalitäre Zeitalter. Bilanz des 20. Jahrhunderts, Berlin/Frankfurt am Main 1993.

Isensee, Josef: Das Volk als Grund der Verfassung, Opladen 1995.

Iser, Mattias: Zum Begriff des Verfassungspatriotismus. Normative Anmerkungen. In: Derselbe/Göhler, Gerhard/Kerner, Ina (Hg.): Verfassungspatriotismus und nationale Identität. Ein deutsch-ungarisch-tschechisch-polnischer Dialog, Berlin/Miskolc 2003. S. 45-74.

Jäger, Siegfried/Januschek, Franz (Hg.): Gefühlte Geschichte und Kämpfe um Identität, Münster 2004.

Jansen, Christian/Borggräfe, Henning: Nation, Nationalität, Nationalismus, Frankfurt am Main 2007.

Jeismann, Michael: Das Vaterland der Feinde, Stuttgart 1992.

Johnson, Otto W.: Der Deutsche Nationalmythos. Ursprung eines politischen Programms, Stuttgart 1990.

Jörke, Dirk: Agonalität des Demokratischen: Chantal Mouffe. In: Flügel, Oliver/Heil, Reinhard/Hetzel, Andreas: Die Rückkehr des Politischen. Demokratietheorien heute, Darmstadt 2004. S- 164-184.

Junker, Thomas: Charles Darwin. In: Jahn, Ilse/Schmitt, Michael (Hg.): Darwin & Co. Eine Geschichte der Biologie in Portraits. Band 1, München 2001. S. 369-389.

Kallscheuer, Otto: Der verweigerte Dialog. Hannah Arendt und die europäischen Intellektuellen. In: Kemper, Peter (Hg.): Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt, Frankfurt am Main 1999.

Käsler, Dirk: Klassiker der modernen Soziologie, München 2006.

Keil, A: Völkische Aufgaben der deutschen Jugend. Ein Nachwort zum freideutschen Jugendtag. In: Volkswart 1, Leipzig 1913/1914. S. 182-186.

Kershaw, Ian: Der Hitler-Mythos: Volksmeinung und Propaganda im Dritten Reich, Stuttgart 1980.

Kershaw, Ian: Der NS-Staat. Geschichtsinterpretationen und Kontroversen im Überblick, Hamburg 1994.

Kersting, Wolfgang: Thomas Hobbes zur Einführung, Hamburg 2002.

Kindt, Werner (Hg): Die deutsche Jugendbewegung 1920 bis 1933. Die bündische Zeit. Düsseldorf 1974.

Kling, Cornelia: Flucht Trost Revolte. Die Moderne und ihre ästhetischen Gegenwelten, München Wien 1995.

Kluckhohn, Paul: Deutscher Staat und deutsche Vergangenheit, Leipzig 1935.

Kluckhohn, Paul: Die deutsche Romantik, Leipzig 1924.

Kluckhohn, Paul: Die Idee des Volkes im Schrifttum der deutschen Bewegung von Möser und Herder bis Grimm, Berlin 1934.

Kluckhohn, Paul: Persönlichkeit und Gemeinschaft. Studien zur Staatsauffassung der deutschen Romantik, Halle 1925.

Koehler, Benedikt: Ästhetik der Politik. Adam Müller und die politische Romantik, Stuttgart 1980.

Koschorke, Albrecht/Lüdemann, Susanne/Frank, Thomas/Mazza de, Ethel Matala: Der fiktive Staat, Frankfurt am Main 2007.

Koselleck, Reinhart: Volk, Nation, Nationalismus, Masse. In: Derselbe/Brunner, Otto/Conze, Werner: Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Stuttgart 2004. S. 141-433.

Krähnke, Uwe: Herbert Spencer. In: Brock, Ditmar/ Krähnke, Uwe u.a. (Hg): Soziologische Theorien von Auguste Comte bis Talcott Parsons, München, Oldenburg 2007. S. 79-98.

Kranz, Thomasz: Die Verbrechen des Nationalsozialismus als historische Erfahrung der Deutschen und Polen. In: Derselbe: Die Verbrechen des Nationalso-

zialismus im Geschichtsbewusstsein und in der historischen Bildung der Deutschen und Polen, Lublin 1998. S. 13-30.

Kreische, Joachim: Konstruktivistische Politiktheorie bei Hobbes und Spinoza, Baden-Baden 2000.

Kronenberg, Volker: Patriotismus in Deutschland. Perspektiven für eine weltoffene Nation, Wiesbaden 2006.

Kronenberg, Volker: Verfassungs-Patriotismus im vereinten Deutschland. In: Aus Politik und Zeitgeschichte, 28/2009.

Krueger, Felix (Hg.): Philosophie der Gemeinschaft. Sieben Vorträge gehalten auf der Tagung der Deutschen philosophischen Gesellschaft vom 1.- 4. Oktober 1928 in Leipzig, Berlin 1929.

Krügel, Gerhard: Völkische Hochziele. In: Deutsche Handels-Wacht 16 (1909), S. 209-301.

Kühnl, Reinhard (Hg.): Streit ums Geschichtsbild. Die „Historiker Debatte", Köln 1987.

Kühnl, Reinhard: Formen bürgerlicher Herrschaft. Liberalismus, Faschismus, Reinbek bei Hamburg 1974.

Lacan, Jacques: Das Seminar Buch I. Freuds technische Schriften, Weinheim/Berlin 1990.

Lacan, Jacques: Das Seminar Buch II. Das Ich in der Theorie Freuds und in der Psychoanalyse, Weinheim/Berlin 1991.

Lacan, Jacques: Das Spiegelstadium als Bildner der Ich-Funktion. In: Derselbe: Schriften I, Weinheim Berlin 1991. S. 62-69.

Lacan, Jacques: Schriften II. Die Stellung des Unbewussten, Weinheim/Berlin 1991.

Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal: Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus, Wien 1991.

