

Mit-Teilung und Mit-Sein: Gemeinschaft aus ›Neigung‹ zum Anderen

Zu Nancys Dekonstruktion der Gemeinschaft

GEMEINSCHAFT ALS PROBLEM

›Gemeinschaft‹ ist ein mehr als prekäres Thema aus zu vielen Gründen. Denn von ›Gemeinschaft‹ zu sprechen, emphatisch oder affirmativ, ist mit historischen Konnotationen belastet, kontaminiert, übercodiert: Kommunismus oder ›real-existierender‹ Sozialismus, Faschismus oder fundamentalistische religiöse ›Gemeinschaften‹ lassen den Begriff als zu belastet erscheinen, um ihn allen Ernstes noch affirmativ zu ›wiederholen‹. Wozu und zu welchem Ende, wenn der Begriff so vorbelastet ist?

Es gibt Faktizitäten, die den Begriff unvermeidbar machen, nicht zuletzt die ›Europäische Gemeinschaft‹ mit ihrer Suche nach einer mehr als nur ökonomischen, bürokratischen oder juristischen Identität. Auch die französische Tradition von Aufklärung und Revolution lassen ihn wiederkehren, wenn auch nicht ohne Erinnerung an die dunklen Seiten des ›*terreur*‹. Und in christlichen Kontexten ist die Abendmahlsgemeinschaft, zumal die römisch-katholische ›Kommunion‹, die Frage nach der Gemeinschaft verschiedener Konfessionen oder gar mit Nicht-Getauften, eine *quaestio disputanda* der Ökumene. Im politischen Zusammenhang floriert die Vorstellung einer ›Menschheitsgemeinschaft‹, sei es im Zeichen des Rechts (Menschenrechte und der entsprechende Gerichtshof), der Ökonomie oder der multimedialen Kommunikation. ›Globalisierung‹ insinuiert die grenzenlose Gemeinschaft aller mit allen, die universale Inklusion – ohne Exklusion und ohne nationalstaatliche Sonderwege.

Warum ›trotz allem‹ dennoch von Gemeinschaft reden, wie und wozu also? Wäre es nicht passender, es zu lassen? Es wäre jedenfalls leichter. Aber eben, so leicht macht es sich Nancy nicht, ebensowenig wie Bataille oder Blanchot. Denn auch wenn man von Gemeinschaft nicht sprechen kann ohne die ange deuteten Lasten, wenn man daher vielleicht sogar gar nicht affirmativ von Gemeinschaft sprechen kann (als wäre es eine Unmöglichkeit), kann man nicht

nicht von ihr sprechen: Sie ist so undarstellbar wie unausweichlich, unvermeidlich und doch unsagbar. Denn dieser Begriff, ein sozialer ›Topos‹ oder eine ›Utopie‹, ist so unvermeidbar wie unbesetzbar.

