

Darmstädter Arbeiten zur Literaturwissenschaft und Philosophie

Herausgegeben von
Matthias Luserke-Jaqui und Gerhard Gamm

Band 6

Felix Trautmann

Partage

Zur Figurierung politischer Zugehörigkeit in der Moderne

Tectum Verlag

Felix Trautmann

Partage.

Zur Figurierung politischer Zugehörigkeit in der Moderne

Darmstädter Arbeiten zur

Literaturwissenschaft und Philosophie

Band 6

ISBN: 978-3-8288-2208-5

ISSN: 1868-2847

Umschlagabbildung: © Kathrin Schulz

© Tectum Verlag Marburg, 2010

Besuchen Sie uns im Internet

www.tectum-verlag.de

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Angaben sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

1	Dekapitation - Zur Einleitung	7
2	Gesetze der Zugehörigkeit	21
2.1	Die Begründung politischer Einheit	21
2.2	Unteilbare Volkssouveränität: Zur Rechtsegalität im Liberalismus	27
2.3	Verteilbare Volkssouveränität: Zur Politik des Kommunitarismus	34
3	Zur Dekonstruktion der politischen Einheit	47
3.1	Asymmetrien der Rechtsgleichheit	47
3.2	Die Inkonsistenz des <i>demos</i>	53
4	Unbedingte Zugehörigkeit	65
4.1	Die Instituierung unveräußerlicher Menschenrechte	65
4.2	Das Recht der Entrechteten	71
4.3	Die politische Macht des Negativen	80
5	Zwischen den Zahlen - Der Anteil des Inkommensurablen	91
5.1	Die Frage der Zahl und die Anonymität politischer Arithmetik	91
5.2	Die universelle Singularität und die Maßlosigkeit des Inkommensurablen	99
6	Über die Gleichheit in der Inkommensurabilität	109
6.1	Eine Politik der Freundschaft jenseits des Brüderlichkeitsprinzips: Jacques Derrida	109
6.2	Zur Politisierung des Mitseins: Jean-Luc Nancy	124

7	Evokation, Konfiguration, Deklaration – Stimmen der Demokratie	139
7.1	Die Gastlichkeit der Rede und die Stimme des Freundes ...	139
7.2	Das Band der Teilung: Zur Figurierung unbedingter Zugehörigkeit	149
7.3	Politik der Mit-Teilung und Politik der Gastfreundschaft ..	156
8	Statt eines Schlusses – Mit dem Unberechenbaren rechnen	169
9	Literatur	175

1 Dekapitation - Zur Einleitung

Die politische Verfasstheit der Moderne wird durch kaum etwas mehr beunruhigt als durch die Unbedingtheit ihrer eigenen Voraussetzungen. Die Quelle dieser Beunruhigung ist jedoch zugleich ihre wichtigste Bedingung sowie ihr zentrales Ereignis: Die symbolische und mitunter physische Enthauptung des absoluten Souveräns. Nach der Entthronung erweist sich die Unruhe als gleichzeitige Unmöglichkeit und Notwendigkeit, einen legitimatorischen Selbstbezug zu benennen, der ohne Rückgriff auf eine höhere Instanz auskommt. Hatte sich in der absolutistischen Ordnung der Neuzeit zunächst nur das hierarchische Verhältnis von religiöser und politischer Macht neu bestimmt, so stellt sich, wie Hannah Arendt schreibt, gerade dem revolutionären Bewusstsein am Anfang der Moderne das *„Problem des Absoluten“*¹ als grundlegend dar. Das Absolute formiert sich gerade nicht mehr als Lösungs- sondern nur noch als Problembegriff. Zur Lösung dieses Problems setzen die bürgerlichen Revolutionen der Moderne an die Stelle der absolutistischen Herrschaft die Idee der egalitären Volkssouveränität. Die Tatsache, dass die Volkssouveränität in nichts außer ihrer eigenen Unbedingtheit gesichert ist, führt in den politischen Diskurs der Moderne zugleich eine absolute Instabilität ein. Die zentrale Instanz der politischen Ordnung kann von nun an nicht mehr in der Person des Königs oder überhaupt in Form des Kopfes einer Person angerufen oder inthronisiert werden. Die Revolutionäre werden daher mit der maßlosen Suche nach einer Autorität und Legitimität verleihenden Maß konfrontiert – dem, wie Arendt weiter schreibt, „schwerwiegendsten Problem aller modernen Staatsformen“². So geben die bürgerlichen Revolutionen diese legitimatorische Quelle in genau dem Moment auf, da sie die absolutistische Staatsform delegitimieren.

Im Zusammenbruch der symbolischen Ordnung des Absolutismus, der mit der Enthauptung des Souveräns einsetzt, eröffnet sich zugleich ein neuer symbolischer Raum. Die Dekapitation des Königs beraubt diesen neuen Raum jedoch der Mitte seiner Vereinigung.

¹ Arendt (2000), *Über die Revolution*, S. 205.

Anmerkung zur Zitierweise: Die genaueren Quellenangaben aller zitierten Texte finden sich im Literaturverzeichnis am Ende der Arbeit.

² Ebd., S. 207.

