

Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Marchart, Oliver
Die politische Differenz

Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben

© Suhrkamp Verlag
suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1956
978-3-518-29556-4

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 1956

Kaum ein Begriff wird derzeit heftiger diskutiert als der des Politischen, der im starken Kontrast zu dem steht, was gemeinhin unter »Politik« verstanden wird. Oliver Marchart legt nun den ersten systematischen Vergleich der Denker des Politischen vor. Er unterzieht die Schriften von Jean-Luc Nancy, Claude Lefort, Alain Badiou, Ernesto Laclau und Giorgio Agamben einer kritischen Analyse, verortet sie in den breiteren Strömungen eines Linksheideggerianismus und bezieht sie auf den systematischen Horizont eines Denkens ohne Letztbegründungen. In diesem Horizont zeigen sich die philosophischen, politischen und ethischen Implikationen eines Denkens der politischen Differenz: die heutige Rolle politischer Ontologie, die Möglichkeiten einer »minimalen Politik« und eine demokratische Ethik der Selbstentfremdung.

Oliver Marchart ist SNF-Professor am Soziologischen Seminar der Universität Luzern.

Oliver Marchart
Die politische Differenz

Zum Denken des Politischen
bei Nancy, Lefort, Badiou,
Laclau und Agamben

Suhrkamp

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.

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1956

Erste Auflage 2010

© Suhrkamp Verlag Berlin 2010

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen
von Willy Fleckhaus und Rolf Staudt
ISBN 978-3-518-29556-4

I 2 3 4 5 6 – 15 14 13 12 11 10

Inhalt

Vorwort	7
---------------	---

I.

Grundlagen des Postfundamentalismus

1. Einleitung: Auf dem abwesenden Grund des Sozialen ..	13
2. Politik und das Politische: Genealogie einer konzeptuellen Differenz	32
3. Ein Heideggerianismus der Linken? Postfundamentalismus und notwendige Kontingenz	59

II.

Spielformen der politischen Differenz

4. Der Entzug des Politischen: Jean-Luc Nancy	87
5. Die doppelte Teilung der Gesellschaft: Claude Lefort ...	118
6. Der Staat und die Politik der Wahrheit: Alain Badiou ..	152
<i>Exkurs zu Jacques Rancière:</i>	
<i>Die Polizei und die Politik der Gleichheit</i>	<i>178</i>
7. Das Politische und die Unmöglichkeit von Gesellschaft: Ernesto Laclau	185
8. Politische Differenz ohne Politik: Giorgio Agamben	221

III.

Konsequenzen eines *non sequitur*

9. Politische Ontologie: <i>prima philosophia</i> des Postfundamentalismus	245
10. Minimale Politik: Bedingungen geringsten Handelns ...	289
11. Demokratische Ethik: Die Selbstentfremdung des Sozialen	329

Bibliographie	366
Namenregister	387

Vorwort

Politisches Denken ist gegenwärtig mit einer widersprüchlichen, wenn nicht paradoxen Situation konfrontiert. Bis 1989, so hat es den Anschein, konnten die Regime des demokratischen Westens wie des realsozialistischen Ostens auf eine Reihe spiegelbildlicher Gewissheiten bauen. Wähten die einen die »Gesetze der Geschichte« und das Prinzip der sozialen Gleichheit auf ihrer Seite, so vertrauten die anderen auf die »Gesetze des Marktes« und das Prinzip der individuellen Freiheit. Die Gewissheitssysteme beider Seiten wurden durch den Eisernen Vorhang weniger getrennt als, wie von einer eisernen Klammer, zusammengehalten. Dieses Zeitalter der Gewissheiten, wie man es nennen könnte, schien mit dem Zusammenbruch des Realsozialismus an ein Ende gekommen.