Laclau, Ernesto: Jenseits von Emanzipation. In: Derselbe: Emanzipation und Differenz, Wien 2002. S. 23-44.

Laclau, Ernesto: Tod und Wiederauferstehung der Ideologietheorie. In: Derselbe: Emanzipation und Differenz, Wien 2002. S. 174-200.

Lacoue-Labarthe, Philippe/Nancy, Jean-Luc: Der Nazi-Mythos. In: Weber, Elisabeth/Tholen, Georg Christoph (Hg.): Das Vergessen(e). Anamnesen des Undarstellbaren, Wien 1997. S. 158-190.

Lagemann, Jörg/Gloy, Klaus: Dem Zeichen auf der Spur. Derrida. Eine Einführung, Aachen 1998.

Lammers, Karl Christian: Die Idee der Volksgemeinschaft im Nationalsozialismus. In: Pinkert, Ernst Ullrich (Hg.): Deutschlands „innere Einheit". Traum

oder Alptraum. Ziel oder Zwangsvorstellung, Kopenhagen/München 1998. S. 85-101.

Lammert, Norbert (Hg.): Verfassung – Patriotismus – Leitkultur. Was unsere Gesellschaft zusammenhält, Hamburg 2006.

Langewiesche, Dieter. Nation. Nationalismus. Nationalstaat in Deutschland und Europa, München 2000.

Laplanche, J., Pontalis, J.-B.. Das Vokabular der Psychoanalyse. Bd.1, Frankfurt am Main 1975.

Laqueur, Walter: Die deutsche Jugendbewegung, Köln 1978.

Lefort, Claude: Fortdauer des Theologisch-Politischen, Wien 1999

Lemke, Thomas/Krasmann, Susanne/Böckling, Ulrich: Gouvernementalität, Neoliberalismus und Selbsttechnologien. Eine Einleitung. In: Dieselben (Hg.): Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen, Frankfurt am Main 2000. S. 7-40.

Lenz, Fritz: Die Rasse als Wertprinzip. Zur Erneuerung der Ethik, München 1933.

Linder, Urs: Antiessentialismus und Wahrheitspolitik. Marx, Foucault und die neue Wissenschaftstheorie. In: Prokla 151. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft. 38 Jhrg. Nr. 2. Münster 2008. S. 203-219.

Link, Jürgen (Hg.): Nationale Mythen und Symbole in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, Stuttgart 1991.

Link, Jürgen: Versuch über den Normalisms. Wie Normalität produziert wird, Opladen 1997.

Lipowatz, Thanos: Über kollektive Identifizierungen. Die Nation. In: Gesamthochschule Kassel, Wissenschaftliches Zentrum II (Hg.): Von der Liebe zur Nation. Zur Politik kollektiver Identifizierungen. Fragmente. Schriftreihe zur Psychoanalyse, Kassel 1990. S. 149-156.

Lohmann, Hans-Martin: Sigmund Freud zur Einführung, Hamburg 2002.

Lüdemann, Susanne: Metaphern der Gesellschaft, München 2004.

Luhmann, Niklas: Einführung in die Systemtheorie, Heidelberg 2002.

Lucács, Georg: Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik, Darmstadt und Neuwied 1976 (1923).

Luxemburg, Rosa: Sozialreform oder Revolution. In: Flechtheim, Ossip (Hg.): Rosa Luxemburg. Politische Schriften I, Frankfurt am Main 1996. S. 47- 34.

Luxemburg, Rosa: Karl Marx. In: Dieselbe: Gesammelte Werke. Bd. 1, Berlin 1974. S. 369-377.

Lyotard, Jean-Francois: Heidegger und „die Juden“, Wien 1999.

Lyotard, Jean-Francois: Der Widerstreit, München 1987.

MacIntyre, Alaisdair: Ist Patriotismus eine Tugend? In: Honneth, Axel (Hg.): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt am Main 1993. S. 84-103.

Mähl, Hans-Joachim: Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis. Studien zur Wesensbestimmung der frühromantischen Utopie und ihren ideengeschichtlichen Voraussetzungen, Heidelberg 1965.

Man, de Paul: Allegories of Reading. Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust, New Haven/London 1979.

Mann, Gunter: Rassenhygiene – Sozialdarwinismus. In. Derselbe (Hg.): Biologismus im 19. Jahrhundert, Stuttgart 1973. S. 73-93.

Marchart, Oliver: Die politische Ontologie der Gemeinschaft. Politik und Philosophismus bei Jean-Luc Nancy. In: Böckelmann, Jannine/Morgenroth, Class (Hg.): Politik der Gemeinschaft. Zur Konstitution des Politischen in der Gegenwart, Bielefeld 2008. S. 133 – 156.

Marchart, Oliver: Neu Beginnen. Hannah Arendt, die Revolution und die Globalisierung, Wien 2005.

Markell, Patchen: Making Affekt safe for Democracy? On „Constitutional Patriotism". In: Political Theory, 28/1 2000. S. 38-63.

Martinach, Aloysius P: The Two Gods of Leviathan Thomas Hobbes on Religion, Cambridge 2003.

Marx, Karl. Engels, Friedrich: Deutsche Ideologie. Marx-Engels Werke (MEW) Bd. 3, Berlin 1969. S. 5-530.

Marx, Karl: Das Kapital. Bd.1. Kritik der politischen Ökonomie. MEW Bd. 23, Berlin 1962.

Marx, Karl: Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. MEW Bd. 8, Berlin 1988.

Marx, Karl: Thesen über Feuerbach. MEW Bd.3, Berlin 1968. S. 5-7

Marx, Karl: Zur Judenfrage. MEW Bd. 1, Berlin 1976. S. 347-377.

Marx, Karl: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. MEW Bd. 1, Berlin 1976. S. 378-391

Matala de Mazza, Ethel: Der verfasste Körper. Zum Projekt einer organischen Gemeinschaft in der Politischen Romantik, Freiburg 1999.