Die Mitte der symbolisch-politischen Ordnung ist nurmehr noch durch ihre Verwaisung gekennzeichnet. Das Erbe der Moderne, so die Diagnose Jean-Luc Nancys, ist daher gerade ihre ‚Erbenlosigkeit [dés hérence]‘³. Insofern trägt sie noch immer die Signatur der unhintergehbaren Kopfflosigkeit und bleibt dieser stets ausgesetzt. Zugleich wird durch die Abkehr von dem ‚einen‘ Kopf der nun enthauptete soziale Korpus allererst freigesetzt. Ihre eigene Leerstelle als entleerte zu denken, stellt seither die politische Herausforderung der Moderne dar. Doch scheint es, dass die legitime Machtausübung auch in der Moderne bisweilen noch im Bann der Monarchie steht. Es bleibt die Frage, inwieweit die politische Praxis den Kopf des Königs vollends zum Rollen gebracht hat. In der Idee der Volkssouveränität manifestiert sich die Überwindung der klassischen Souveränität in dem Versuch, einen enthaupteten Souverän zu begründen: „Die Enthauptung des Königs bedeutet die Enthüllung des Denkens der Souveränität: seine verkündete Sendung in alle Köpfe“⁴. Diese Enthauptung und die Dissemination der Idee der Souveränität in alle Köpfe stellen sich hierbei als zwei Momente des gleichen Prozesses dar. Die Volkssouveränität setzt sich an Stelle der absoluten Souveränität selbst ein und lässt zugleich keine Instanz mehr zu, die nicht aus den gleichen Gründen auch wieder abgesetzt werden könnte. Dieser vollends enthauptete Verbund ‚aller Köpfe‘ muss jedoch noch in irgendeiner Form instituiert oder inkorporiert werden. Die Enthauptung des alten politischen Korpus erfordert, paradox formuliert, die Instituiierung eines vollends desinkorporierten Verbundes. Die Leerstelle in dessen Mitte ist dabei, so die Behauptung Jacques Rancières, in doppelter Weise relevant. Einerseits bezeugt sie „die Abwesenheit der Legitimität der Macht“ und andererseits ist sie „das Produkt der Entkörperung des doppelten – menschlichen und göttlichen – Körpers des Königs“⁵. Von nun an kann keine Autorität diese Leerstelle der Macht auf Dauer besetzen oder sich über alle Köpfe hinweg einsetzen.

Jede politische Ordnung, die auf eine Instanz über allen Köpfen verzichtet, kann Souveränität nurmehr noch in der horizontalen Versammlung und Berücksichtigung aller Köpfe legitimieren. Nun ist

³ Nancy (2008a), *Dekonstruktion des Christentums*, S. 64.

⁴ Nancy (2003), *Die Erschaffung der Welt* oder *Die Globalisierung*, S. 142.

⁵ Rancière (2008a), *Zehn Thesen zur Politik*, S. 25. Rancière bezieht sich hier auf die Theorie vom doppelten Körper des Königs, wie sie von Ernst Kantorowicz ausgearbeitet wurde. Vgl. (1981), *The King's Two Bodies*.

jedoch die Moderne durch ihre autonome Formierung keineswegs davor geschützt, der ‚originären Versuchung‘ zur ‚imaginären Wiederherstellung eines glorreichen Körpers des Volkes‘⁶ zu verfallen. Darin liegt sowohl das ‚Erbe der Transzendenz des unsterblichen Körpers des Königs‘ als auch das ‚Prinzip eines jeden Totalitarismus‘⁷. Die autonome Selbstbegründung ist keine endgültige Absicherung vor der Sehnsucht nach einer stabilen und überzeitlich legitimierten politischen Ordnung. Die Moderne erfährt sich in der Wendung auf ihre eigene Unbedingtheit zugleich als von sich selbst entfremdet und in sich mangelhaft. Diese Erfahrung tritt vor allem in der Frage nach der Herkunft und Zukunft ihrer Autonomie deutlich hervor. Die bürgerlich-demokratisch konstituierte Ordnung wird auf diese Weise durch die Ungewissheit ihres eigenen Ursprungs beunruhigt. Eine ‚Dialektik von Verlust und Wiederfinden, von Entfremdung und Wiederaneignung‘ bindet sie an eine ‚Mythologie des Ursprungs‘⁸. Diese Dialektik kennzeichnet, so hier die These, grundsätzlich die politische Verfassung der Moderne und stellt bis heute die Frage nach ihrem Wesen.

In der Aufklärung wird diese Dialektik von ‚Verlust und Wiederfinden‘ nicht nur eröffnet, sondern zugleich durch ein kritisches Bewusstsein ihrer Bewegung reflexiv eingeholt. Daher ist die entscheidende Errungenschaft der Moderne nicht die Auflösung einer dunklen Welt religiöser Gläubigkeit, sondern vielmehr die Entdeckung und zugleich Behauptung der Unbedingtheit ihres eigenen Wesens.⁹ Vor allem mit Jean-Jacques Rousseau setzt das Bewusstsein für die mit dieser Unbedingtheit verbundenen widersprüchlichen Konstitutionsbedingungen der modernen politischen Ordnung ein. In seinem Denken wirft er, so die Lesart Nancys, ‚die Aporie einer Gemeinschaft auf, die sich selbst vorangehen müsste, um sich zu konstituieren‘¹⁰. Deutlich wird dies in der Konzeption eines Gesellschaftsvertrags und politischen ‚Gemeinwillens‘ (*volonté générale*), durch die eine ursprüngliche Entbindung von einer vorgängigen Instanz und die gleichzeitige Bindung an dessen unbedingtes Statut gelingen soll. Als Akt des Zusammenschlusses beschränkt sich dieser Vertrag darauf, alle Vertragspartner in einer ‚staatlichen Kör-

⁶ Ebd.