Doch dieser Eindruck täuscht, denn die Gewissheiten waren alles andere als gewiss, und die wenigsten glaubten blind an sie. Die wirtschaftliche und politische Stagnation der Länder des Ostens sprach der Idee vom unaufhörlichen Fortschreiten des Proletariats in eine leuchtende Zukunft Hohn. Wahrscheinlich war Nicolae Ceausescu der Einzige, der bis zuletzt an der Gewissheit festhielt, in seinem Reich würde, wie im Text der Internationale vorhergesagt, »die Sonn' ohn' Unterlass« scheinen – nicht zuletzt deshalb, weil er sich selbst für die Sonne des rumänischen Volkes hielt. Doch auch in den Ländern des kapitalistischen Westens hatte die Systemkonkurrenz dazu beigetragen, dass ein gewisser Zweifel an der segenhaften Wirkung des freien Spiels der Marktkräfte bestehen blieb, ja im fordistischen Nachkriegskompromiss institutionalisiert war. Spätestens nach 1989, wenn auch vorbereitet durch die neoliberalen Experimente im Chile Pinochets, in Thatchers Großbritannien und in den Vereinigten Staaten Reagans, war für Zweifler kein Platz mehr. Es entstand der Eindruck – geschichtsphilosophisch ausformuliert von Francis Fukuyama –, der kapitalistische Westen, nicht der Osten habe die ehernen Gesetze der Geschichte entdeckt, denn sie erwiesen sich identisch mit den vorgeblichen Naturgesetzen des Marktes. Doch bereits ein Jahrzehnt nach dem Mauerfall machte in Seattle eine weltweite antikapitalistische Bewegung auf sich aufmerksam; ein weiteres Jahrzehnt später brach-

ten die Folgen der Finanzkrise manch kapitalistische Gewissheit ins Wanken (jedenfalls bis auf die eine, dass im Kapitalismus die Gewinne privatisiert und die Verluste sozialisiert werden). Heute wirkt der Fukuyama von damals, in seinem realitätsfremden Glauben an eine leuchtende Zukunft, die bereits gekommen ist, wie ein kapitalistischer Ceausescu. Noch immer nicht scheint die Sonne ohn' Unterlass.

Eher erscheint die Welt in ein durchgehendes *chiaroscuro* getaucht, in ein Zwielficht aus Gewissheit und Zweifel. Die philosophischen, theoretischen und politischen Fundamente, Prinzipien oder Werte, auf denen die Gesellschaft errichtet ist, erweisen sich als brüchig. Das bedeutet aber nicht, dass alle Fundamente verschwunden wären. Etwas anderes ist geschehen: Was in der gegenwärtigen Situation erkennbar wird, ist nicht das völlige Verschwinden aller Fundamente, sondern der strittige, umkämpfte Charakter eines jeden Fundaments. Die historische Konstellation, mit der wir konfrontiert sind, wird daher im Folgenden als *postfundamentalistisch*, nicht etwa als antifundamentalistisch charakterisiert. Prinzipien, Werte und Fundamente werden dauernd erfunden, verteidigt oder fallengelassen. Selbst das Zeitalter der Gewissheit könnte sich bei näherer Betrachtung als ein, wie Zygmunt Bauman sagt, »Zeitalter der Kontingenz« erweisen. Denn wo zwei eherne Gewissheitssysteme in Konflikt miteinander liegen, dort wird bereits offenbar, dass die eigenen Gewissheiten alles andere als selbstverständlich sind, ja dass sie auch *andere* Gewissheiten oder die Gewissheiten *anderer* sein könnten.

Die Politische Theorie, erkennt sie diese postfundamentalistische Konstellation an, steht vor erheblichen Herausforderungen. Wie Philippe Lacoue-Labarthe und Jean-Luc Nancy es formulieren: »Mit dem Zusammenbruch der Sicherheiten, mit dem Verfall ihrer Fundamente und der Auslöschung ihrer Horizonte wurde es möglich – ja sogar notwendig und dringlich, die Frage dessen wieder aufzunehmen, was ›die Essenz des Politischen‹ genannt wurde« (Nancy 1997: 144). Anders gesagt: Politisches Denken muss sich als Denken des Politischen neu erfinden. Und zwar deshalb, weil das Politische auf die Frage der Gründung verweist, die sich jeder Gesellschaft stellt, sobald sich die Gewissheiten, Prinzipien und Werte, auf denen sie gebaut ist, als fungibel erwiesen haben.

Unsere herkömmlichen Politikbegriffe sind wenig geeignet, um

diese fundamentale Dimension der Gründung unter Bedingungen der Kontingenz, also der Abwesenheit eines letzten Grundes, fassen zu können – zu sehr sind sie einer Art Bereichsdenken, einem Denken in gesellschaftlichen Handlungssphären oder Funktionssystemen verhaftet. Daher hat sich im postfundamentalistischen Denken eine Differenzierung herausgebildet zwischen dem Bereich *der Politik* und der gründenden und zugleich entgründenden Dimension *des Politischen*: Nennen wir sie die politische Differenz. In der einen oder anderen Form findet man sie bei vielen der politischen Denker des Postfundamentalismus. Darunter, um nur jene zu nennen, denen im Folgenden ein Kapitel gewidmet sein wird, Jean-Luc Nancy, Claude Lefort, Alain Badiou, Jacques Rancière, Ernesto Laclau und Giorgio Agamben.