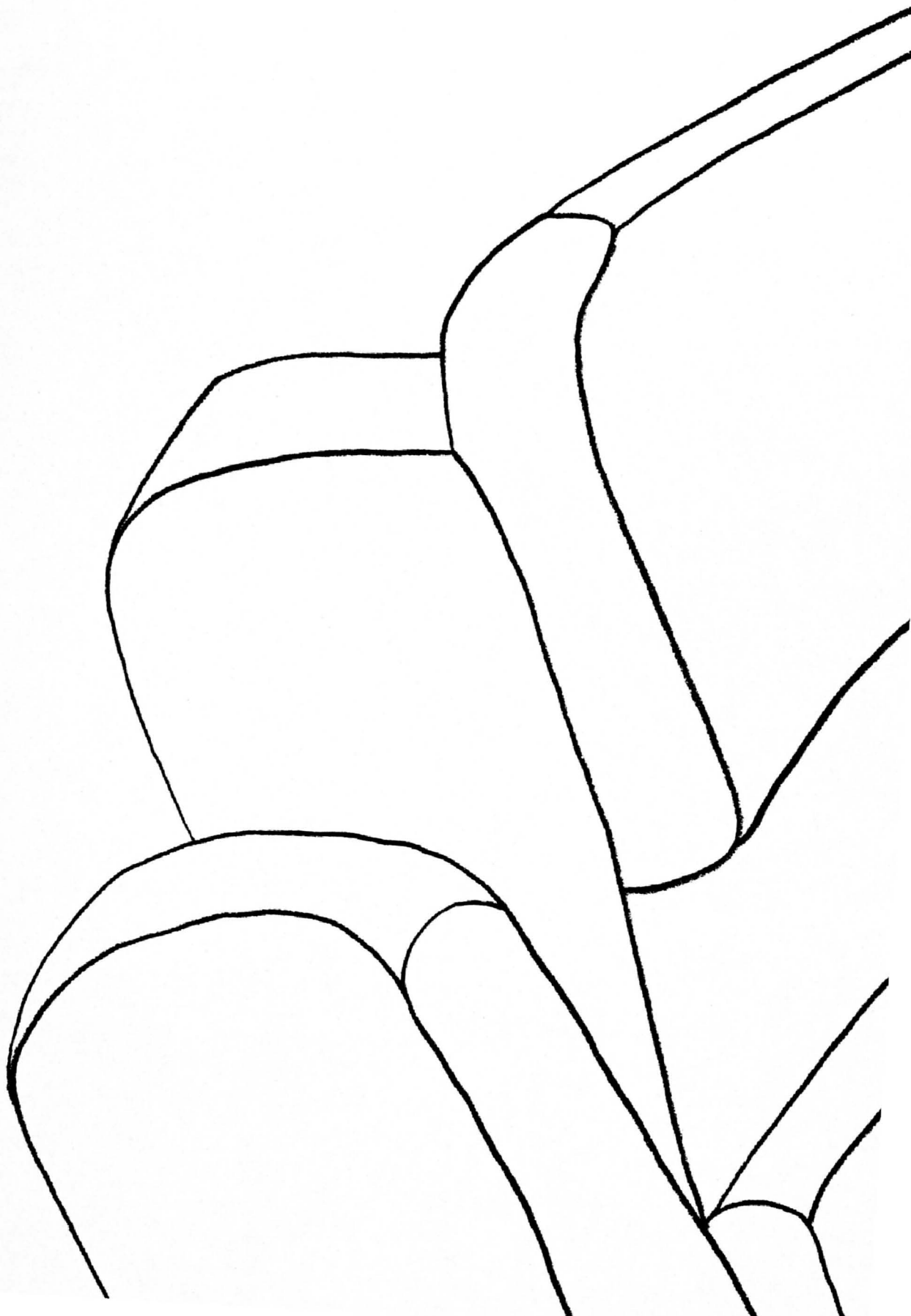
TONLAGEN DER REDE

Von ›Gemeinschaft‹ lässt sich in sehr verschiedenen Tonlagen sprechen: dunkel oder licht, und (vor allem) Letzteres negativ, affirmativ und dialektisch. Die dunklen Versionen stehen in der Tradition der Apokalyptik, des Weltendes. Auf diese dunklen Gestalten des Imaginären sollte man gern verzichten. Die apokalyptische Sehnsucht geht auf die finale und ungeduldig erwartete Einheit von Lebenszeit und Weltzeit. Und wenn die Welt dennoch dauert, gilt die Regel: Und bist Du nicht willig, so brauch ich Gewalt. Wenn die Welt nicht so schnell enden will wie erwünscht, wird nachgeholfen werden. ›*I would prefer not to ...*‹ Aber – es gibt eine beunruhigende Persistenz dieser Koketterie mit dem Dunkel. Als wäre das Imaginäre des Untergangs ein *fascinosum* als *tremendum*. Mir erscheint das nicht als ›faule Vernunft‹, sondern eher als ›modrige Urteilskraft‹ – als schräger ›Sinn und Geschmack‹ für den Untergang. Mit dieser Lust am Schrecken wurde beizeiten Politik und Theologie gemacht: Erst den Untergang predigen, um dann die Hoffnung aufs Jenseits oder den kommenden Fürsten zu schüren. Das ist schlicht pervers. Ob man die ›*light-version*‹ dessen in Kino und Politik als unterhaltsam oder banal tolerieren sollte? ›Ich würde lieber nicht ...‹ Denn die Ästhetisierung der Apokalyptik (und ihre politische Instrumentalisierung, bis in die Ökologie) spielt mit dem Ernst und macht Kasse, Quote oder Stimme mit gefährlicher Pathotechnik. Die ›Einübung in den Untergang‹ kann auch zur Gewohnheit werden. Da lohnt die Erinnerung an Luthers lustige Antiapokalyptik: ›[...] heute noch ein Apfelbäumchen pflanzen‹.⁰¹

