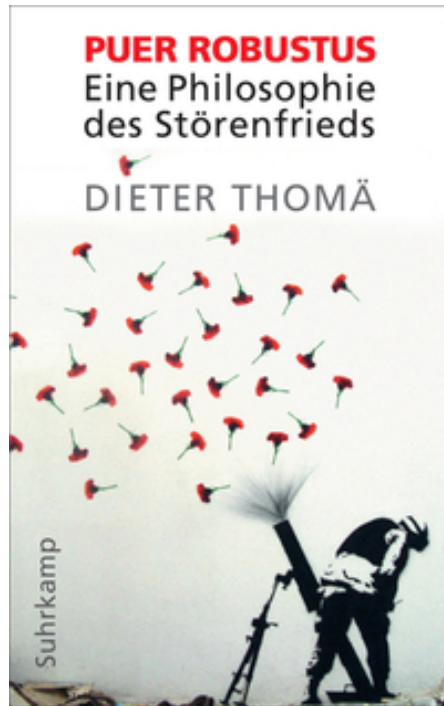


# Suhrkamp Verlag

## Leseprobe



Thomä, Dieter  
**Puer robustus**

Eine Philosophie des Störenfrieds

© Suhrkamp Verlag  
978-3-518-58690-7

SV



Dieter Thomä

# **Puer robustus**

Eine Philosophie des Störenfrieds

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.

Erste Auflage 2016

© Suhrkamp Verlag Berlin 2016

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.

Satz: Satz-Offizin Hümmer GmbH, Waldbüttelbrunn

Druck: CPI – Ebner & Spiegel, Ulm

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-58690-7

Für  
Petra und Christoph  
in Freundschaft

*The man is [...] a misfit from the start.*  
Ralph Waldo Emerson

*Man möcht halt über sich hinaus  
und muß pochen an fremder Tür.*  
Marieluise Fleißer



## Inhalt

Einleitung . . . . .	II
I. Der <i>puer robustus</i> als böser Mensch: Thomas Hobbes . . . .	24
1. Das Schwellenwesen im Spannungsfeld von Macht, Moral und Ge- schichte 24 – 2. Eigeninteresse und Vernunft 31 – 3. Die egozentrischen Störenfriede nach Hobbes: Narren, Epileptiker, Tollwütige, Arme und Reiche 39 – 4. Die <i>Author-actor-audience</i> -Theorie: Der exzentrische Stö- renfried im Bauch des Leviathan 56 – 5. Der <i>puer robustus</i> bei Horaz – ein Vorbild für Hobbes? 69	
II. Der <i>puer robustus</i> als guter Mensch: Jean-Jacques Rousseau 75	
1. Macht und Moral des Wilden 75 – 2. Die Verwandlung des <i>puer robu-</i> <i>stus</i> in den Staatsbürger 93 – 3. Was macht Rousseaus <i>puer robustus</i> nach seinem Sieg? Demokratie und Ruhestörung 108	
III. Rameaus Neffe als <i>puer robustus</i> : Denis Diderot . . . . .	122
1. Hobbes' erhabene Definition 122 – 2. Der <i>puer robustus</i> als soziales Problem oder als ambivalente Figur: Diderot jenseits von Helvétius, Hobbes und Rousseau 125 – 3. Leben auf der Schwelle: <i>Rameaus Nef-</i> <i>fe</i> 135 – 4. Hegels und Foucaults Neffe 154	
IV. Unzärtliches Kind, böser Sohn, starker Retter: Friedrich Schiller . . . . .	167
1. Der <i>puer robustus</i> als »Freigelassener der Schöpfung« 167 – 2. Franz und Karl Moor: Alle Macht für mich – oder eine andere Macht für al- le? 169 – 3. Wilhelm Tells Weg vom Einzelgänger zum Stifter des Bun- des 180	
V. Der <i>puer robustus</i> als Opfer und Held: Victor Hugo . . . .	194
1. Quasimodo als verpfuschter Affe 194 – 2. Die Geburt der Bosheit aus	



der Demütigung 198 – 3. Moralische Emanzipation 203 – 4. Der Straßenjunge als *puer robustus* 209 – 5. Die Verwandten des Straßenjungen: Der ganze Kerl Balzacs und der kleine Wilde Baudelaires 219