Vor dem Hintergrund der aktuellen Debatten, die sich um deren Werk entsponnen haben, werden mit dem vorliegenden Buch zumindest drei Ziele verfolgt. Zum Ersten wird der Differenz zwischen »Politik« und »dem Politischen« begriffshistorisch nachgespürt. Es werden die philosophischen Umrisse jenes Phänomens gezogen, das wir mit dem Begriff des Postfundamentalismus einzufangen versuchten (Teil I). Ein systematischer Vergleich der eben genannten Denker – sowie einer Reihe anderer – wird uns zweitens ermöglichen, ein Panorama des aktuellen Denkens des Politischen zu entwerfen, oder genauer: dessen Konstellation nachzuzeichnen. Damit sollen die Vorzüge der jeweiligen Ansätze, aber auch die blinden Flecken der Autoren markiert werden (Teil II). Schließlich werden die philosophischen, politischen und ethischen Implikationen eines Denkens entwickelt, das an die genannten Ansätze kritisch anschließt (Teil III).

Dass ein, soweit möglich, systematisches Durchdenken der aktuellen Theorien des Politischen dringend geboten ist, scheint mir unabweisbar. Denn zumeist wird jede für sich, also gleichsam in Isolation diskutiert (gelegentlich werden zwei Ansätze gegenübergestellt). Der Sinn und die Bedeutung der politischen Differenz – wie auch des postfundamentalistischen Denkens im Ganzen – erschließt sich jedoch nur, wenn die aktuellen Theorien des Politischen in ihrer Konstellation betrachtet werden. Wie Agnes Heller einmal bemerkte: »Die Kontroverse um den Begriff des Politischen ist von weit ernsterer Natur als nur ein Familienstreit zwischen Paradigmen; sie dreht sich um die Relevanz

oder Irrelevanz politischer Philosophie in unserer Zeit« (Heller 1991: 336).

* * *

Die vorliegende Fassung ist eine überarbeitete und stark erweiterte Version von *Post-foundational Political Thought. Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh 2007. Die im Schlusskapitel der englischen Ausgabe nur angerissenen Thesen und Schlussfolgerungen wurden in den Kapiteln des Teils III nun ausführlich entwickelt; darüber hinaus wurde Teil II um einen Exkurs zu Rancière und ein Kapitel zu Agamben ergänzt, das Kapitel zu Laclau wurde stark erweitert. Der Autor bedankt sich bei Edinburgh University Press für die Rückübertragung der deutschen Übersetzungsrechte. Die vorgestellten Argumente haben in der Phase ihrer Formulierung sehr profitiert von Kommentaren von Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Shu-fen Lin, Simon Critchley, Etienne Balibar, Benjamin Ardit, Jeremy Valentine, Linda Zerilli, Majid Yar, Yannis Stavrakakis, Urs Stäheli, Jelica Sumic-Riha, Rado Riha und Kari Palonen. Ihnen allen sei an dieser Stelle herzlich gedankt. Für Kommentare und Anmerkungen zur deutschen Manuskriptfassung bedanke ich mich vor allem bei Nora Sternfeld und Andreas Gelhard. Frühere Versionen der Kapitel 4, 5 und 7 erschienen in *Acta Philosophica* XXI/2 (2000), S. 51-82; *Polygraph* 17 (2005), S. 105-26, sowie in Frank Meier, Janine Böckelmann (Hg.), *Die gouvernementale Maschine. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens*, Münster 2007, S. 10-27.

I.