Die hellen Versionen hingegen suchen mehr zu wagen und zu sagen: Wie es denn werden könnte, sollte, dürfte. Sie wagt zu hoffen – *sperere aude*. Zu-hoffen-Wagen ist die politisch brisante Version des Imaginären: ob man es wagt, der Wirklichkeit Kommendes zu erwidern, gar auf Kommendes zu setzen, wenn man denn hier ›setzen‹ könnte. Das ist wohl eher eine Frage von *trust*, von mehr oder minder grundlosem Vertrauen auf ein ›Es wird einmal ...‹. Das ist *unreine* Vernunft, die es wagt, sich ihren Philosophenlatz zu beschlabbern. Und das ist auch gut so. Denn wem Sauberkeit über alles ginge, würde sich aus der Verantwortung stehlen, wenn es um das geht, was wir zu hoffen wagen. Es geht um Hoffnungen, *von denen wir leben*. Das heißt: Wir leben von Nicht-seiendem, sei es Nie-Seiendes, Noch-nicht-Seiendes oder Schon-Begonnenes.

Hier zeigen sich zwei Versionen des politischen Imaginären: einmal schwach, einmal stark. Die lichte Version ist damit in die Traditionen von Messianik, Eschatologie und Utopie verstrickt, *nolens volens*. Negativ hieße, von Gemeinschaft als ›rein futurisch‹ zu sprechen: Es wird gewesen sein, was wir noch

01 — Auch wenn das Wort ihm nur zugeschrieben wird, fälschlicherweise.



nicht einmal zu hoffen wagten und daher auch nicht direkt sagen konnten. Affirmativ hieße, es ist schon jetzt und hat längst begonnen. Dialektisch würde das alles sehr geschmeidig in einen Prozess der Geschichte ›aufgehoben‹ – in dem die Steigerung des Kommenden und seine Universalisierung mit den Abgründen ultimativer Exklusion einher geht (der ausgebrannten Endlichkeit).

Wer in affirmativer Weise (kataphatisch gleichsam) Gemeinschaft so oder so besetzt, wiederholt die Logik der Exklusion, die immer eine Exklusion ›des Anderen‹ ist. Wer hingegen meint, universale Inklusion sei die Lösung, vergisst oder verdrängt die latente Rückseite dessen: Wenn alle dabei sein sollen und können sollen (und dann auch wollen sollen?), sind die, die doch nicht partizipieren (warum auch immer), umso schärfer exkludiert. Der ›unheilige Rest‹ bleibe in der ›Hölle‹, ›draußen‹, im Orkus des Vergessens oder als ›Feinde‹ exkludiert. Mit ›Gemeinschaft‹ macht man ›Feinde‹, denn Gemeinschaft ist eine Figur der Schließung. Die absurd scheinende Frage ist daher: Ist eine *offene* Gemeinschaft denkbar, eine Gemeinschaft, die offen ist für Andere, und zwar ohne zum Markt der Möglichkeiten zu werden, der so offen ist, dass es beliebig wird?

ES WAR EINMAL – VERLORENE GEMEINSCHAFT?

Nancy macht einen Unterschied – der die Differenz markiert zu traditionellen Gemeinschaftstheorien. Gegen deren Grundierung durch einen letzten Grund, gegen deren Modell des Identischen und Einen, der Verschmelzung und Einheit – mit der Kehrseite der Exklusion der ›Feinde‹ – ist er auf der Suche nach einem Verständnis von ›*Beziehung*‹, die nicht ›totalitär‹ ist und von Gemeinschaft, die nicht ›absolut‹ ist. Das Individuum sei nur das ›absolute Atom‹ einer ebenso absolut wie absolut immanent verstandenen Gemeinschaft (der Menschen). Gemeinschaft anders zu denken, heißt anders als im retrospektiven Horizont gängig – sei es in der Französischen Revolution die Brüderlichkeit oder, im Grunde anders als im christlichen Ursprung des Gemeinschaftsdenkens, in der Kommunion des Abendmahls (UG: 28).⁰² Die Gemeinschaft von Gott und Mensch sei eine Vorstellung vom Menschen, »der in die reine Immanenz eindringt« (ebd.).