⁷ Ebd.

⁸ Esposito (2004), *Communitas*, S. 31.

⁹ Vgl. Nancy (2008a), *Dekonstruktion des Christentums*, S. 16f.

¹⁰ Nancy (2004), *singulär plural sein*, S. 50.

perschaft“ zu vereinigen, der jeder Einzelne als „untrennbarer Teil des Ganzen“¹¹ unterstellt bleibt. Die Frage, die Rousseau und in seiner Folge das politische Denken der Moderne umtreibt, lautet dann schlicht: ‚Wie wird ein Volk zum Volk?‘ Die unterschiedlichen Umgangsweisen mit dieser Frage können als Versuche nachvollzogen werden, die Unbedingtheit der autonomen Selbstsetzung selbst zu ergründen. Im Rahmen der Selbstinstituierung bleibt dabei umstritten, inwieweit dennoch eine Instanz der verbindenden und verbindlichen Mitte notwendig bleibt. Offen ist, ob die Selbsteinsetzung, die aus der Kohäsionskraft des Gemeinwillens hervorgeht, ihrerseits einer zentrierenden Mitte bedarf.

Die Moderne setzt demnach, anders gesagt, als Suche nach einem von religiöser Gläubigkeit freien Bezug zu dem ein, was zuvor ‚Gott‘ genannt wurde. Für dessen Unbedingtheit scheint nun, so auch Jacques Derrida, nicht einfach ein anderer ‚heiliger Name‘ eingesetzt werden zu können, da ‚Gott‘ bereits „der beste Name für diese letzte Instanz“¹² ist. Die Moderne bleibt im Anschluss an das ‚Problem des Absoluten‘ (Arendt) vor die Herausforderung gestellt, das ihr eigene Fehlen eines heiligen Namens für das Unbedingte reflexiv einzuholen. Ihre Aufgabe ist es, die Möglichkeit einer selbstbegründeten politischen Ordnung „in einer akosmischen und atheologischen Welt“ zu denken, „die trotzdem immer noch irgendwie ‚Welt‘ ist“¹³. Sie muss ihre eigene Laizität, unbedingt, ermöglichen. Die moderne Demokratie kann weder eine Religion im üblichen Sinne sein, da dadurch ihre soziale Ordnung mit der Idee der Regierung in eins fallen würde, noch darf sie leugnen, dass sie in der Nachfolge der Religion steht. Sie müsste hierfür – und das ist das Erbe der Rousseauschen ‚Zivilreligion‘ – einen Modus ermöglichen, in dem sich einerseits „die bloße Rationalität des Regierens entfalten könnte“¹⁴ und in der andererseits eine andere Rationalität zugelassen würde, die der verwaisten Mitte und dem problematisch gewordenen Absoluten zu begegnen vermag. Die politische Vernunft der Moderne, die sich frei von allem bedingenden Erbe in der Selbstgesetzgebung manifestiert, muss, kurz gesagt, an sich selbst glauben. Sie kommt nicht ohne den festen Glauben an eine unverfügbare Bedingung aus, welche von ihr selbst her über sie hinaus-

¹¹ Rousseau (2003), *Vom Gesellschaftsvertrag*, S. 18f.

¹² Derrida (2000a), *OTOBIOGRAPHIEN*, S. 17.

¹³ Nancy (2008a), *Dekonstruktion des Christentums*, S. 64.

¹⁴ Ebd., S. 11.

geht. Das moderne politische Denken, das seit Anbeginn immer auch ein Denken *der* Moderne ist, begreift schließlich, „dass in der Folge von Kants Leitwort – einem Vernunftglauben Platz schaffen – die Rationalität geöffnet werden musste auf die eigentliche Dimension des Absoluten oder ‚einer höheren Vernunft‘“¹⁵.

Von dieser Herausforderung aus eröffnet sich jedoch immer auch die Möglichkeit, dass sich diese ‚höhere Vernunft‘ etwa in politischen Fiktionen eines vor-politischen Begründungszusammenhangs ausdrückt. Im Moment der Selbstsetzung der neuen politischen Ordnung müssen immer auch neue Legitimations- und Kohäsionskräfte formiert werden. Der Glaube an die politische Vernunft ist dabei nicht vor der Mythologisierung seiner eigenen Herkunft verwahrt. Die dem politischen Denken der Moderne eigenen „Ursprungsphantasien“¹⁶ werden als gleichsam notwendige Trugbilder eines verlorenen Prinzips denkbar. Ungewiss bleibt dabei jedoch, ob überhaupt jemals etwas verloren war. Der Stellenwert dessen, was ‚vor‘ der Selbstsetzung der politischen Ordnung war, erscheint von nun an in einem doppelten Licht. Nicht nur wird in der Selbstkonstituierung die historisch vorgängige feudale Ordnung, sondern vor allem auch – und darin liegt das aporetische Moment jeder Konstitution – eine logisch vorgängige Nicht-Ordnung überwunden. Für die Selbstsetzung der politischen Gemeinschaft heißt dies, dass weder die historischen noch die logischen Möglichkeitsbedingungen ihrer autonomen politischen Rationalität ihr selbst vollständig zur Verfügung stehen. In der Konstituierung der politischen Ordnung muss eingesehen werden, dass es keinen identifizierbaren Herkunftsort gegeben hat. Der ‚Naturzustand‘, der als fingierter logischer Ort des vor-konstitutionellen Zustandes vorausgesetzt wird, entspricht dem, was in der Sprache der Supplement-Logik als eine Vergangenheit bestimmt werden kann, ‚die nie gegenwärtig war‘ (Derrida). Vor jeder autonomen Konstitution kann nichts außer einem unbedingten „Nichts-an-Gesellschaft“ angenommen werden, denn die politische Gemeinschaft geht „nicht aus einer gegebenen unvollkommeneren Gesellschaft als vollkommenerer hervor, sondern aus der Unverbundenheit als der erste Bund“¹⁷. Sie erzeugt sich