Grundlagen des Postfundamentalismus

Kapitel 1

Einleitung: Auf dem abwesenden Grund des Sozialen

1.1. Die Erfindung des Politischen

Im Jahr 2001 übernahm Pierre Rosanvallon, ein früherer Schüler Claude Leforts, einen der »modernen und gegenwärtigen Geschichte des Politischen« gewidmeten Lehrstuhl am Collège de France. *Des Politischen*, so betonte Rosanvallon in seiner Inauguralrede, in ausdrücklicher Unterscheidung von *der* Politik: »Indem ich substantivisch von *dem* Politischen [*du* politique] spreche, qualifiziere ich damit sowohl eine Modalität der Existenz des gemeinsamen Lebens als auch eine Form kollektiven Handelns, die sich implizit von der Ausübung *der* Politik unterscheidet. Sich auf das Politische und nicht auf die Politik beziehen, d. h. von Macht und von Gesetz, vom Staat und der Nation, von der Gleichheit und der Gerechtigkeit, von der Identität und der Differenz, von der *citoyenneté* und Zivilität, kurzum: heißt von allem sprechen, was ein Gemeinwesen jenseits unmittelbarer parteilicher Konkurrenz um die Ausübung von Macht, tagtäglichen Regierungshandelns und des gewöhnlichen Lebens der Institutionen konstituiert« (Rosanvallon 2003: 14 [Wenn nicht anders in der Bibliographie angegeben, stammen alle Übersetzungen von O. M.]).

Damit erwies sich eine konzeptuelle Differenzierung zwischen *la politique* und *le politique* bzw. zwischen *der Politik* und *dem Politischen* als endgültig kanonisiert, die in den letzten Jahrzehnten in der politischen Theorie und Philosophie Fuß gefasst hatte. Im deutschen Sprachraum wurde sie von zwei der bedeutendsten historischen Wörterbücher schon seit vielen Jahren registriert (Sellin 1978; Vollrath 1989); inzwischen ging sie auf die eine oder andere Weise in Einführungen in die Politik ein (Meyer 2000, auch Meyer 1994). Sie wurde zu Zwecken der Sozialanalyse produktiv gemacht (Negt/Kluge 1992; Beck 1993) und wird derzeit erneut aufgegriffen (Bedorf/Röttgers 2010; Bröckling/Feustel 2010; Buden 2009). Auch in der englischsprachigen Welt wurde *the political* in Differenz zu *politics* zu einem durchaus geläufigen theoretischen Terminus (Beardsworth 1996; Dillon 1996; Stavrakakis 1999; Arditì/Valentine

1999; Williams 2000). Es kann aber kein Zweifel daran bestehen, dass die Differenz zwischen Politik und dem Politischen ihre maßgebliche Ausarbeitung im französischen Denken erfuhr. Bereits 1957 wurde sie mit Paul Ricœurs Aufsatz »Das politische Paradox« eingeführt (siehe Kapitel 2) und in den 1980er Jahren von Jean-Luc Nancy und Philippe Lacoue-Labarthe an deren *Centre de recherches philosophiques sur le politique* aufgenommen, von wo aus sie weitere Philosophen wie Claude Lefort, Alain Badiou und Jacques Rancière motivierte, ihre politischen Theorien in Begriffen der Differenz von *la* und *le politique* zu reformulieren oder zumindest mit dieser kritisch abzugleichen.

Natürlich produzieren diese Theoretiker – hinzuzufügen wären Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Giorgio Agamben, Roberto Esposito und viele andere – eine große Bandbreite an Spielformen des Begriffs des Politischen. Die unterschiedlichen Spielformen werden nicht durch einen übergeordneten Rahmen zusammengehalten, sondern eher durch Familienähnlichkeiten, die von der gemeinsamen Distanz gegenüber dem landläufigen Politikverständnis bestimmt sind. Die folgende Untersuchung stellt nicht zuletzt einen Versuch dar, diese Familienähnlichkeiten und die theoretische Konstellation, der sie entstammen, etwas systematischer zu erfassen. Im zweiten Kapitel werden wir einen kurzen Abriss der Begriffsgeschichte des Politischen geben. Dabei wird sich zeigen, dass zumindest zwei Traditionslinien – eine auf Carl Schmitt und eine auf Hannah Arendt zurückgehende – unterschieden werden müssen. In den in Teil II versammelten Kapiteln wird dann die Konstellation aktueller Theoretiker des Politischen vorgestellt – darunter Nancy, Lefort, Badiou, Rancière, Laclau und Agamben. Zwar greifen diese gelegentlich auf schmittianische oder arendtianische Denkfiguren zurück, sie bilden aber doch eine eigenständige, im Rahmen der französischen Heidegger-Rezeption situierte Traditionslinie.