Nur, wird in dieser Gegenbesetzung Nancys nicht ein durchaus traditionelles (und recht enges, polemisch verengtes?) römisch-katholisches Abendmahlsverständnis unterstellt, das Opferinstitut der exklusiven Vergemeinschaftung der römischen Katholiken? Und, ist das als ›Eindringen in die Immanenz‹ recht verstanden, wo es doch vielmehr um die Gemeinschaft Christi mit den Menschen, das Eindringen einer (anderen) der Transzendenz in die (unversöhnte) Immanenz gehen soll? Jedenfalls findet Nancy in der christlichen Tradition (warum nicht in der jüdischen?) den Ursprung des Bewusstseins vom *Verlust* der (versöhnten) Gemeinschaft (UG: 28–30). Wie die Phänomenolo-

02 — Jean-Luc Nancy, *Die undarstellbare Gemeinschaft*, aus dem Französischen von Gisela Febel und Jutta Legueil, Stuttgart 1988; hier und im Folgenden mit UG abgekürzt.

gie die ›ursprüngliche Lebenswelt‹ nur als Figur des Verlorenen konzipieren kann, wie die jüdische Tradition das Paradies nur als verlassenes kennt, so die (hamartiologisch grundierte) christliche Theologie die Gemeinschaft von Gott und Mensch als *desiderium*. Gemeinschaft in diesem erfüllten Sinne ist eine Entzugserscheinung, die zittern und schwitzen lässt und nicht ›wiederholt‹ werden kann, ohne sich darin wieder zu entziehen. In jeder Realpräsenz ist daher Realabsenz wirksam gegenwärtig.

Nancys Widerspruch lautet aber: »Nichts ging also verloren [...] Verloren sind nur wir selbst« im Netz der ökonomischen, technischen, politischen und kulturellen Fallen. Deswegen hätten »wir uns das Phantasiegebilde von der verlorenen Gemeinschaft ersonnen« (UG: 31). Dass die verlorene Gemeinschaft eine Figur des Imaginären ist, die auch als *nostalgicum* verwendet werden kann und als (antipolitische?) Sehnsuchtsfigur, ist schwerlich strittig. Aber in diesem Imaginären lässt sich artikulieren, mitteilen und denken, was fehlt, was durchaus nicht ›zuhanden‹ ist in den Netzen, in denen ›wir‹ verstrickt sind. Daher ist Nancys vehemente Gegenbesetzung überschießend und verspielt dieses Moment indirekter Mitteilung dessen, was wir hoffen dürfen, wenn wir uns unserer Einbildungskraft zu bedienen wagen. Gleichwohl gilt der berechnete Einspruch gegen nostalgische Sehnsüchte nach dem (imaginär) Ermangelten.

Die Reduktion auf ›absolute Immanenz‹ ist der *terminus contra quem*, der negative Grenzwert von Nancys Gemeinschaftsdenken. Dafür ist ›der Tod‹ das *exempel par excellence*: Er wäre die Reduktion auf schlichte ›Identität der Atome‹ und die Vernichtung aller Gemeinschaft.

In gefährlicher Nähe zum römisch-katholischen Abendmahl greift Nancy den »Willen zur absoluten Immanenz an«, weil er »die Wahrheit des Todes« bedeute, des »Selbstmordes der Gemeinschaft«, wie die »Logik des Nazi-Deutschlands« die Ausrottung »des Untermenschen« betrieben habe. Hier wird prekär verkürzt – auch wenn die Pointe nicht aus dem Blick driften darf: dass es um eine Kritik der ›absoluten Immanenz‹ geht als einer Figur absolutistischer Gemeinschaft, die Alterität und Transzendenz nicht ertragen kann und als fremd oder feindlich exkludiert, letztlich tötet. Dass religiöse Gemeinschaften für solche Abwege anfällig sind, ist bekannt, bei politischen, ökonomischen oder ›autochthonen‹ steht das wenig anders. Daher geht es etwas ›versachlicht‹ um eine bestimmte Identitätspolitik, die mit dem ›alten‹ Gemeinschaftsdenken verquickt ist.