Mayer, Tilman: Kommunitarismus, Patriotismus und das nationale Projekt. In: Derselbe/Esthel, Bernd (Hg.): Das Prinzip Nation in modernen Gesellschaften, Opladen 1994. S. 115-128.

Matthias, Erich/Schönhoven K. (Hg.): Solidarität und Menschenwürde. Etappen der deutschen Gewerkschaftsgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart, Bonn 1984.

Meinecke, Friedrich: Weltbürgertum und Nationalstaat, München 1915.

Mergel, Thomas: Benedict Andersons Imagined Communities. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts. Nachwort zur Neuauflage 2005. In: Anderson, Benedict: Die Erfindung der Nation, Frankfurt am Main 2005.

Merz-Benz, Peter Ulrich: Die Überwindung des Individualismus und das Theorem von Gemeinschaft und Gesellschaft. Ferdinand Tönnies und der Kommunitarismus. In: Swiss Journal of Sociology 32. H.1., Zürich 2006. S. 27-52.

Mohr, Reinhard: Das Deutschlandgefühl. Eine Heimatkunde, Reinbek 2005.

Mohrs, Thomas: Weltbürgerlicher Kommunitarismus. Zeitgeistkonträre Anregungen zu einer konkreten Utopie, Würzburg 2003.

Möllers, Christoph: Der vermisste Leviathan. Staatstheorie in der Bundesrepublik, Frankfurt am Main 2008.

Möbius, Ben: Die liberale Nation. Deutschland zwischen nationaler Identität und multikultureller Gesellschaft, Opladen 2003.

Mommsen, Hans: Arbeiterbewegung und nationale Frage. Ausgewählte Aufsätze, Göttingen 1979.

Morin, Eve-Marie: Jenseits der brüderlichen Gemeinschaft. Das Gespräch zwischen Jacques Derrida und Jean-Luc Nancy. Würzburg 2006.

Mosse, George L.: Der nationalsozialistische Alltag. So lebte man unter Hitler, Königstein 1978.

Mosse, George L.: Die Geschichte des Rassismus in Europa, Frankfurt am Main 1990.

Mosse, George L.: The crisis of german ideology. Intellectual origins of the Third Reich, New York 1998.

Mosse, George L.: The Fascist Revolution, New York 2000.

Mouffe, Chantal. Laclau, Ernesto: Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus, Wien 1991.

Mouffe, Chantal: The Return of the Political, London/New York 1993.

Mouffe, Chantal (Hg.): Dimensions of Radical Democracy. Pluralism, Citizenship, Community, London 1992.

Müller, Adam: Die Elemente der Staatskunst. 36 Vorlesungen, Berlin 1936(1808/09).

Müller, Adam: Über die Betrachtung des Zeitgeistes in Deutschland. Fragment aus den vermischten Schriften. In: Kluckhohn, Paul (Hg.): Deutscher Staat und deutsche Vergangenheit. Deutsche Literatur. Reihe Romantik. Bd. 10, Berlin 1935(1808). S. 243/44.

Müller, Adam: Von der Idee des Staates und ihrem Verhältnis zu den populären Staatstheorien. In: Kluckhohn, Paul (Hg.): Deutscher Staat und deutsche Vergangenheit. Deutsche Literatur. Reihe Romantik. Bd. 10, Berlin 1935(1809). S. 200-225.

Müller, Friedrich: Entfremdung. Zur anthropologischen Begründung der Staatstheorie bei Rousseau, Hegel und Marx, Berlin 1979.

Nancy, Jean-Luc: Die undarstellbare Gemeinschaft, Stuttgart 1988.

Nancy, Jean-Luc: Singulär Plural Sein, Berlin 2004.

Negri, Antonio: Politische Subjekte. Multitude und konstituierende Macht. In: Atzert, Thomas/Müller, Jost (Hg.): Immaterielle Arbeit und imperiale Souveränität. Analysen und Diskussionen zu Empire, Münster 2004. S. 14-28.

Nienhaus, Stefan: Geschichte der Deutschen Tischgesellschaft, Tübingen 2003.

Niethammer, Lutz/Plato, Alexander von: „Die Jahre weiß man nicht, wo man die heute hinsetzen soll." Lebensgeschichte und Sozialstruktur im Ruhrgebiet 1930-1960. 3 Bände, Berlin 1983-86.

Nietzsche, Friedrich: Die Unschuld des Werdens. Band 2, Stuttgart 1978.

Nietzsche, Friedrich: Jenseits von Gut und Böse. Kritische Studienausgabe, München 1999.

Nietzsche, Friedrich: Zur Genealogie der Moral. Kritische Studienausgabe, München 1999.

Nonnenmacher, Günther: Die Ordnung der Gesellschaft, Weinheim 1989.

Novalis (Friedrich von Hardenberg): Das Allgemein Brouillon. (1778/79) In: Samuel, Richard (Hg.) Die Werke Friedrich von Hardenberg. Schriften Bd. III, Stuttgart 1968, S. 207-278.

Novalis (Friedrich von Hardenberg): Die Christenheit oder Europa. (1799) In: Samuel, Richard (Hg.) Die Werke Friedrich von Hardenberg. Schriften Bd. III, Stuttgart 1968. S. 507-525.

Novalis (Friedrich von Hardenberg): Glauben und Liebe oder der König und die Königin. (1798) In: Peter, Klaus (Hg.): Politische Romantik in Deutschland. Eine Textsammlung, Stuttgart 1985, S. 169-184.

Novalis (Friedrich von Hardenberg): Heinrich von Ofterdingen. (1799) In: Kluckhohn, Paul. Samuel, Richard (Hg): Novalis Schriften Bd. 1, Stuttgart 1960, S. 195-317.

Nürnberger Gesetze über das Reichsbürgerrecht und den Schutz des deutschen Blutes und der deutschen Ehre nebst Durchführungsverordnung. 15. September 1935.