VI. Siegfried, dummes Kind: Richard Wagner . . . . . 229

1. Der Vertrag als Verbrechen gegen die Natur 229 – 2. Rettung von außen 234 – 3. Der Held als Kind und Dummkopf: Siegfrieds Erfolgsrezept 240

VII. Der *puer robustus* zwischen Europa und Amerika: Alexis de Tocqueville . . . . . 250

1. Die Geburt des *puer robustus* unter dem Joch des Despotismus: Tocquevilles erste Einsicht 250 – 2. Lob für Amerika, Warnung vor dem Wilden Westen 255 – 3. Die Geburt des *puer robustus* aus dem Geist des Kapitalismus: Tocquevilles zweite Einsicht 263 – 4. Leben als Revolution und Experiment: Tocqueville, Mill, Nietzsche 270

VIII. Der *puer robustus* als Revolutionär: Karl Marx und Friedrich Engels . . . . . 289

1. Das Volk ist das Allergefährlichste 289 – 2. Der Kampf gegen Abhängigkeit und Absonderung 294 – 3. Das Lumpenproletariat als Spielverderber der Revolution 307 – 4. Das revolutionäre Subjekt als Gattungswesen oder als Gemeinwesen 315

IX. Der *puer robustus* als Ödipus: Sigmund Freud . . . . . 335

1. Der kleine Wilde 335 – 2. Demokratie und Diktatur 340 – 3. Ödipus und seine Brüder: Die Theorien des *puer robustus* im Spiegel der Psychoanalyse 360 – 4. Politik nach Freud: Ein Streit zwischen Walter Lippmann, Paul Federn, Hans Blüher, Thomas Mann und Hans Kelsen 364

X. Anarchisten, Abenteurer, Halbstarke und kleine Wilde: Carl Schmitt, Leo Strauss, Helmut Schelsky und Max Horkheimer . . . . . 390

1. Blütezeit in finsterner Zeit: Hobbes *da capo* 390 – 2. Carl Schmitt über den totalen Staat und seine Feinde 394 – 3. Leo Strauss über die geschlossene Gesellschaft und die Abenteurer 413 – 4. Helmut Schelsky über die

Macht und die Halbstarke 426 – 5. Max Horkheimer über den autoritären Staat und die kleinen Wilden 446

XI. Guter Geist und giftiges Unkraut: Der *puer robustus* in Italien 1949 und in China 1957 . . . . . 457

1. Togliattis Neujahrsbotschaft an die Genossen 457 – 2. Mao Zedong und Tan Tianrong über duftende Blumen und giftiges Unkraut 463 – 3. Von China zurück nach Europa: Alain Badiou kann man vergessen 482

XII. Der *puer robustus* heute . . . . . 491

1. Kein Ende der Geschichte 491 – 2. Der egozentrische Störenfried und die Finanzkrise 494 – 3. Exzentrischer und nomozentrischer Störenfried – und das demokratische Paradox 501 – 4. Der massive Störenfried und der Fundamentalismus 524 – 5. Die Wahrheit liegt an der Schwelle 530

Anmerkungen . . . . . 540

Dank . . . . . 650

Siglenverzeichnis . . . . . 652

Literaturverzeichnis . . . . . 653

Namenregister . . . . . 703



## Einleitung

Der *puer robustus* schlägt zu, eckt an, begehrt auf. Er spielt nicht mit, gibt nicht klein bei, handelt auf eigene Faust, verstößt gegen Regeln. Er ist unartig, unverschämt, unbequem, unbehaust, unbekümmert. Er wird gefürchtet, ausgegrenzt, abgestraft, aber auch bewundert und gefeiert. Der *puer robustus* – der kräftige Knabe, der starke Kerl – ist ein Störenfried.

Der Störenfried stört den Frieden. Er ist also nicht gerne gesehen – es sei denn, er wendete sich gegen einen faulen, falschen Frieden. Dann dankt man ihm für den Bruch mit der bleiernen Zeit. Mit seinem abstoßend-anziehenden Gesicht passt er auf eines jener ›Wackelbilder‹, mit denen ich als Kind gespielt habe: Wenn man sie nur ein bisschen zur Seite kippte, verwandelte sich die grimme in eine freundliche Miene – oder umgekehrt. So kennt man den *puer robustus* als Unhold oder Held, Schreck- oder Wunschbild, Angstgegner oder Leitfigur.