Die vergleichende Darstellung dieser Theorien ist zweifelsohne hilfreich, um den Familienähnlichkeiten im Begriff des Politischen auf die Spur zu kommen. Es würde aber nicht ausreichen, verschiedene Begriffsdefinitionen einfach nur aneinanderzureihen. Was man mit Heidegger die »Grundfrage«¹ dieses Denkens nennen

1 Mit Heidegger (Heidegger 1994) lässt sich zwischen der »Leitfrage« in Bezug auf die Kategorie des Politischen und der »Grundfrage« nach der eigentlichen Natur der Differenz zwischen Politik und dem Politischen *als Differenz* unterscheiden.

muss, erfordert einen etwas riskanteren Schritt: Nicht nur soll die konzeptuelle Genealogie des Begriffs des Politischen nachgezeichnet werden, darüber hinaus soll nach dem Grund seiner ursprünglichen Ablösung von jenem der Politik (bzw. des Sozialen) gefragt werden. Warum erweist sich »Politik«, als ein alleinstehendes Konzept, unter Bedingungen aktueller Theoriebildung als unzureichend und muss um einen weiteren Begriff ergänzt werden?

Unserer Hypothese nach verweist die politische Differenz, und als solche soll die Differenz zwischen der Politik und dem Politischen im Folgenden bezeichnet werden, symptomatisch auf die Krise des fundamentalistischen Denkhorizonts. Unter Fundamentalismus (*foundationalism*) sind besonders jene Positionen zu verstehen, die von fundamentalen, d. h. revisionsresistenten Prinzipien, Gesetzen oder objektiven Realitäten ausgehen, die jedem sozialen oder politischen Zugriff entzogen sind. Ein einst wirkmächtiges Beispiel ist der ökonomische Determinismus, also die Annahme ökonomisch bestimmter historischer Entwicklungsgesetze, wie sie von Teilen der marxistischen Tradition verfochten wurde. Letztbegründungsphilosophien und -wissenschaften dieser Art gelten heute als ausgestorben. Doch man darf sich nicht täuschen. Der Fundamentalismus lebt in vielen Ansätzen fort – man denke nur an den Neoliberalismus und dessen Behauptung von den unabänderlichen Naturgesetzen des Marktes oder an all die hochsubventionierten Versuche, soziale und psychologische Identitätsmerkmale in den menschlichen Genen aufzuspüren. Es wäre also ein wenig verfrüht, im wissenschaftlichen und theoretischen Fundamentalismus ein Relikt der Vergangenheit zu vermuten – ganz zu schweigen von den politischen Neo-Fundamentalismen, die alles daransetzen, Gesellschaft wieder auf unwandelbare Prinzipien zu gründen.

Und doch bleibt kein Grundlegungsversuch unhinterfragt. Dem Fundamentalismus macht ein Phänomen zu schaffen, das Claude Lefort mit dem Wort von der Auflösung der »Grundlagen aller Gewißheit« (Lefort 1990a: 296) treffend kennzeichnet. Kein gesellschaftlicher Akteur ist heute in der Lage, ein bestimmtes Zeichen der Gewissheit zum positiven Fundament des Sozialen, der Politik oder des Denkens zu erheben. Was daher an den Bruchstellen des

Doch sollte hinzugefügt werden, dass es sich bei der Passage von der Leit- zur Grundfrage nicht um eine graduelle Passage handelt, sondern, wiederum mit Heidegger, um einen »Sprung,« die Instantiierung eines »anderen Anfangs«.

fundamentalistischen Horizonts sichtbar wird, ist jenes Denken des *Postfundamentalismus*, das im Zentrum unserer Untersuchung steht.² Unter Postfundamentalismus wollen wir einen Prozess unabschließbarer Infragestellung metaphysischer Figuren der Fundierung und Letztbegründung verstehen – Figuren wie Totalität, Universalität, Substanz, Essenz, Subjekt oder Struktur, aber auch Markt, Gene, Geschlecht, Hautfarbe, kulturelle Identität, Staat, Nation etc.