Oesterreich, Peter L.: Politische Philosophie oder Demagogie? Zur rhetorischen Metakritik von Fichtes Reden an die deutsche Nation. In: Hammacher, Klaus u.a. (Hg.): Fichte Studien Bd. 2 Kosmopolitismus und Nationalidee, Amsterdam/Atlanta 1990. S. 74-88.

Ostrom, Elinor (Hg.): The drama of the commons, Washington 2003.

Ostrom, Elinor: Governing the commons: the evolution of institutions for collective action, Cambridge 1990.

Ostrom, Elinor/Helfrich, Silke (Hg.): Was mehr wird, wenn wir teilen. Vom gesellschaftlichen Wert der Gemeingüter, München 2011.

Ostrom, Elinor/Hess, Charlotte (Hg.): Understanding Knowledge as a Commons. From Theory to Practice, Massachusetts 2007

Ostrom, Elinor/Walker, James u.a.: Rules, Games, and Common-Pool Resources. Ann Arbor 1994.

Payne Stanley G.: Geschichte des Faschismus, Berlin 2001.

Paz, Octavio: Analogie und Ironie. In: Derselbe: Essays 2, Frankfurt am Main 1984. S. 55-79.

Pesch, Reiner: Die politische Philosophie Fichtes und ihre Rezeption im NS, Marburg 1983.

Peter, Klaus: Die alte Bäuerin. Zur Identität des Volkes in Brentanos Geschichte vom braven Kasperl und dem schönen Annerl. In: Dickson, Sheila und Pope, Walter (Hg.): Romantische Identitätskonstruktionen. Nation, Geschichte und (Auto)Biographie, Tübingen 2003. S. 12-30

Peter, Klaus: Die politische Romantik in Deutschland. Eine Textsammlung. Einleitung, Stuttgart 1985. S. 9-74.

Peter, Klaus: Die politische Romantik in Deutschland. In: Jäger, Hans-Wolf/Sautermeister, Gert (Hg.): Problemfeld Romantik, Heidelberg 2007. S. 47-88.

Peter, Klaus: Novalis Fichte, Adam Müller. Zur Staatsphilosophie in Aufklärung und Romantik. In: Jäger, Hans-Wolf/Sautermeister, Gert (Hg.): Problemfeld Romantik, Heidelberg 2007. S. 143-164.

Pinkert, Ernst-Ullrich: Deutschlands innere Einheit. Zu einem kontroversen Begriff im politischen Diskurs der Nachwendezeit. In: Derselbe (Hg.): Deutschlands innere Einheit. Traum oder Alptraum. Ziel oder Zwangsvorstellung, München/Kopenhagen 1998. S. 15-45.

Piper, Ernst: Alfred Rosenberg. Hitlers Chefideologe, München 2005.

Pircher, Wolfgang (Hg): Gegen den Ausnahmezustand. Zur Kritik an Carl Schmitt, Wien 2007.

Plessner, Helmuth: Die verspätete Nation. Über die Verführbarkeit bürgerlichen Geistes, Stuttgart, Berlin/Köln/Mainz 1966.

Plessner, Helmuth: Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus, Frankfurt am Main 2002.

Ploetz, Alfred: Die Begriffe Rasse und Gesellschaft und einige damit zusammenhängende Probleme. In: Schriften der Deutschen Gesellschaft für Soziologie (Hg): Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentags, Tübingen 1911. S. 111-136.

Ploetz, Alfred: Die Tüchtigkeit unserer Rasse und der Schutz der Schwachen, Berlin 1895.

Poliakov, Léon: Geschichte des Antisemitismus. Bd.1,Von der Antike bis zu den Kreuzzügen, Worms 1979.

Postone, Moishe: Nationalsozialismus und Antisemitismus: In: Werz, Michael (Hg.): Antisemitismus und Gesellschaft. Zur Diskussion um Auschwitz, Kulturindustrie und Gewalt, Frankfurt am Main 1995. S. 29-43.

Programm der NSDAP und seine weltanschaulichen Grundgedanken, München 1934. Hrsg. von Feder, Gottfried.

Puschner, Uwe: Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich. Sprache Rasse Religion, Darmstadt 2001.

Querner, Hans: Darwin, sein Werk und der Darwinismus. In: Mann, Gunter (Hg.): Biologismus im 19. Jahrhundert, Stuttgart 1973. S. 10-29.

Rancière, Jacques: Das Unvernehmen, Frankfurt am Main 2002.

Rancière, Jacques. Die Gemeinschaft der Gleichen. In: Vogl, Jochen (Hg.): Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen, Frankfurt am Main 1994. S. 101-132.

Rancière, Jacques: Gibt es eine politische Philosophie?. In: Derselbe/Badiou, Alain/Riha, Rado: Politik der Wahrheit, Wien 1997. S. 64-93.

Räthzel, Nora: Gegenbilder. Nationale Identität durch Konstruktion des Anderen, Opladen 1997.

Ratzinger, Joseph: Einführung in das Christentum, München 1985

Raulet, Gérad: Die Modernität der „Gemeinschaft“. In: Brumlik, Micha/ Brunkenhorst, Hauke (Hg.): Gemeinschaft und Gerechtigkeit, Frankfurt am Main 1993. S. 72-93

Rehberg, Karl-Siegbert: Gemeinschaft und Gesellschaft. Tönnies und wir. In: Brumlik, Micha/Brunkenhorst, Hauke (Hg.): Gemeinschaft und Gerechtigkeit, Frankfurt am Main 1993. S. 19-48.

Reich, Wilhelm: Die Massenpsychologie des Faschismus, Köln 1986.

Reiter, Karl: Perspektiven der Freud-Rezeption. In: Castoriadis, Cornélius/Heller, Agnes u.a.(Hg.): Die Institution des Imaginären: zur Philosophie von Cornélius Castoriadis, Wien/Berlin 1991. S. 103-128.

Renan, Ernest: Was ist eine Nation?, Wien 1995.

Riehl, Wilhelm Heinrich: Die deutsche Arbeit, Stuttgart 1883.