Besser gesagt: Man *kannte* ihn. Heute ist er vergessen, doch über drei Jahrhunderte hinweg hat er die Gemüter erhitzt. Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau, Denis Diderot, Victor Hugo, Alexis de Tocqueville, Karl Marx und viele andere haben ihm ihre Aufmerksamkeit geschenkt und sich über der Frage entzweit, was von ihm zu halten sei. Dem *puer robustus* ist ein neuer Auftritt auf der Bühne der politischen Philosophie zu gönnen. Er hat das Zeug dazu, eingespielte Denk- und Handlungsmuster zu verschieben und die ganze Szene zu verwandeln. Käme er nicht so burschikos daher, könnte man ihn zu den grauen Eminenzen der Ideengeschichte zählen.

Der Streit, der sich am *puer robustus* entzündet hat, betrifft nicht *irgendein*, sondern *das* Problem der politischen Philosophie: die Frage, wie sich eine Ordnung etabliert und legitimiert, wie sie kri-

tisiert, transformiert oder attackiert wird, wie Menschen von dieser Ordnung einbezogen oder ausgeschlossen werden, sich anpassen oder quertreiben. Zum Thema der *Ordnung* gehört notwendigerweise das der *Störung*, also auch die Rolle von Außenseitern und Randfiguren, Querulanten und Quertreibern. Die politischen Aufbrüche und Umbrüche der Moderne stehen, so meine ich, für Krisen, die nicht vom Zentrum der Macht, sondern vom Rand her zu verstehen sind. Entsprechend kann auch nur dort der Umgang mit diesen Krisen gelernt und ihre Lösung gesucht werden.

Die Initialzündung für das intellektuelle Feuerwerk, das mit dem *puer robustus* entfacht worden ist, erfolgte im 17. Jahrhundert. Thomas Hobbes verhalf ihm zum ersten Auftritt auf der Bühne der Neuzeit. 1647 erschien die zweite Auflage von *De cive* (*Vom Bürger*), Hobbes ergänzte sie durch ein Vorwort, in dem es hieß, der »vir malus« sei fast dasselbe wie ein »puer robustus, vel vir animo puerili«. Die zu Hobbes' Lebzeiten angefertigte englische Version lautete: »A wicked man is almost the same thing with a childe growne strong and sturdy, or a man of a childish disposition.« Oder auf Deutsch: »Ein böser Mann [gleich] so ziemlich einem kräftigen Knaben oder einem Manne mit kindischem Sinn.« Dieser *puer robustus* stand für die ultimative Bedrohung der staatlichen Ordnung, Hobbes hielt ihn für den bösen Störenfried schlechthin.

Den vorerst letzten auffälligen Auftritt hatte der *puer robustus* in China, während einer kurzen Phase politischer Liberalisierung im Frühjahr 1957. »Lasst hundert Blumen blühen« – dazu hatte Mao zuvor aufgerufen. Die Studenten der Universität Peking nahmen ihn beim Wort, gründeten eine »Hundert-Blumen-Gesellschaft« und taten auf Wandzeitungen ihre Meinung kund. Tan Tianrong, einer der studentischen Wortführer, ließ seine Botschaft vom 20. Mai 1957 mit einem Heraklit-Zitat beginnen, wonach die »Regierung der Stadt an bartlose junge Männer übergeben werden« solle, und unterschrieb sie mit der lateinischen Formel »Puer robustus sed malitiosus«. Dieser *puer* trat – ganz anders als bei Hobbes – als demokratischer Aktivist auf: als guter Störenfried.

Hierhin und dorthin hat es den *puer robustus* verschlagen, er gelangt vom London des 17. ins Peking des 20. Jahrhunderts – und

überdies an zahlreiche andere Orte. Niemand hat der verwickelten, verblüffenden Geschichte dieses *enfant terrible* bislang Beachtung geschenkt und ihren Ertrag für die Theorie von Ordnung und Störung geerntet. Mein Buch ist der Wiederentdeckung, Vergegenwärtigung und Beurteilung des *puer robustus* gewidmet.<sup>1</sup>