Wie in Kapitel 3 ausgeführt wird, erweist sich der Postfundamentalismus aber nicht einfach als Gegenparadigma zum Fundamentalismus (dann würde es sich um einen bloßen Antifundamentalismus handeln). Wenn sich der Postfundamentalismus als neuer Horizont eröffnet, so nur in Form eines sich ausdehnenden Randes des fundamentalistischen Horizonts (Schürmann 1990: 4). Und zwar deshalb, weil im postfundamentalistischen Denken die Notwendigkeit (partieller) Gründungen nicht rundheraus bestritten wird. Eher arbeitet man mit der Hypothese von der Abwesenheit *eines letzten*, nicht *eines jeden* Grundes. In keiner Weise wird von den Postfundamentalisten, die wir im Folgenden diskutieren, also behauptet, wir lebten in Gesellschaften, die aller Fundamente verlustig gegangen wären – das unterscheidet deren Ansätze von einem inzwischen etwas aus der Mode gekommenen *anything goes*-Postmodernismus oder von Simulationstheorien à la Baudrillard. Bestritten wird die Möglichkeit von Letztbegründungen, nicht die Notwendigkeit partieller und immer nur vorläufiger Gründungsversuche. Nicht zu Unrecht spricht Judith Butler (Butler 1992) daher von *contingent foundations* – d. h. von einer Vielzahl kontingenter, umkämpfter und früher oder später scheiternder Versuche, das Soziale mit Fundamenten zu versehen.

Man sieht bereits, dass der Postfundamentalismus die im weitesten Sinne *politische* Dimension des Sozialen in den Vordergrund rückt. Nicht alle sozialen Fundamente haben sich in Luft aufgelöst, so die postfundamentalistische These, sondern der Geltungsanspruch eines jeden Fundaments ist umkämpft und steht prinzipiell zur Disposition. Er kann nur hervorgehen aus dem unabstellbaren Spiel konkurrierender Gründungsversuche. Damit bleibt die Di-

2 Für die im Englischen geläufigeren Begriffe *foundationalism*, *anti-foundationalism* und *post-foundationalism* hat sich bislang keine allgemein anerkannte deutschsprachige Übersetzung eingebürgert.

mension der Gründung selbst dort noch präsent, wo ein letzter Grund abwesend ist. Ja, mit einer für das postfundamentalistische Denken typischen Volte muss man sogar sagen: Nur unter der notwendigen Bedingung der Abwesenheit eines letzten Grundes werden überhaupt plurale und partielle Gründungsversuche möglich. So gesehen bleibt im postfundamentalistischen Denken der »Grund« anwesend in Form notwendiger Abwesenheit (wir werden dieses Argument in Kapitel 3 ausführen). Oder wie Lefort und Gauchet in erkennbar heideggerianischer Terminologie formulieren: »Indem es in seinem Sein offen ist für seine anwesend-abwesende Gründung, ist das Gesellschaftliche *fortgesetzte Stiftung und Institution seiner selbst*« (Lefort/Gauchet 1990: 96).

In diesem, sagen wir ruhig, *fundamentalen* Sinn erscheint der Begriff des Politischen auf der Bühne gegenwärtigen Denkens. Er musste eingeführt werden, so unsere Vermutung, um jene Dimension konzeptuell einzufangen, die sich unübersehbar auftat, nachdem die Gültigkeit aller Fundamente und Prinzipien ungewiss geworden war: die Dimension der immer aufs Neue anstehenden Institution von Gesellschaft. Eine Welt, die sich um stabile Fundamente – z. B. um eine göttlich legitimierte Feudalordnung oder um unhinterfragte Klassenhierarchien – zu organisieren glaubt, benötigt keinen Begriff des Politischen. Erst einer Gesellschaft, der kein archimedischer Punkt, kein substanzielles Gemeingut, kein unhinterfragter Wert verfügbar ist, steht die eigene Institution immer aufs Neue zur Aufgabe. Und zwar deshalb immer aufs Neue, weil diese Gesellschaft nie letztgültig instituiert werden kann. Oder genauer: weil sich zunehmend die postfundamentalistische Gewissheit durchsetzt, die, wenn man so will, Ungewissheitsgewissheit, dass jeder Gründungsversuch in letzter Instanz zum Scheitern verurteilt ist.

Auf diese Weise spiegelt der neu eingeführte Begriff des Politischen der Gesellschaft sowohl die Dimension ihrer eigenen Gründung als auch den Aspekt ihrer Ungründbarkeit zurück. Um seine zwar paradoxe, aber durchaus fundamentale Rolle ausfüllen zu können, muss das Politische freilich vom herkömmlichen Begriff der Politik – im Sinne z. B. eines sozialen Funktionssystems neben anderen – differenziert werden. Dabei handelt es sich um die Grundoperation der postfundamentalistischen Denker des Politischen. Welche konkreten Merkmale und Charakteristika dem