Ringrose, Marjorie/Lerner, Adam J.: Reimaging the Nation, Buckingham 1993.

Rosenberg, Alfred: Der Mythus des 20. Jahrhunderts, München 1935.

Rousseau, Jean-Jacques. Brief an d'Alembert über das Schauspiel. In: Derselbe: Schriften I, München 1978 (1758). S. 433-474.

Rousseau, Jean-Jacques: Abhandlung über die Frage: Hat der Wiederaufstieg der Wissenschaften und Künste zur Läuterung der Sitten beigetragen?, Hamburg 1955 (1750).

Rousseau, Jean-Jacques: Bekenntnisse, Frankfurt am Main 1993 (1782).

Rousseau, Jean-Jacques: Betrachtungen über die Regierung von Polen und ihre beabsichtige Reformierung. In: Derselbe: Kulturkritische und Politische Schriften, Berlin 1989 (1772). S. 433-530.

Rousseau, Jean-Jacques: Die Träumereien des einsamen Spaziergängers, München 1978 (1782).

Rousseau, Jean-Jacques: Émile oder Von der Erziehung, München 1980 (1762).

Rousseau, Jean-Jacques: Émile und Sophie oder die Einsamen, München 1980 (1762).

Rousseau, Jean-Jacques: Entwurf einer Verfassung für Korsika. In: Derselbe: Kulturkritische und Politische Schriften, Berlin 1989. S. 373-429.

Rousseau, Jean-Jacques: Essay über den Ursprung der Sprachen, in dem auch über Melodie und musikalische Nachahmung gesprochen wird. In: Derselbe, Musik und Sprache, Wilhelmshaven 1984 (1762). S. 99-169.

Rousseau, Jean-Jacques: Julie oder die neue Heloise, München 1988 (1761).

Rousseau, Jean-Jacques: Schriften über den Abbé Saint-Pierre. In: Derselbe: Kulturkritische und Politische Schriften, Berlin 1989. S. 7-127.

Rousseau, Jean-Jacques: Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen, Hamburg 1955 (1755).

Rousseau, Jean-Jacques: Vom Gesellschaftsvertrag, Stuttgart 2006 (1762).

Ruck, Michael: Abschied vom Pathos – Beginn eines Mythos. Die visuelle Gründungskonstruktion der Bundesrepublik. In: Paul, Gerhard (Hg): Das Jahrhundert der Bilder, Bd. II 1949 bis heute, Bonn 2008. S. 40-47.

Safranski, Rüdiger: Romantik. Eine deutsche Affäre, München 2007.

Sarasin, Philipp: Darwin und Foucault, Frankfurt am Main 2009.

Sarasin, Philipp: Michel Foucault zur Einführung, Hamburg 2005.

Sarasin, Philipp: Die Wirklichkeit der Fiktion. In: Derselbe: Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse, Frankfurt am Main 2003. S. 150-176.

Sarasin, Philipp: Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse. In: Derselbe: Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse, Frankfurt am Main 2003. S. 10-60.

Sartre, Jean-Paul: Das Imaginäre, Reinbek bei Hamburg 1971.

Sasse, Sylvia (Hg.): Kollektivkörper, Bielefeld 2002.

Schallmayer, Wilhelm: Beiträge zu einer Nationalbiologie, Jena 1905.

Schallmayer, Wilhelm: Vererbung und Auslese. Grundlage der Gesellschaftsbiologie und der Lehre vom Rassedienst, Jena 1918.

Schatz, Holger/Woeldike, Andrea: Freiheit und Wahn deutscher Arbeit. Zur historischen Aktualität einer folgenreichen antisemitischen Projektion, Münster 2000.

Schäuble, Wolfgang: Und der Zukunft zugewandt, Berlin 1994.

Schäuble, Wolfgang: Die innere Einheit der Nation als Aufgabe der Politik. In: Derselbe/Vogel, Bernhard u.a.: Deutschlands innere Einheit, Sankt Augustin 1994. S. 7-18.

Schelsky, Helmut: Theorie der Gemeinschaft nach Fichtes Naturrecht von 1796, Berlin 1935.

Scherer, Wilhelm: Die deutsche Literaturrevolution. Vorträge und Aufsätze zur Geschichte des geistigen Lebens in Deutschland und Österreich, Berlin 1874.

Scheuner, Ulrich: Der Beitrag der deutschen Romantik zur politischen Theorie, Opladen 1980.

Schiller, Friedrich: Deutsche Größe. In: Oellers, Norbert (Hg.) Nationalausgabe Bd.2/1, Weimar 1983 (1797). S. 431-436.

Schilling, Klaus von: Scheitern an der Vergangenheit. Das deutsche Selbstverständnis zwischen Re-Education und Berliner Republik, Berlin 2002.

Schlechta, Karl: Der Trend des Biologismus zur Weltanschauung im 19. Jahrhundert. In: Mann, Gunter (Hg.): Biologismus im 19. Jahrhundert, Stuttgart 1973, S. 1-9.

Schlegel, Friedrich: Signatur des Zeitalters (1820-23). In: Peter, Klaus: Die Politische Romantik in Deutschland. Eine Textsammlung, Stuttgart 1985, S. 94-166.

Schleiermacher, Sabine: Rassenhygiene und Rassenanthropologie an der Universität Berlin. In: Vom Bruch, Rüdiger/Jahr, Christoph (Hg.): Die Berliner Universität in der NS-Zeit. Strukturen und Personen, Wiesbaden 2005. S. 71-88.

Schlözer, Ludwig von: Allgemeines StaatsRecht und StaatsVerfassungslehre, Frankfurt am Main 1970 (1793).

Schmitt, Carl: Der Begriff des Politischen, Berlin 1932.

Schmitt, Carl: Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes, Köln 1982.

Schmitt, Carl: Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes. In: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Bd. Nr. 30, 1936/37. S. 622-632.

Schmitt, Carl: Politische Romantik, Berlin 1991.

Schmitt, Carl: Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit, Hamburg 1933.