Man kann das Bauprinzip dieses Buches mit einer Drehbühne vergleichen. Mit jedem Akt zeigen sich ein neues Bühnenbild und ein anderer *puer robustus*. Er ändert sich im Sauseschritt, er ist Dickhädel oder Leichtfuß, Barbar oder Narr, Trittbrettfahrer oder Künstler, Räuber oder Retter, Siegfried oder Ödipus. Trauergesänge und Jubelstürme brausen um ihn herum auf. Natürlich geht es in diesem Buch um eine Geschichte nach Hobbes, also um die langwierige, ergiebige Auseinandersetzung mit ihm, die von Rousseau bis Leo Strauss reicht – und darüber hinaus. Aber es ist nicht nur schmückendes Beiwerk, dass zwei der ungewöhnlichsten Helden der französischen Literatur, Rameaus Neffe und der Glöckner von Notre Dame, als Verkörperungen des *puer robustus* ins Spiel kommen. Neben sie treten die Pariser Straßenjungen, die europäischen Proletarier, die kalifornischen Pioniere des 19. Jahrhunderts, die Jugendbewegung des frühen 20. Jahrhunderts, die deutschen Halbstarcken, die italienischen Kommunisten, die bereits erwähnten chinesischen Studenten der 1950er Jahre und viele andere mehr. Die Denker, die dem *puer robustus* die Ehre erweisen, setzen ihn einem wilden Spiel von Konflikten aus. Es ist ein Tanz ums Subjekt oder um mehrere Subjekte der Geschichte, der von ihnen aufgeführt wird.

Zu diesem Tanz passt es nicht, einfach einen Lobgesang oder Abgesang auf den Störenfried anzustimmen. Vielleicht wünscht man sich, nur den Siegeszug von Freiheitshelden zu schildern oder umgekehrt ein für alle Mal mit Schmarotzern, Querulanten und Provokateuren aufzuräumen. Solche sauberen Lösungen und Trennungen verbieten sich angesichts des widersprüchlichen, widerpenstigen *puer robustus*. Er lässt sich nicht in einen Bildungsroman hineinzwingen, in dem sich »das Subjekt« langsam, aber sicher »die Hörner abläuft« (Hegel, WA 14, 220).

Wenn dieses Buch lebendig wäre, dann schlugen wohl zwei Her-

zen in seiner Brust. Es ist eine philosophische Abhandlung – und auch so etwas wie eine Abenteuergeschichte. Zugegeben: Ich konkurriere nicht mit den Reportern, die sich in der Hip-Hop-Szene, bei den Testamentsverwaltern von *Occupy Wall Street*, bei Revoluzern oder Randalierern herumtreiben. Aber ich wiege mich in dem Glauben, dass es auch geistige Abenteuer gibt, und stürze mich in sie. Man könnte dieses Buch probeweise so charakterisieren, dass darin ein Bogen von Hobbes bis zur Gegenwart geschlagen wird, doch das wäre schon schief. Ein Bogen ist eine ununterbrochene, ungebrochene Linie. Wer sie durchläuft, kennt seinen Kurs. Wer dagegen in einen »Abenteuerroman« hineingerät, verfügt über diese Sicherheit nicht. Als literarische Gattung handelt er von einem Helden, der keinen festen »Platz [...] im Leben einnimmt«, und zeigt, »wie aus einem *Menschen ein anderer wird*« (Michail Bachtin).<sup>2</sup>

Mein Held – der *puer robustus* – ist *unterwegs*. Er weiß nicht, wo er morgen sein wird und wer er morgen sein wird. Statt seine Erfahrungen wie Perlen auf eine Schnur aufzufädeln, bis alles fest sitzt und passt, schlägt er sich durch und hofft, dass alles am Ende gut ausgeht. Er kann nur zugeben: »Ich kenne mich nicht aus.« Der Abenteuerroman wird zu Unrecht als eine Gattung angesehen, die anachronistische Züge hat. Er ist *die* Gattung einer Welt – unserer Welt –, in der man aufgerufen ist, »ins Chaos hinab[zu]steigen, und sich dort wohl[zu]fühlen« (Ludwig Wittgenstein).<sup>3</sup> Dazu gehört eine Auffassung von Geschichte, wonach einzelne Situationen einen Überschuss, ein Überraschungsmoment behalten und sich der Einordnung widersetzen. »Das Abenteuer ist die Exklave des Lebenszusammenhanges« (Georg Simmel).<sup>4</sup> Das Unvollendete wird Ereignis. Deshalb gehört derjenige, der eine Abenteuergeschichte erzählt, auch zu den Verehrern des *Aphorismus*. »Wir, die wir nicht aphoristisch denken und sprechen, sondern aphoristisch leben, wir, die wir *aphorismenoi* und *segregati* (ausgesondert und abgetrennt) im Leben stehen« (Søren Kierkegaard),<sup>5</sup> lernen mit dem *puer robustus* einen neuen Nachbarn kennen.