¹⁵ Ebd., S. 9.

¹⁶ Nancy (1988), *Die undarstellbare Gemeinschaft*, S. 30.

¹⁷ Hamacher (2005), ‚Wilde Versprechen‘, S. 176. Wenn hier und im Folgenden durchgängig von ‚politischer Gemeinschaft‘ gesprochen wird, dann nicht im Rahmen des Begriffsdualismus von ‚Gemeinschaft und Gesellschaft‘, wie er insbesondere seit Ferdinand Tönnies von den klassischen Sozialwissenschaft-

nicht selbst oder aus sich selbst, sondern erst indem sie die Unmöglichkeit der eigenen Ursprünglichkeit oder, umgekehrt gesagt, die Notwendigkeit einer „ursprünglichen Stellvertretung“¹⁸ erkennt. Dieser supplementäre Charakter der politischen Verfassung ist darin weder ihr Wesen noch ihr schicksalhafter Fehler, sondern vielmehr Bedingung ihrer vernunftvollen Gründung. Dieser vor allem dekonstruktiven Lesart der Aporien jeden Gründungsaktes der modernen politischen Gemeinschaft kann daher entlang des Verhältnisses von konstitutiver Unverbundenheit und konstituiertem Verbund gefolgt werden.

Das Werk Rousseaus kann vor dem Hintergrund dieser Aporien in seiner spezifischen Relevanz für das politische Denken der Moderne verstanden werden. In ihm tritt erstmals ein scharfes Bewusstsein für die Szene der autonomen Selbstgründung auf den Plan. Einerseits ist es für Rousseau, wie Derrida schreibt, „undenkbar und unduldbar, dass, was den Namen *Ursprung* hat, nur ein in das System der Supplementarität eingebetteter Punkt sein soll“, so dass er daher auch „die Ursprünglichkeit von der Supplementarität trennen“¹⁹ möchte. Andererseits legt Rousseau innerhalb des politischen Denkens erstmals frei, dass sich die politische Gemeinschaft erst im Glauben an sich selbst formieren kann. In seinem Denken manifestiert sich, so die Lesart Roberto Espositos, die „Entdeckung‘ des In/originären“²⁰ der modernen politischen Gemeinschaft.²¹ Rous-

ten angeführt wird. Vielmehr ist dieser Begriff allgemeiner zu verstehen. Er benennt das *demos* und damit die spezifisch moderne Verfasstheit politischer Gemeinwesen im Verbund prinzipiell Gleicher, ohne das semantische Feld des Gemeinschaftlichen im Politischen ganz aufzugeben. Die Dimension des Gemeinschaftlichen soll daher auch nicht im Horizont der Unterscheidung von Staat und Gesellschaft oder Öffentlichem und Privatem verstanden werden. Die nicht zu vermeidenden Anklänge an diese Unterscheidungen können unter anderem auf den unterschiedlichen Gebrauch sowie die unterschiedlichen soziologischen Implikationen des Begriffs der ‚Gemeinschaft‘ in den verschiedenen Sprachen der hier zitierten Theorien (Gemeinschaft, community, communauté) zurückgeführt werden. Zur Schwierigkeit der begrifflichen Bestimmung von ‚Gemeinschaft‘ vgl. auch Wetzell 2008.

¹⁸ Derrida (1983), *Grammatologie*, S. 418.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Esposito (2004), *Communitas*, S. 78.

²¹ Das Bewusstsein für die In-Originarität der politischen Selbstbegründung findet sich bereits bei Hobbes, wenn er über die „Künstlichkeit der gesellschaftlichen Verbindungen“ (Hamacher 2005, ‚Wilde Versprechen‘, S. 179)

seau bewegt sich gleichsam „zwischen der ‚unpolitischen‘ Bestimmung des Fehlens von Gemeinschaft [...] und ihrer politischen Verwirklichung“²². Damit legt er nicht nur den Grund für das moderne Denken der politischen Gemeinschaft, sondern ist auch „der erste, der ihren Mythos errichtete“²³. Sein Name wird daher auch, wie Philippe Lacoue-Labarthe festhält, mit der langen Geschichte der „Fiktion über die Ursprünge“²⁴ verbunden. Er schreckt gleichsam vor seiner eigenen Entdeckung einer ursprünglichen „Entfernung [é-loignement] vom Ursprung“²⁵ zurück. Die Enthauptung des Königs und Desinkorporierung des politischen Korpus hat die durch die Revolutionen selbstinstituierte politische Gemeinschaft nicht immer davon abgehalten, sich nach dem Bild alter politischer Ordnungen zu figurieren. Die „natürliche Familie, die attische Polis, die römische Republik, die urchristliche Gemeinde, Korporationen, Gemeinden oder Bruderschaften“²⁶ treten allesamt als Vorbilder für die verloren geglaubte Bezugsquelle der modernen politischen Vernunft auf. Der Glaube an die eigene Herkunft, der als Rückhalt für die Selbsteinsetzung dienen soll, führt in den Begründungsprozess der Moderne eine ‚Semantik des Propriums‘ (Esposito) ein, durch die wiederum verkannt wird, dass es gerade die ‚Ent-eignung‘ [dépropriation] ist, „die allein den Zugang zum Eigenen [propre] autorisiert“²⁷.