Politischen von so durchaus unterschiedlichen Denkern wie Nancy, Lefort, Laclau, Badiou oder Rancière auch zugeschrieben werden, immer sieht man die Notwendigkeit, den traditionellen Begriff der Politik von innen her aufzusprengen.³ Es scheint, als könnten sich all diese Denker den fundamentalistischen Denktraditionen, von denen sie selbst kommen – zumeist die szientistischen Traditionen des Marxismus und des Strukturalismus –, nur entwinden, indem sie eine Differenzierung einführen, die allein aus Perspektive philosophischen Denkens, nicht hingegen aus Perspektive der sogenannten strengen Wissenschaft wahrnehmbar ist. Diese Differenzierung zwischen Politik (im Sinne z. B. von *policy*, *polity* oder »Polizei«) auf der einen Seite und dem emphatisch Politischen (im Sinne z. B. von »Ereignis«, Antagonismus oder Institution) auf der anderen dürfte durch das Bedürfnis motiviert sein, die eigene Position von allen ökonomistischen und strukturalistischen, aber auch von allen positivistischen, soziologistischen, empirizistischen, rationalistischen oder spieltheoretischen Politiktheorien abzuheben. Als *Differenz* wird die politische Differenz der empirischen Wissenschaft entwunden und zur Sache einer politischen Theorie, die einen selbstbewusst philosophischen Beobachtungsstandpunkt bezieht.

1.2. Heidegger – ein Denker aus Frankreich?

Und tatsächlich wurde oft bemerkt, dass die aktuelle Unterscheidung zwischen dem Politischen und der Politik auf merkwürdige Weise mit der philosophischen Unterscheidung zwischen Sein und Seiendem korrespondiert. Heidegger zufolge kreist die gesamte abendländische Metaphysik um diese Differenz: auf der einen Seite das ontische Seiende, auf der anderen die Frage nach der ontologischen Seiendheit alles Seienden (*logos*, Idee, Substanz, Wille, Gott, bzw. aktuell: die ökonomische Basis, die Marktgesetze, die Gene). Wird nicht im Postfundamentalismus mit einer analogen Differenzierung gearbeitet? Auf der einen Seite die Politik als be-

3 Das schließt nicht aus, dass – wie bei Badiou und Rancière – gleichsam eine doppelte Volte geschlagen wird und nun wiederum ein emphatisch aufgeladener Begriff von Politik – in Abgrenzung von dem des Politischen – die Rolle übernimmt, auf die instituierende Dimension von Gesellschaft zu verweisen.

stimmte Handlungsform oder soziales Subsystem, auf der anderen die Frage nach der Institution des Gesellschaftlichen selbst.

Diese Analogie oder Parallele, wenn sie denn eine ist, zwischen politischer und ontologischer Differenz wird nicht weiter überraschen, wenn man bedenkt, in welchem hohem Ausmaß die in Teil II dieses Bandes vorgestellten Theoretiker Heidegger verpflichtet sind. Sie alle lassen sich einer breiteren Formation zurechnen, die ich mangels einer besseren Formulierung als *französischen Heideggerianismus der Linken* bezeichne.⁴ Aus deutscher Perspektive mag der Begriff eines »Linksheideggerianismus« vielleicht befremdlich klingen; nicht aus französischer. Der Einfluss Heideggers auf das französische Denken – gerade auch das Denken der Linken in Frankreich – ist nämlich so weitreichend, dass Tom Rockmore Heidegger »zum bedeutendsten ›französischen‹ Philosophen« (Rockmore 2000: 167) erklären konnte, zum französischen Meisterdenker. Erst durch Erfindung eines linksrheinischen Heidegger bewerkstelligten die französischen Interpreten, was Habermas (Habermas 1998: 392), vielleicht ein wenig verfrüht, Gadamer als Verdienst anrechnete: eine Urbanisierung der Provinz.⁵

4 Der Begriff einer heideggerianischen Linken (*la gauche heideggérienne*) ist Dominique Janicauds monumentaler Studie zur französischen Heidegger-Rezeption entnommen (Janicaud 2001: 291-300). Der Ausdruck »left Heideggerianism« wurde in einem kritischeren Verständnis auch von Richard Wolin (Wolin 2001) verwendet, um Herbert Marcuses Position gegenüber seinem Lehrer Heidegger zu beschreiben. Neben dem zu Unrecht in Vergessenheit geratenen Linksheideggerianismus von Teilen der jugoslawischen Praxis-Gruppe kann auch von einem italienischen Linksheideggerianismus gesprochen werden, in dem Philosophen wie Gianni Vattimo, Massimo Cacciari, Giorgio Agamben und Roberto Esposito maßgeblich sind. Wenn in unserer Untersuchung also von einem »französischen Linksheideggerianismus« die Rede ist, so nicht immer in notwendiger Koppelung an eine bestimmte Nationalität. Agamben und Esposito sind besonders in der früheren Phase ihres Werks stark von der französischen Dekonstruktion Derridas beeinflusst; ähnlich ist Ernesto Laclau, als argentinischer Theoretiker, der seit Jahrzehnten in Großbritannien lebt, stark von Althusser, Derrida und Lacan beeinflusst.