Hinter der Neigung zum Abenteuerroman steckt ein Misstrauen gegen Theorie. Ich glaube nicht, dass man in der politischen Philosophie gut daran tut, die Frage nach Ordnung und Störung

am Reißbrett zu bearbeiten. Es genügt nicht, Argumente zu prüfen und Regeln aufzustellen, es genügt auch nicht, Fälle zu simulieren oder Gedankenexperimente durchzuführen, mit denen sich solche Regeln anwenden und erproben lassen. In der Annahme, dass man sein Thema auf diese Weise in den Griff bekommen könnte, steckt eine »lächerliche Unbescheidenheit« (Nietzsche, KSA 3, 627). Ihr wirkt die Unbeherrschtheit entgegen, durch die sich die Figur des *puer robustus* auszeichnet. Schließlich ist sie eben dies: eine Figur, die mal hier, mal dort, mal so, mal anders auftritt, nicht eine Argumentation, eine These, die klar zu formulieren und zu diskutieren wäre. Die Denker, die den *puer robustus* einsetzen, mögen glauben, er sei ihr willfähiges Werkzeug. Doch er spottet ihrer Selbstgewissheit, hat sein Eigenleben und avanciert zu einem Hauptdarsteller der Moderne. Auf die inneren Verwandlungen und äußeren Streitigkeiten, von denen er gebeutelt wird, würde ich nicht im Traum kommen (und erst recht nicht, während ich wach bin).

Gefragt ist jedoch nicht nur Misstrauen gegen die Theorie, sondern in genau dem gleichen Maße Zutrauen zu ihr. Im Glücksfall wird die Theorie von der Einsicht in ihre Grenzen, vom Chaos des Abenteurers, dem sie sich aussetzt, eher beflügelt als geschwächt. Mit Hilfe der Theorie gelangt man über die einzelne Situation hinaus. Man ist nicht mitgefangen und mitgegangen, sondern schaut auf sich *und* auf alle. So gesellt sich zur Abenteuergeschichte,<sup>6</sup> die dieses Buch *auch* ist, eine Theorie des Störenfrieds. Sie will bestimmen, durch welchen Dreh sich seine Gestalt ändert und was von seinen Auftritten jeweils zu halten ist.

Um die Balance zwischen Abenteuergeschichte und Theorie zu wahren, werde ich die meisten systematischen Überlegungen erst im Laufe der Reise entwickeln, die ich antrete. Dann wird zum Beispiel zu fragen sein, warum der *puer robustus* so *verdammnt männlich* ist oder was mit ihm passiert, wenn er seine weibliche oder einfach menschliche Seite entdeckt. Nicht nur seine Männlichkeit, sondern auch sein Individualismus ist auffällig – und vielleicht auch anfällig. An ihm klebt die Idee, soziale Kooperation anhand des Schemas von Vertragsschluss und Vertragsbruch abzuhandeln. Sie wird mich ebenso umtreiben wie die Frage, ob der *puer robustus* dazu



verurteilt ist, Einzelgänger zu bleiben, oder ob er zu Gemeinschaften, zu Kollektiven Zugang findet. (Hier wird sich der Unterschied zwischen sympathetischer und synergetischer Vergesellschaftung als fruchtbar erweisen.) Bevor die Drehbühne in Gang kommt, auf der der *puer robustus* auftritt, bevor seine Spielzüge und Kampfformen im Detail erkundet werden, möchte ich immerhin einen Grundbegriff der Theorie des Störenfrieds einführen und eine kleine Typologie seiner verschiedenen Formen skizzieren. Der Grundbegriff heißt: *Schwelle*.