Die für die politische Selbstsetzung der Moderne zentrale Frage Rousseaus – ‚Wie wird ein Volk zum Volk?‘ – scheint sich nicht beantworten zu lassen, solange die Moderne noch versucht, das ‚Volk‘ entweder rein aus sich selbst heraus oder durch Ausgriff auf historische Vorbilder zu begründen. Da die Selbstbegründung der modernen politischen Ordnung sich auch nicht mehr auf die ‚natürliche‘ Autorität eines einzelnen Souveräns berufen kann, versucht die Aufklärung, die Frage der Selbstbegründung juridisch zu beantworten. Die Idee der Freiheit und Gleichheit aller, die durch die Revolution deklariert wird und jeden Naturalismus und Transzendenta-

schreibt: ‚For by Art is created that great Leviathan called Common-wealth, or State, which is but an Artificiall Man‘ (Hobbes in ebd.).

²² Esposito (2004), *Communitas*, S. 82.

²³ Ebd., S. 86.

²⁴ Lacoue-Labarthe (2004), *Poetik der Geschichte*, S. 31.

²⁵ Ebd., S. 54.

²⁶ Nancy (1988), *Die undarstellbare Gemeinschaft*, S. 27.

²⁷ Lacoue-Labarthe (2004), *Poetik der Geschichte*, S. 54.

lismus der Rechtsbegründungen ablöst, so etwa Étienne Balibar, wird als Referenz für das Recht herangezogen.²⁸ An genau der Stelle, an der bei Rousseau der Einbruch des Mythos in die politische Verfassung der Gemeinschaft droht, setzt das Denken Kants ein. Zwar schätzt Kant an Rousseau, das Politische von der gemeinsamen Existenz und dem Interesse für die gemeinsame Welt her zu denken, doch fordert er, die politische Rationalität weniger als einen mythisierten Gemeinwillen denn vielmehr im rechtlichen Begründungsakt selbst zu begreifen – kurz: „Das Gesetz – nicht der Wille – steht am Ursprung der Gemeinschaft“²⁹. Gegen die Gefahr der Mythisierung der vernünftigen Selbstbegründung schreitet Kant mit einer „Semantik des Gesetzes“³⁰ ein. Die verfassungsgebende Versammlung (*pouvoir constituant*), welche die politische Gemeinschaft (*pouvoir constitué*) konstituiert, ist demnach ein notwendiges Moment der Selbstbegründung. Die Doppelstruktur der gleichzeitigen Desinkorporierung und Neuverkörperung, in der sich das Paradox der Selbstgründung einer politischen Gemeinschaft von Freien und Gleichen äußert, wird von der Aufklärung in der selbst wiederum paradoxen Idee der verfassungsgebenden Gemeinschaft gelöst, die stellvertretend den Gemeinwillen in Form des Rechts in alle Köpfe disseminiert. Das Gesetz steht nicht im Namen des absoluten Souveräns über den Einzelnen, sondern wird zu deren ‚Grund-Gesetz‘³¹. Der freiheitliche und egalitäre Status der Einzelnen in diesem Gesetz sowie der gemeinsame Glaube an dieses Gesetz bleiben im weiteren Verlauf der Moderne jedoch stets prekär.

In dem Moment, da die Rechtmäßigkeit der verfassten politischen Ordnung gewährleistet ist und die politische Gemeinschaft sich selbst einsetzt und sich überhaupt als „Institution der Menschheit“³² begreift, berechtigt sie sich auch in ihrem eigenen Namen, im Namen ihres Gesetzes, zu sprechen. Das aufklärerische Diktum von der ‚Menschheit‘ in jedem Einzelnen wird durch die Instituierung dieser ‚Menschheit‘ selbst realisiert. Der Einzelne steht dabei stellvertretend für die gesamte Menschheit und ist zugleich ihrem Gesetz unterstellt. Darin kommt dem Einzelnen jenes Gesetz, dessen autonomer Stellvertreter er ist, zugleich als ein ihm heteronomes

²⁸ Vgl. Balibar (2006b), ‚Wie wird ein Volk zum Volk?‘, S. 97.

²⁹ Esposito (2004), *Communitas*, S. 101.

³⁰ Ebd.

³¹ Bahr (1994), *Die Sprache des Gastes*, S. 267.

³² Nancy (2003), *Die Erschaffung der Welt* oder *Die Globalisierung*, S. 131.