5 Grob lassen sich zwei Phasen geistiger Urbanisierung unterscheiden. War eine erste Phase – bestimmt durch Alexandre Kojève, den frühen Levinas und Sartre – noch geprägt von einer anthropologischen oder humanistischen Lesart des frühen Heidegger, so nimmt man in einer zweiten Phase – die Wasserscheide bildet der an die französischen Leser und gegen Sartres humanistische Interpretation des Existenzialismus gerichtete Humanismusbrief (Heidegger 1996: 313-364) – Heideggers Destruktion des Humanismus und der Subjektphilosophie auf. Foucaults

Dennoch blieb die Sicht auf Heideggers enorme Wirkung lange Zeit verstellt. Wie Jacques Derrida bemerkte, wurde »Heidegger ein Vierteljahrhundert lang von denen, die viel später in Frankreich privat oder öffentlich anerkennen mußten, daß er in ihrem Denken eine wichtige Rolle gespielt hatte (Althusser, Foucault, Deleuze zum Beispiel), nie in irgendeinem Buch genannt« (Derrida 1994: III). Erst in einem seiner letzten Interviews ringt sich Foucault das Geständnis ab, Heidegger sei für ihn stets »der wesentliche Philosoph gewesen«. Erst durch Heidegger hindurch habe er, Foucault, die Nietzsche-Lektüre als philosophischen Schock erfahren: »Ich habe hier noch die Notizen, die ich mir über Heidegger zu der Zeit gemacht hatte, als ich ihn las – ich habe Tonnen davon! –, und sie sind auch viel wichtiger als die, welche ich mir über Hegel oder Marx gemacht habe. Mein ganzes philosophisches Werden war durch meine Lektüre Heideggers bestimmt« (Foucault 2005: 868, zu Foucault und Heidegger vgl. die Beiträge in Milchman/Rosenberg 2003). Doch gleichgültig, ob Heideggers Spuren nun verwischt wurden oder sein Einfluss mit Händen zu greifen bleibt – wie etwa bei Blanchot, Levinas oder in der Dekonstruktion –, zumeist wurde er in politisch fortschrittliche Bahnen gelenkt. Die Entwicklung der französischen Nachkriegsphilosophie, die in der einen oder anderen Weise von der Erfahrung des Heidegger'schen Denkens berührt wurde, kann überhaupt nur nachvollzogen werden, wenn dieser politische Impuls – der seinen Höhepunkt natürlich in der Allianz vieler Denker mit der Bewegung des Mai 68 fand – Berücksichtigung findet. Die Urbanisierung des Schwarzwalds verdankt sich nicht zuletzt den Straßenkämpfen von Paris.⁶

Verständnis des »Menschen« als eines historischen Konstrukts, das eines Tages wie ein Gesicht am Strand verschwindet, die Dekonstruktion des Humanismus, wie sie von Derrida geleistet wurde, die unnachgiebige Ablehnung jeder Subjektphilosophie durch Deleuze, ja auch der antihumanistische und paradoxe Subjektbegriff Lacans sind wesentlich in dieser zweiten Phase verortet.

6 Deshalb lässt sich kaum leugnen, dass der denunziatorisch intendierte Begriff des »68er-Denkens« – wie er von Luc Ferry gemeinsam mit Alain Renaut geprägt wurde (Ferry/Renaut 1987) – seinen Gegenstand trifft. Zugleich ist es kein Zufall, dass Luc Ferry, der diesen Slogan im Rahmen seines Kreuzzugs gegen das heideggerianische, marxistische und »antihumanistische Denken« der 68er popularisiert hat, 2002 zum Bildungsminister der konservativen Regierung Raffarin avancierte, als deren Mitglied er offenbar dem Humanismus endlich zu seinem Recht verhelfen konnte.