Schmitt, Carl: Politische Theologie, Berlin 1934.

Schneiders, Wolfgang: Das Zeitalter der Aufklärung, München 2008.

Schneider, Herbert: Die Verfolgung der NS-Verbrechen in Deutschland und die deutsche Öffentlichkeit. In: Kransz, Tomasz (Hg.): Die Verbrechen des Nationalismus im Geschichtsbewusstsein und in der historischen Bildung in Deutschland und Polen, Lublin 1998. S. 43-62.

Schobert, Alfred: Die Normalisierung der deutschen Nation. Wie das Land sich seiner Geschichte und damit seiner Sonderrolle entledigen will. In: Jäger, Michael (Hg.): Globalisierung, Nation, Internationalismus. Orte des Widerstands – eine linke Debatte, Berlin 2002. S. 34-38.

Schoenbaum, David: Die braune Revolution. Eine Sozialgeschichte des Dritten Reiches, München 1980.

See, Klaus von: Deutsche Germanenideologie vom Humanismus bis zur Gegenwart, Frankfurt am Main 1970.

Sloterdijk, Peter: Landeskundliche Betrachtungen der jüngsten deutschen Tränen. In: Psychologie heute, März 1990.

Smend, Rudolf: Politisches Erlebnis und Staatsdenken seit dem 18. Jahrhundert. In: Derselbe, Staatsrechtliche Abhandlungen, Berlin 1994. S. 346-362.

Sombart, Werner: Die Juden und das Wirtschaftsleben, Leipzig 1911.

Spaemann, Robert: Rousseau – Bürger ohne Vaterland, München 1980.

Spann, Othmar: Der wahre Staat, Wien 1921.

Spitta, Juliane: Trauma und Erinnerungskultur. In: Dieselbe/Rathenow, Hanns: Trauma und Erinnerung. Oral History nach Auschwitz, Kentzingen 2009. S. 11-68.

Spivak, Gaytari Chakravorty: Can the Subaltern speak? In: Williams, Patrick/Chrisman, Laura (Hg.): Colonial Discourse and Post-Colonial Theory, Hemel/Hemsteadt 1994. S. 66-111.

Stadler, Christian Maria: Freiheit in Gemeinschaft. Zum Transzendentalphilosophischen Rechtsbegriff Johann Gottlieb Fichtes, Cuxhaven/Dartford 2000.

Starobinski, Jean: Rousseau. Eine Welt von Widerständen, Wien 1988.

Stassen, Manfred: Ost-west-deutsche Befindlichkeiten. In: Mayer-Iswandy, Claudia (Hg.): Zwischen Traum und Trauma. Die Nation, Tübingen 1994. S. 205-222.

Stauff, Philipp: Das Deutsche Wehrbuch, Wittenberg 1912.

Stavrakakis, Yannis: Encircling the political. Towards a Lacanian political theory. In: Zizek, Slavoj (Hg.): Jacques Lacan. Society, Politics, Ideology, London/New York 2003. S. 274-304.

Stein, Harry (Hg.): Konzentrationslager Buchenwald 1937-1945. Begleitband zur ständigen Ausstellung, Göttingen 1999.

Sternberger, Dolf: Der Staat des Aristoteles und der moderne Verfassungsstaat (1985). In: Derselbe, Schriften X. Verfassungspatriotismus, Frankfurt am Main 1990. S. 133-213.

Sternberger, Dolf: Herrschaft der Freiheit (1946). In: Derselbe, Schriften X. Verfassungspatriotismus, Frankfurt am Main 1990. S. 58-80.

Sternberger, Dolf: Verfassungspatriotismus (1979). In: Derselbe, Schriften X. Verfassungspatriotismus, Frankfurt am Main 1990. S. 13-16.

Sternberger, Dolf: Verfassungspatriotismus. Rede bei der 25 Jahrfeier der Akademie für Politische Bildung (1982). In: Derselbe, Schriften X. Verfassungspatriotismus, Frankfurt am Main 1990. S. 17-31.

Sternhell, Zeev: Faschistische Ideologie, Berlin 2002.

Stichweh, Rudolf: Soziologie des Vereins. Strukturbildung zwischen Lokalität und Globalität. In: Brix, Emil/Richter, Rudolf (Hg.): Organisierte Privatinteressen. Vereine in Österreich, Wien 2000. S. 19-31,

Stolzenberger, Esra: Welche Rolle muss Gemeinschaft im Gemeindeaufbau des 21. Jahrhunderts spielen, Stade 2002.

Störig, Hans Joachim: Kleine Weltgeschichte der Philosophie, Frankfurt am Main 1989.

Strauß, Botho: Der Aufstand gegen die sekundäre Welt. Bemerkungen zu einer Ästhetik der Anwesenheit. In: Steiner, George: Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt?, München/Wien 1990. S. 303-320.

Strauss, Leo: Hobbes' politische Wissenschaft, Neuwied am Rhein/Berlin 1965.

Strauss, Leo: Naturrecht und Geschichte, Frankfurt am Main 1977.

Strauss, Leo: The Political Philosophy of Thomas Hobbes. Its Basis and its Genesis, Chicago 1963.

Taylor, Charles: Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate. In: Rosenblum, Nancy (Hg.): Liberalism and the Moral Life, Cambrige/London 1989. S: 159-182.

Tholen, Georg-Christoph/Müller, Ulrich A./Wetzel, Michael: Editorial „Von der Liebe zur Nation". In: Gesamthochschule Kassel. Wissenschaftliches Zentrum II. (Hg.): „Von der Liebe zur Nation". Zur Politik kollektiver Identifizierungen. Schriftreihe zur Psychoanalyse, Kassel 1990.

Tilitzki, Christian: Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im dritten Reich, Bd. 1 und 2, Berlin 2002.

Tönnies, Ferdinand: Die Anwendung der Deszendenztheorie auf Probleme der sozialen Entwicklung. In: Derselbe: Soziologische Studien und Kritiken. Bd. I, Jena 1925. S. 133-130.