Moment entgegen. Deutlich wird dies besonders in dem Moment, da sich die moderne politische Gemeinschaft als staatsbürgerliche und nationalstaatliche konstituiert. Mit dem bürgerlichen Nationalstaat trägt sich in die Idee der Volksvertretung das paradoxes Moment der Selbstbegründung ein, da „einerseits die Bürger, die das Volk aktiv bilden, sich im Staat *selbst vertreten*, andererseits aber bestimmte Bürger *andere vertreten*“³³. Die Volkssouveränität scheint zwar das ‚Problem des Absoluten (Arendt) in der Idee der verfassungsgebenden Versammlung zu lösen, doch bleibt zugleich unklar, wer nun im Namen dieser Instanz sprechen kann. Die Volkssouveränität erhebt hierdurch zwar keine Figur des Kopfes, des Absoluten oder Vaters mehr zu ihrem obersten Prinzip, doch die gemeinsame Teilhabe an ihrem egalitären Prinzip behält ein vielleicht unlösbares Problem: „Der Souverän kann kein Vater sein – oder der Vater muss das Nichts in Person sein“³⁴.

Ausgehend hiervon haben sich innerhalb des politischen Diskurses der Moderne unterschiedliche Umgangsweisen ergeben – immer auch angesichts der drohenden Gefahr der despotischen Wiedereinsetzung einer souveränen Person. Kant stellt hierfür die notwendige Differenz zwischen einer despotischen und ‚väterlichen‘ (*regimen paternale*) gegenüber einer bürgerlichen und ‚vaterländischen‘ (*regimen civitatis et patriae*) Regierung klar heraus.³⁵ Nun zeigt sich im weiteren Verlauf der Moderne, dass in der Realisierung der Volkssouveränität als ‚vaterländische‘ Regierung das ‚väterliche‘ ‚Prinzip des Kopfes‘ trotz der unbedingt kopflosen Voraussetzung nicht vollends getilgt wurde. Die Volkssouveränität, die sich nurmehr durch die einem Nationalstaat zugehörigen Staatsbürgersubjekte manifestiert, scheint in ihrer Unbedingtheit durch die Bedingungen ‚vaterländischer‘ Zugehörigkeit beschränkt. Zwar eröffnet die Aufklärung zunächst ein politisches Denken des Unbedingten, doch kann die im Nationalstaat bedingte politische Vernunft zunächst nur aus einer der Aufklärung eigenen Dialektik verstanden werden. Im weiteren Verlauf der Nationalstaatenbildung zeigt sich, dass die staatsbürgerlich verfasste politische Gemeinschaft die Wiedereinsetzung eines souveränen Kopfes und einer ‚Semantik des *proprium*‘ (Esposito) nicht dauerhaft zu verhindern vermag. Die durch diese Wiedereinsetzung bedingten Formationen politischer Zugehörigkeit müssen

³³ Balibar (2006b), ‚Wie wird ein Volk zum Volk?‘, S. 101.

³⁴ Nancy (2003), *Die Erschaffung der Welt* oder *Die Globalisierung*, S. 141.

³⁵ Kant [1797/98], ‚Die Metaphysik der Sitten‘, A 170.

daher einer kritischen Lektüre unterzogen werden. Ausgehend von dem in der Moderne immer wieder eingesetzten ‚Prinzip des Kopfes‘, das, einer Formulierung Georges Batailles zufolge, letztlich einer „Reduktion der Welt auf Gott“³⁶ gleichkommt, kann eine Kritik an den sich daraus ableitenden Figurierungen politischer Zugehörigkeit formuliert werden. Zumal die Sehnsucht nach einer verlorenen Einswerdung der politischen Gemeinschaft im Namen dieses Prinzips immer wieder in physische und sprachliche Gewalt umschlägt. Daraus folgt die politische Herausforderung, die Tatsache einzuholen, dass die Moderne erst aus ihrer eigenen Kopflosigkeit und damit der Unbedingtheit ihrer eigenen Mitte hervorgegangen ist.

Die unterschiedlichen Umgangsweisen mit der Unbedingtheit stellen zugleich den Gegenstand der vorliegenden Arbeit dar. Für das Vorhaben einer kritischen Lesart dieser Umgangsweisen kann vor allem auf das dekonstruktive und radikaldemokratische Denken zurückgegriffen werden, das sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts formiert. Nicht zuletzt vor dem Hintergrund der beiden Weltkriege kann aus Sicht von Autoren wie Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy, Étienne Balibar und Jacques Rancière gefordert werden, sowohl das klassische Denken des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts als auch das zeitgenössische Denken auf problematische Umgangsweisen mit der Unbedingtheit ihrer Voraussetzungen hin zu befragen. Gerade auch die jüngeren politischen Konflikte – von den Befreiungskämpfen der Kolonialiserten über die Proteste der Neuen Sozialen Bewegungen bis zur Herausbildung einer neuen politischen Konstellation nach dem Ende der Blockkonfrontation – erfordern, die umkämpften Schauplätze der politischen Gemeinschaft und ihre jeweiligen Zugehörigkeitsmodelle kritisch zu begleiten. Nun haben sich im gleichen Zeitraum auch andere politische Theorieströmungen entfaltet, die, vor den gleichen Herausforderungen stehend, nach einer zeitgenössischen Konzeption politischer Ordnung fragen. Vor allem in den liberaldemokratischen Theorien des Liberalismus und des Kommunitarismus findet sich eine progressive Auseinandersetzung mit der Unbedingtheit der Volkssouveränität und damit der Frage, wie ein Volk zum Volk wird. Ausgangspunkt dieser Arbeit, auch für die Erarbeitung eines kritischen Verständnisses der liberalen und kommunitaristischen Theorien, stellen jedoch die Autoren aus dem Theoriespektrum der

³⁶ Bataille (1999a), ‚Thesen über den Faschismus und den Tod Gottes‘, S. 174f.