Es geht in diesem Buch, wie eingangs gesagt, um das Verhältnis zwischen Ordnung und Störung. Aus Gründen, die ganz unterschiedlicher Art sein können, rutscht der *puer robustus* an den Rand, schießt quer, grätscht dazwischen. Wie auch immer der Störenfried sich verhält, er befindet sich am Rand, an einer Grenze oder eben, wie es besser heißen sollte, an einer Schwelle. Diese Schwelle ist eines der unauffälligsten und zugleich wichtigsten baulichen Details im Gebäude der politischen Philosophie.

Das Wort Schwelle ziehe ich der Grenze vor, weil es zwei Besonderheiten aufweist. Zum Ersten gilt: Eine Schwelle ist typischerweise *niedrig*. Man kann sie überschreiten, über sie stolpern oder an ihr innehalten. Die Durchlässigkeit der Schwelle ist in weit höherem Maß als die der Grenze variabel und verhandelbar. Zum Zweiten kann mittels der Schwelle eine Aufteilung vorgenommen werden, mit der sich zwei Räume als Drinnen und Draußen definieren lassen. Eine solche Unterscheidung kennt zwar auch derjenige, der Grenzen zieht, aber hier hängt die Definition von Drinnen und Draußen allein am Standort des Betrachters: Das Ausland des Einen ist das Inland des Anderen – und umgekehrt. Dagegen gehört die prominenteste Version der Schwelle zu einem *Eingang*, mit dem die Zuordnung von Drinnen und Draußen ein für alle Mal gesetzt ist. Jemand, der vor der Tür steht, kann sich nicht weismachen, drinnen zu sein. Besser als die Grenze mit ihren variablen Zuordnungen passt die Schwelle zum politischen Problem von Ordnung und Störung: Sie bezieht sich auf einen Innenraum, der von einem Rand umrissen ist, an dem es zur Konfrontation zwischen den Mitgliedern der Ordnung und den Außenseitern

kommt. Genau dabei wird die Durchlässigkeit der Schwelle zur Schlüsselfrage.

Eine Grenze trennt Bereiche oder Reiche, in denen hüben wie drüben Mitglieder zu finden sind. Der *puer robustus*, der sich an der Schwelle herumdreht, steht nicht zwischen zwei Ordnungen, er bewegt sich vielmehr am Rand einer einzigen Welt, die durch die Reichweite ihrer Macht definiert ist. Dieser Rand ist kein *anderer Ort*, sondern eigentlich ein *Nichtort*. Der *puer robustus* gehört nicht irgendwo dazu, sondern ist der Unzugehörige schlechthin. Es fällt ihm schwer, sich an diesem Nichtort niederzulassen. Er kann sich nicht in dem Gefühl sonnen, für die Welt *nichts übrig zu haben*. Vielmehr bezieht er sich unweigerlich auf die Ordnung, befindet sich in einer Spannung zu ihr. Er führt ein »Leben *auf der Schwelle*« und bleibt »innerlich *unabgeschlossen*« (Bachtin).<sup>7</sup>

Da die Ordnung ohne einen Rand nicht sein kann, der ihren Geltungsbereich markiert, nimmt sie in Kauf, dass Menschen sich außerhalb dieses Bereiches, jenseits dieses Randes herumtreiben. Mit Hegel ist darauf hinzuweisen, »daß darin selbst, daß etwas als Schranke bestimmt ist, darüber bereits hinausgegangen ist« (WA 5, 145). Die Ordnung bringt also eigentlich den Störenfried hervor, den sie beobachtet und bekämpft. Sie will ausgrenzen und muss mit der Unruhe leben, von der sie umgeben ist wie von einem Feuerkreis. Dieses Schema von Drinnen und Draußen ist gebunden an ein zentralistisches Modell von Politik, das als Gegner nur Außen-seiter kennt. Historisch gesehen heißt das: Der *puer robustus* kann nur ein Kind der frühen Neuzeit sein, also einer Zeit, in der das Kräftespiel zwischen verschiedenen Machtinstanzen (Königtum, Kirche, Adel etc.) durch das Machtmonopol des Staates abgelöst wird. Es ist kein Zufall, dass gerade Hobbes den *puer robustus* in die politische Philosophie eingeführt hat. Diese Figur bleibt jedoch so lange am Leben, wie solche Machtzentren den Ton angeben – ob es nun Nationalstaaten, imperiale Mächte, transnationale Institutionen oder andere *global players* sind –, also bis in die heutige Zeit. Damit ist auch klar, dass sich der *puer robustus* am Ende dieses Buches in einen Zeitgenossen verwandelt haben wird.