Tönnies, Ferdinand: Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Communismus und des Sozialismus als empirische Culturformen, Leipzig 1887.

Tönnies, Ferdinand: Gemeinschaft und Gesellschaft. In: Vierkant, Alfred (Hg.): Handwörterbuch der Soziologie, Stuttgart 1931. S. 180-191.

Tönnies, Ferdinand: Thomas Hobbes. Lehre und Leben, Stuttgart 1971.

Tönnies, Sybille: Der westliche Universalismus. Die Denkwelt der Menschenrechte, Wiesbaden 2001.

Traverso, Enzo: Moderne und Gewalt. Eine europäische Genealogie des Nazi-Terrors, Stuttgart 2003.

Trotzki, Leo: Verratene Revolution. Was ist die Sowjetunion und wohin treibt sie?, Essen 1996 (1936).

Troeltsch, Ernst: Deutscher Geist und Westeuropa, Aalen 1966.

Ullrich, Sebastian: Im Schatten einer gescheiterten Demokratie. Die Weimarer Republik und der demokratische Neubeginn in den Westzonen 1945-49. In: Winkler, Heinrich August (Hg.): Griff nach der Deutungsmacht. Zur Geschichtspolitik in Deutschland, Göttingen 2004. S. 185-208.

Voegelin, Eric: Die politischen Religionen, München 1993.

Vogl, Joseph: Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen, Frankfurt am Main 1994.

Vogl, Joseph: Gründungstheater. Gesetz und Geschichte. In: Adam, Armin/Stingelin, Martin (Hg.): Übertragung und Gesetz, Berlin 1995. S. 31-39.

Vollrath, Ernst: Hannah Arendt and the method of political thinking. In: Williams, Garrath (Hg.): Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers, New York 2006. S. 289-305.

Wagner, Fritz: Biologismus und Historismus im Deutschland des 19. Jahrhunderts. In: Mann, Gunter (Hg.): Biologismus im 19. Jahrhundert, Stuttgart 1973. S. 30-42.

Wallat, Hendrik: Das Bewusstsein der Krise. Marx, Nietzsche und die Emanzipation des Nicht-Identischen in der politischen Philosophie, Bielefeld 2009.

Weber, Max: Die Protestantische Ethik I. Eine Aufsatzsammlung, Hamburg 1965.

Weigand, Kurt: Einleitung: Rousseaus negative Historik. In: Rousseau, Jean-Jacques: Über Kunst und Wissenschaft. Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen. Hamburg 1955. S.VII-LXX.

Weingart, Peter/Kroll, Jürgen u.a.: Rasse, Blut und Gene. Geschichte der Eugenik und Rassenhygiene in Deutschland, Frankfurt am Main 1992.

Weingart, Peter: Politik und Vererbung. In: Propping, Peter/Schrott, Heinz (Hg.): Wissenschaft auf Irrwegen. Biologismus – Rassenhygiene – Eugenik, Bonn/Berlin 1992. S. 23-43.

Wellmer, Albrecht: Bedingungen einer demokratischen Kultur. Zur Debatte zwischen Liberalen und Kommunitaristen. In: Brumlik, Micha/Brunkhorst,

Hauke (Hg.): Gemeinschaft und Gerechtigkeit, Frankfurt am Main 1993. S. 173-196.

Welzer, Harald: Täter. Wie aus ganz normalen Menschen Massenmörder werden, Frankfurt am Main 2005.

Walser, Martin: Dankesrede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels in der Frankfurter Paulskirche am 11. Oktober 1998. In: Börsenverein des Deutschen Buchhandels (Hg.): Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 1998, Frankfurt/Main 1998.

Walzer, Michael: The Communitarian Critique of Liberalism. In: Political Theory, Vol. 18, No. 1. Feb. 1990. S. 6-23.

Walzer, Michael: Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit, Frankfurt am Main 1992.

Wendt, Hans: Der Tag der nationalen Arbeit. Die Feier des 1. Mai 1933, Berlin 1933.

Westle, Bettina: Kollektive Identität im vereinten Deutschland. Nation und Demokratie in der Wahrnehmung der Deutschen, Opladen 1999.

Wetzel, Michael: Deutsch sprechen. Von der Geburt der Nationalphilologie aus dem Volksgeist. In: Gesamthochschule Kassel. Wissenschaftliches Zentrum II (Hg.): Von der Liebe zur Nation. Zur Politik kollektiver Identifizierungen. Schriftreihe zur Psychoanalyse. Kassel 1990. S. 43-62.

Willms, Bernard/Kleinewefers, Paul: Erneuerung aus der Mitte. Prag – Wien – Berlin. Diesseits von Ost und West, Herford 1988.

Winkler, Heinrich August: Der lange Weg nach Westen. Band II. Deutsche Geschichte vom „Dritten Reich“ bis zur Wiedervereinigung, München 2005.

Winkler, Heinrich August: Der lange Weg nach Westen. Band I. Deutsche Geschichte vom Ende des Alten Reiches bis zum Untergang der Weimarer Republik, München 2005.

Winkler, Heinrich August: Mittelstandbewegung oder Volkspartei? Zur sozialen Basis der NSDAP. In Schieder, Wolfgang (Hg.): Faschismus als soziale Bewegung, Deutschland und Italien im Vergleich, Hamburg 1976.

Wissel, Jens/Wöhl, Stefanie (Hg.): Staatstheorie vor neuen Herausforderungen. Analyse und Kritik, Münster 2008.

Wohlfahrtsausschüsse (Hg.): Etwas Besseres als die Nation. Materialien zur Abwehr des gegenrevolutionären Übels, Berlin/Amsterdam 1994.

Wolff, Karl Felix: Gobineau. In: Deutscher Volkswart 1 (1913/14), S. 451-457.

Wolfrum, Egdar: Geschichte als Waffe, Göttingen 2002.

Yack, Bernard: The Longing For Total Revolution, Princeton 1986.