Dekonstruktion und Radikaldemokratie dar. Ihre Beschäftigung mit Begriffen der politischen Theorie und Philosophie soll hierbei als Versuch verstanden werden, sich von der Idee der politischen Gemeinschaft als Nation und staatsbürgerlichem Verbund zu distanzieren. Spätestens in den politischen Konflikten der 1980er und 1990er um ethnische, religiöse und nationale Identitäten sowie in den neueren politischen Entwicklungen Europas kann ein Symptom dafür erkannt werden, dass der Stellenwert von Zugehörigkeit für die politische Gemeinschaft noch immer nicht hinreichend kritisch geklärt ist.³⁷

Neben diesen Entwicklungen und Konflikten gilt es vor allem aber auch, die Frage nach der politischen Gemeinschaft hinsichtlich der kulturellen und ökonomischen Globalisierung zu betrachten. Während zunächst der Zusammenbruch des Ostblocks „mit einer überstürzten Verdrängung der Frage des Gemein-sam-seins selbst“³⁸ verbunden ist, tritt in der Globalisierung das Bewusstsein für die Gründungsbedingungen der politischen Gemeinschaft fast gänzlich zurück. Die globalisierte Welt ist hierin der nur mehr „nackte Raum eines ‚Zusammen-seins‘“³⁹. Die Wiederkehr nostalgischer Identifikationsversuche muss ebenso wie die Tendenz zur ökonomischen Entgrenzung als ein wesentlich modernes Moment betrachtet werden – und nicht als vormodernes Residuum:

„Das überstürzte, furchtsame Denken der Reaktion besteht heute darin, die allergewöhnlichsten Formen der Identifikation, die man findet, und deren Bestimmung verbraucht oder pervertiert sind, für unabdingbar zu erklären: ‚Volk‘, ‚Nation‘, ‚Kirche‘, ‚Kultur‘, um von der konfusen ‚Ethnie‘ und den verschlungenen ‚Wurzeln‘ erst gar nicht anzufangen“⁴⁰.

³⁷ Vgl. hierzu die Reihe von Kolloquien seit den 1980er Jahren, die sich mit den Fragen der Politik [*la politique*] und des Politischen [*le politique*] auseinandergesetzt haben. Eröffnet wurden diese Diskussionen mit einem dem Denken Derridas gewidmeten Kolloquium im Jahre 1980 – *Les fins de l'homme* (Lacoue-Labarthe/ Nancy 1981a). Gefolgt wurde dieses von zwei weiteren Kolloquien, an denen etwa auch Claude Lefort und Jean-François Lyotard teilnahmen und die den politischen Konsequenzen dieses Denkens gewidmet waren – vgl. *Rejouer le politique* (Lacoue-Labarthe/ Nancy 1981b) und *Le retrait du politique* (Lacoue-Labarthe/ Nancy 1983).

³⁸ Nancy (2004), *singulär plural sein*, S. 76.

³⁹ Ebd., S. 78.

⁴⁰ Ebd., S. 81.

Angesichts der unmöglichen Anknüpfung an die Idee der ‚originären‘ politischen Gemeinschaft wendet sich das dekonstruktive Denken zunächst auf die aporetischen Aspekte dieser Unmöglichkeit. In der Zuspitzung der Aporien aller politischen Gemeinschaftskonzeptionen und dem Offenhalten ihrer konstitutiven Unbedingtheit liegt die dekonstruktive Geste, für die sich auch die vorliegende Arbeit interessiert. Doch bei dem bloßen Postulat der Unbedingtheit der politischen Gemeinschaft und ihrer Zugehörigkeitsmodelle kann das politische Denken nicht verweilen. Denn wie, so ließe sich die für die weiteren Überlegungen leitende Frage formulieren, lässt sich noch an dem Versprechen der Moderne – einer universellen Freiheit und Gleichheit aller in einer politischen Gemeinschaft ‚von allen‘ ‚für alle‘ – festhalten? Dies kann nicht ohne eine Problematisierung der in diesem Begriff selbst wirkenden Ökonomien bedingter Zugehörigkeit beantwortet werden. Das Erkenntnisinteresse der vorliegenden Arbeit besteht daher darin, der Frage der Konstituierung der politischen Gemeinschaft unter dem Gesichtspunkt politischer Zugehörigkeit nachzugehen. Die Instituierung von prinzipiellen Freiheitsrechten und von Anteilen an der egalitären Volkssouveränität geht stets, so die These, mit der Figurierung politischer Zugehörigkeit einher. Der Stellenwert des Unbedingten für die politische Ordnung kann dann weniger in einer Semantik des ‚Eigenen‘ oder des ‚Gesetzes‘ gefasst werden. Er firmiert vielmehr in Fragen der gemeinsamen Teilhabe und Aufteilung sowie im Verhältnis von politischer Zugehörigkeit und Ausschluss, die hier entlang des semantischen Felds des Begriffs der *partage* nachvollzogen werden sollen. Mit *partage* wird die Doppeldeutigkeit des Teilens – als Teilhabe und Trennung – gefasst, um das gesamte Spannungsfeld von Unteilbarkeit und Auf- bzw. Verteilung politischer Zugehörigkeit für eine kritische Betrachtung zu eröffnen.