Wenn von »Schwelle« oder »Liminalität« die Rede ist, kommt

unweigerlich die ethnologische Theorie des »Schwellenwesens« ins Spiel.<sup>8</sup> Dabei ist der *puer robustus* nicht im Sinne der Ethnologie ein Wesen, dessen Existenz an eine Aus- oder Zwischenzeit gebunden ist, also etwa ein Jugendlicher, der kurz über die Stränge schlägt oder eine Woche lang in der Einöde auf das Erwachsensein vorbereitet wird. Das Ritual des Übergangs ist beim Störenfried keine Phase oder Episode; bei ihm wird der Übergang zur Lebensaufgabe. Er hält in dem Moment inne, in dem sein Leben in der Schwebelast ist, und verdirbt damit zugleich der Ordnung die Geschlossenheit. Natürlich kann sie Härte demonstrieren, ihn für seine Verweigerung abstrafen oder mit aller Macht dazu zwingen, klein beizugeben. Doch der Störenfried hat nicht nur die Wahl zwischen Ausschluss und Eingliederung. Wenn er die Ordnung herausfordert und ihre Elastizität testet, kann sie auch ins Wackeln geraten. Es stellt sich, kurz gesagt, die Frage nach der *direction of fit*: Wer passt sich wem an? Macht die Ordnung mit dem Störenfried kurzen Prozess oder treibt er sie zur Veränderung, erwirkt er einen Umbruch?

Der *puer robustus* tritt als Schwellenwesen gegen den *homo sacer* an, gegen jene Figur also, die Giorgio Agamben der Vergessenheit entrissen hat. Beide stehen für die Ausgeschlossenen, und wie der *puer robustus* von Hobbes ein *vir malus* genannt wird, so wird der *homo sacer* im römischen Recht als *homo malus* bezeichnet.<sup>9</sup> Doch in Agambens Analyse sind »Ausschließung«, »Absonderung«, »Verlassenheit« *definitiv*.<sup>10</sup> Der *homo sacer* befindet sich in einem absoluten Draußen, er ist der ganz Andere, gegen den sich eine Ordnung definiert und den sie, jedenfalls in der Antike, straflos töten darf. Die Unterscheidung »zwischen dem Staat und dem Nicht-Staat«<sup>11</sup> ist zementiert, die Schwelle, von der bei Agamben übrigens häufig die Rede ist,<sup>12</sup> verwandelt sich in ein unüberwindliches Hindernis. Anders als Agamben und viele andere interessiere ich mich nicht nur für Grenzen, sondern auch für Grenzübergänge. Wenn man die Ausgrenzung absolut setzt, wird der Außenseiter – und mit ihm die Geschichte – lahmgelegt. Er kommt nicht als Akteur ins Spiel, sondern wird zum Opfer gemacht.<sup>13</sup> An dieser Stelle darf man Foucault gegen Agamben setzen: »Man muss der Alternative des Draußen und Drinnen entkommen; man muss an den Grenzen sein.« –

»Eine Kultur über ihre Grenzerfahrungen zu befragen heißt, sie an den Grenzen der Geschichte über eine Abspaltung, die wie die Geburt ihrer Geschichte ist, zu befragen.«<sup>14</sup> Wenn die Grenzerfahrungen selbst eine Geschichte haben, dann heißt dies, dass die Grenzen permanent bestätigt, bestritten, verteidigt, verschoben oder durchbrochen werden. Und wenn all dies geschehen soll, dann muss es unter den Ausgeschlossenen und Eingeschlossenen nicht nur Leidtragende, sondern auch Handelnde geben. Der *puer robustus* ist ein solcher Handelnder. Ihm ist zuzutrauen, den Lauf der Welt zum Guten oder zum Bösen zu beeinflussen.

Mit der Kritik an Agamben verbinde ich einen allgemeinen Punkt: Mein Eindruck ist, dass die politische Philosophie an einer ungunstigen Opposition zwischen Identität und Alterität krankt.