Yerhushalmi, Yosef H.: Ein Feld in Anatot. Versuche über jüdische Geschichte, Berlin 1993.

Zehnpfennig, Barbara: Hitlers Mein Kampf. Eine Interpretation, München 2000.
Zehnpfennig, Barbara: Was eint die Nation. Verfassungspatriotismus ist zu wenig, FAZ, 27.12.2000.
Zerilli, Linda: Vorwort zu: Marchart, Oliver: Neu Beginnen. Hannah Arendt, die Revolution und die Globalisierung, Wien 2005, S. 7-12.
Ziegler, Marc: Brüchige Widerständigkeit. Zu Entwicklung und Grenzen des Konzepts der „immateriellen Arbeit“ in Hardt/Negris Multitude. In: Heil, Reinhard/Hetzel, Andreas (Hg.): Die unendliche Aufgabe. Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie, Bielefeld 2006. S. 123-132.
Zima, Peter von: Ideologie und Theorie. Eine Diskurskritik, Tübingen 1989.
Zizek, Slavoj: Genieße deine Nation wie die selbst! Der Andere und das Böse – Vom Begehren des ethnischen „Dings“. In: Vogl, Jochen (Hg.): Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen, Frankfurt am Main 1994. S. 133-166.
Zizek, Slavoj: The Sublime Object of Ideology, London/New York 1999.
Zizek, Slayoj: Ein Plädoyer für Intoleranz, Wien 1998.
Zwahr, Hartmut: Ende einer Selbstzerstörung. Leipzig und die Revolution in der DDR, Göttingen 1993.

Edition Moderne Postmoderne

Friedrich Balke, Marc Rölli (Hg.)
Philosophie und Nicht-Philosophie
Gilles Deleuze – Aktuelle Diskussionen

2011, 342 Seiten, kart., 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-1085-7

Michael Fisch
Werke und Freuden
Michel Foucault – eine Biografie

2011, 576 Seiten, Hardcover, 39,80 €,
ISBN 978-3-8376-1900-3

Oliver Flügel-Martinsen
Jenseits von Glauben und Wissen
Philosophischer Versuch über das Leben in der Moderne

2011, 144 Seiten, kart., 17,80 €,
ISBN 978-3-8376-1601-9

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten finden Sie unter www.transcript-verlag.de

Edition Moderne Postmoderne

Anke Haarmann
Die andere Natur des Menschen
Philosophische Menschenbilder
jenseits der Naturwissenschaft

2011, 146 Seiten, kart., 18,80 €,
ISBN 978-3-8376-1761-0

Hilge Landweer, Catherine Newmark,
Christine Kley, Simone Miller (Hg.)
Philosophie und die Potenziale
der Gender Studies
Peripherie und Zentrum im Feld der Theorie

November 2012, 346 Seiten, kart., 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-2152-5

Miriam Mesquita Sampaio de Madureira
Kommunikative Gleichheit
Gleichheit und Intersubjektivität
im Anschluss an Hegel

März 2013, ca. 224 Seiten, kart., ca. 26,80 €,
ISBN 978-3-8376-1069-7

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de

Edition Moderne Postmoderne

Suzana Alpsancar
Das Ding namens Computer
Eine kritische Neulektüre
von Vilém Flusser und Mark Weiser
November 2012, 322 Seiten, kart., 33,80 €,
ISBN 978-3-8376-1951-5

Dirk Braunstein
Adornos Kritik der politischen Ökonomie
2011, 444 Seiten, kart., 36,80 €,
ISBN 978-3-8376-1782-5

Mara-Daria Cojocaru
Die Geschichte von der guten Stadt
Politische Philosophie zwischen
urbaner Selbstverständigung
und Utopie
Juli 2012, 256 Seiten, kart., 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-2021-4

Stefan Deines,
Daniel Martin Feige,
Martin Seel (Hg.)
Formen kulturellen Wandels
Oktober 2012, 278 Seiten, kart., 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-1870-9

Christian Dries
Die Welt als Vernichtungslager
Eine kritische Theorie der Moderne
im Anschluss an Günther Anders,
Hannah Arendt und Hans Jonas
August 2012, 518 Seiten, kart., 39,80 €,
ISBN 978-3-8376-1949-2

Gerhard Gamm,
Jens Kertscher (Hg.)
Philosophie in Experimenten
Versuche explorativen Denkens
2011, 308 Seiten, kart., 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-1681-1

Diana König
Das Subjekt der Kunst:
Schrei, Klage und Darstellung
Eine Studie über Erkenntnis
jenseits der Vernunft im
Anschluss an Lessing und Hegel
2011, 338 Seiten, kart., 32,80 €,
ISBN 978-3-8376-1901-0

Christian Lavagno
Jenseits der Ordnung
Versuch einer philosophischen
Ataxiologie
Januar 2012, 228 Seiten, kart., 28,80 €,
ISBN 978-3-8376-1998-0

Martin Müller
Private Romantik, öffentlicher Pragmatismus?
Richard Rortys transformative
Neubeschreibung des Liberalismus
Januar 2013, 786 Seiten, kart., 49,80 €,
ISBN 978-3-8376-2041-2

Mathias Richter
Freiheit und Macht
Perspektiven kritischer
Gesellschaftstheorie –
der Humanismusstreit zwischen
Sartre und Foucault
2011, 636 Seiten, kart., 42,80 €,
ISBN 978-3-8376-1769-6

Sibylle Schmidt, Sybille Krämer,
Ramon Voges (Hg.)
Politik der Zeugenschaft
Zur Kritik einer Wissenspraxis
2011, 358 Seiten, kart., 32,80 €,
ISBN 978-3-8376-1552-4

Maurice Schuhmann
Radikale Individualität
Zur Aktualität der Konzepte
von Marquis de Sade, Max Stirner
und Friedrich Nietzsche
2011, 396 Seiten, kart., 34,80 €,
ISBN 978-3-8376-1719-1

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten finden Sie unter www.transcript-verlag.de