Indem die Moderne sich mit der Instituierung ihrer politischen Einheit selbst einsetzt, grenzt sie sich von all jenen politischen Modellen ab, die sich noch auf eine außer- oder vorpolitische Instanz berufen. Vor allem die liberaldemokratische Deutung dieser Instituierung kann als Versuch verstanden werden, politische Zugehörigkeit als Rechtsgleichheit zu verfassen. Die unterschiedlichen Deutungen eines solchen Gesetzes der Zugehörigkeit sollen daher jeweils anhand der Frage nach den Grenzen und Begrenzungen politischer Teilhaberechte erörtert werden. Das Denken der politischen Einheitsstiftung wird dabei insbesondere anhand des zeitgenössischen politischen Denkens der liberalen bzw. deliberativen Demokratietheorie

von Jürgen Habermas und Ingeborg Maus sowie des kommunitaristischen Denkens von Charles Taylor und Michael Walzer nachvollzogen (Kap. 2). Demgegenüber setzt die politische Theorie der Radikaldemokratie, die hier anhand der Arbeiten Balibars und Rancières vorgestellt wird, vielmehr mit dem Postulat ein, dass die Unteilbarkeit der politischen Einheit in der Volkssouveränität einen prinzipiell supplementären und unabschließbaren Charakter besitzt. Für ihre Kritik am liberalen Verständnis der Unbedingtheit widmen sich diese Autoren in dekonstruktiven Lektüren den Momenten der Inkonsistenz der politischen Einheitsstiftung (Kap. 3). Hieran anschließend wird versucht, den Punkt der Unbedingtheit in den instituierten Bedingungen politischer Zugehörigkeit noch deutlicher zu markieren. Die Begründungslogiken liberaldemokratisch und nationalstaatlich verfasster politischer Ordnungen erscheinen so in einem kritischen Licht. Dieses Anliegen nimmt seinen Ausgang von einem Unbehagen gegenüber der unzureichenden Realisierung und reflexiven Einholung des Unbedingten in modernen politischen Verfassungen. Jedoch kann dieses Unbehagen hierfür nur im Verweis auf die Notwendigkeit des Unbedingten für die politische Ordnung aufgezeigt werden. Von der Möglichkeit einer unbedingten Zugehörigkeit ausgehend kann dann auch die staatsbürgerliche Bedingtheit und die nationalstaatliche Begrenzung politischer Teilhabe kritisch eingeholt werden. Die Unbedingtheit kann hierfür an den äußeren Grenzen von Politik und Recht selbst, genauer noch an den Grenzfiguren der Staatsbürgerlichkeit, gemessen werden (Kap. 4).

Wogegen sich die radikaldemokratische und dekonstruktive Kritik hierbei vor allem wendet, ist die Ableitung eines grundlegenden Prinzips politischer Zugehörigkeit, durch welches die politische Gemeinschaft sich legitim zu konstituieren vermag. Die instituierten Ökonomien politischer Zugehörigkeit, durch die bestimmt wird, wer hinzugezählt wird und wer überhaupt etwas zählt, aufzubrechen, ist deshalb ein weiterer Bestandteil einer Dekonstruktion der staatsbürgerlich verfassten politischen Gemeinschaft. Genauso gilt es dabei, die prinzipielle Unberechenbarkeit und Inkommensurabilität derjenigen, die etwas und die überhaupt zählen, auszuweisen (Kap. 5). Dieses Anliegen erfordert zugleich, sich durch eine Problematisierung traditioneller Zugehörigkeitsmodelle aus dem Problem der Begrenzung des Unbedingten selbst herauszubewegen. Die traditionellen Figurierungen politischer Zugehörigkeit werden dabei nicht um der alleinigen Destruktion willen in eine Enge geführt,

sondern auch um eine unbedingte Offenheit einer jeden politischen Ordnung zuzulassen. Unter Rückgriff auf die Ansätze Derridas und Nancys soll versucht werden, politische Teilhabe so zu denken, dass der geteilte politische Raum nicht mehr allein in den klassischen Figuren des Aus- und Einschlusses formiert wird (Kap. 6). Die begrifflichen Neueinsetzungen Derridas und Nancys gehen dabei notwendig mit dem Wagnis einher, dass im Vorhinein ihr Nutzen für die Gestaltbarkeit von Politik nicht vollends einsehbar ist. Die Dekonstruktion und die Politik der Radikaldemokratie fordern somit, die Begrenzungen in den traditionellen Konzepten politischer Aushandlungsprozesse und rechtlicher Zugehörigkeit zurückzuweisen. Sie gehen darin nicht zuletzt einem Denken der Demokratie nach, das sich diesen Beschränkungen kritisch aus- und widersetzt (Kap. 7). Dabei wird klar, dass die Demokratie nicht allein eine Idee der Regierung ist, die nur als nationalstaatliche Form und unter dem Imperativ der Berechnung zu bestehen vermag. Vielmehr muss sie, um ihrer prinzipiellen Unbedingtheit allererst gerecht zu werden, den politischen Raum auf eine Weise neu figurieren, die mit den Momenten der Inkonsistenz, Inkommensurabilität und Unberechenbarkeit zu rechnen erlaubt (Kap. 8).