*Auf der einen Seite* ist der Außenseiter als Gegenstand der Theorie inzwischen so beliebt geworden, dass man paradoxerweise denken könnte, er sei einer von uns. Stuart Hall bemerkte schon im Jahre 1990, es würden viele »elegante Artikel über das ›Andere‹« geschrieben, ohne dass deren Autoren unbedingt »erfahren« hätten, »was ›Anderssein‹ für manche bedeutet«.<sup>15</sup> Ohne die Rede von Alterität, Marginalität, *Multitude* etc. kommt die politische Theorie eines bestimmten Typus nicht aus. Sie tritt, grob gesagt, in einer fröhlichen und in einer melancholischen Variante auf, nämlich als Mobilisierung heterodoxer Energien oder als Verweis auf die prinzipiell unergründliche Andersheit des Anderen.

*Auf der anderen Seite* ist ein nicht minder prominenter Typus politischer Theorie fixiert auf Modelle kollektiver Identität und sammelt Material, aus dem der *cement of society* bestehen könnte. Die einschlägigen Stichworte heißen Leitkultur, Sozialkapital, Erinnerungsgemeinschaft, Solidarität, Gemeinwohl, Weltethik etc. Auch dieser Typus tritt in verschiedenen Varianten auf, nämlich mit dem konstruktivistischen Elan der Etablierung allgemein verbindlicher und verbindender Normen oder aber mit der restaurativen Geste der Sicherung von Traditionsbeständen.

Wenn – wie zu hoffen ist – die Richtigkeit dieser formalen Gegenüberstellung Vertretern beider Seiten einleuchtet, dann bleibt in einem nächsten Schritt nur zu klären, ob es ratsam ist, sich auf

eine dieser Seiten zu schlagen. Im Licht der gerade skizzierten Theorie der Schwelle scheint mir dies unsinnig. – Denjenigen, die das Spiel der Alteritäten feiern und zugleich der Institutionalisierung des Zusammenlebens misstrauen, ist entgegenzuhalten, dass sie eigentlich nicht Differenz, sondern Indifferenz, einen Zustand der Gleichgültigkeit, propagieren. Der Streit um Abweichungen ist doch nur denkbar als Streit um Gemeinsamkeiten. – Diejenigen, die auf Identität setzen, kann man vielleicht am einfachsten mit einem Zitat aus Goethes *Wilhelm Meisters Lehrjahre* in die Enge treiben:

Von einer Theatergesellschaft so gut wie von einem Reiche [...] läßt sich gewöhnlich der Moment angeben, wenn sie auf der höchsten Stufe ihrer Vollkommenheit, ihrer Übereinstimmung, ihrer Zufriedenheit und Tätigkeit standen; oft aber verändert sich schnell das Personal, neue Glieder treten hinzu, die Personen passen nicht mehr zu den Umständen, die Umstände nicht mehr zu den Personen; es wird alles anders.<sup>16</sup>

Die Diskrepanz zwischen »Umständen« und »Personen« beschränkt sich nicht darauf, dass Letztere vielleicht uneins darüber wären, wie der politische Rahmen, in dem sie sich befinden, aussehen soll. Diese Diskrepanz führt vielmehr zu einer radikalen Verunsicherung von Institutionen. Sie befinden sich auf einem schwankenden Untergrund, weil das, was Goethe »Personal« nennt, permanent wechselt. Die Fremdheit kommt nicht nur aus der räumlichen Ferne, sondern entspringt zuallererst dem zeitlichen Lebens-Wandel. Ihm sind politische Ordnungen ausgesetzt, sobald sie sich in irgendeiner Form auf die Initiative ihrer Mitglieder beziehen und stützen – und dies gilt jedenfalls für alle modernen Gesellschaften seit Hobbes.

Heutzutage denkt man bei den Fremden sogleich an Migrationsströme in der globalisierten Welt; unweigerlich steigen sie am Horizont des Bildes auf, das in diesem Buch gezeichnet wird. Zu beschreiben ist aber zuallererst die *innere Migration* in einer Gesellschaft, also der Hochbetrieb, der Auftrieb an der Schwelle, an der politische Subjekte werden, was sie sind, an der Ordnungen herausgefordert sind, sich zu behaupten oder zu erneuern. Das heißt auch: Gerade weil moderne Gesellschaften von sich aus – un- oder be-