ES WIRD EINMAL – KOMMENDE GEMEINSCHAFT?

Wie *nicht nicht* sprechen – von Gemeinschaft? Das ›Nichtsprechen‹ als negative Theorie der Gemeinschaft führt in beredtes Schweigen und die Kultur, ›zwischen den Zeilen‹ zu sagen, was gemeint sein könnte. Andeutung, vorsichtige Deixis wäre das Äußerste. Bei noch so viel Andeutung ein immer noch größerer Entzug. Wie *nicht nicht* sprechen – Sprechen ›*malgré tout*‹? Doppelte Negation, ohne Aufhebung, *ohne* Dialektik (um auf Totalisierungen zu verzich-

ten): Was ›nicht unwahr‹ sein könnte, ist nicht eine Steigerung kraft doppelter Negation, sondern eine umwegige Deutung auf, eine indirekte Deixis. Denn umgekehrt kann man nicht nicht sprechen, wenn man denn noch etwas zu hoffen wagt. Wie trotzdem sprechen vom Politischen, auch wenn es verzerrt, wovon die Rede ist? Eine indirekte, umwegige ›Theorie‹ des Politischen (*dire* statt *dit*) hätte zu zeigen (*deixis*), hinzuweisen auf das Woher und Wohin – auf die Gefahr hin, mit Vorhandenem verwechselt zu werden. Es ginge um Andeutungen und Deutungen auf das, was wir hoffen dürfen, können, sollen oder gar müssen – wenn wir auf politische Weise miteinander lebendig werden wollen.

»Weder Verlust noch Versprechen also, sondern – vielleicht – Konzept und Vorstellung eines entrückten Ortes, einer Leerstelle, eines Unterbruchs von Gesellschaft. Gemeinschaft wird dementsprechend in neuen philosophischen Theoremen als etwas Unrepräsentierbares ins Spiel gebracht, das einzig in seiner Unmöglichkeit möglich ist« – so hieß es im Exposé (Jörg Huber et al.). Der ›entrückte Ort‹ erinnert an die Tonlage der Utopie.⁰³ Aber – warum nicht auch *Versprechen* eines Künftigen, vielleicht Zeugnis eines Außerordentlichen oder Hoffnung auf ein Unmögliches? Das Register dieser eschatologischen Rede, etwa des Versprechens, könnte doch eine *façon de parler* eröffnen, in der man mehr sagt, als man von sich aus kann, in der das ›Unrepräsentierbare‹ (an)gedeutet wird.

Nur zur Erinnerung: Wenn neutestamentlich vom ›Reich Gottes‹ die Rede ist – ist *nicht* von ›Mächten dieser Welt‹ die Rede, sondern von einer kommenden Welt und einer kommenden Gemeinschaft. Denn dieses Reich ›ist im Kommen‹. Das Medium der Wahl dafür sind die Gleichnisse. Denn das Reich Gottes kommt ›im Gleichnis als Gleichnis zur Sprache‹ und darin zur Welt. Es ist nicht nur gleichnishaft davon die Rede, im verzerrten Spiegel, sondern seine Art und Weise des Kommens ist wesentlich an die Form des Gleichnisses gebunden. Das Wie der Wahrheit (oder das Wie der Gemeinschaft) ist die Performanz der Gleichnisse. Und die funktionieren wie ein guter Witz: Sie versammeln die Hörer auf die Pointe hin, in der sie nicht nicht lachen können (oder wer nicht mitlacht, bleibt draußen, leider). Die Performanz ist, wenn's glückt, einvernehmend; aber die Kehrseite dessen ist auch eine Exklusion: des Nicht-Mitlachsens. Ist das als dunkle Exklusion zu kritisieren? ›Ich würde lieber nicht ...‹ Denn die kritische Performanz kann nicht nicht ›wir‹ von ›denen‹ unterscheiden. Aber es würde die Nebensache zur Hauptsache machen, wenn man diese Wirkung zur eigentlichen machen würde, als wäre das nur ein frommer Kommunitarismus auf Kosten anderer. Daher ist es fast überflüssig zu erwähnen, dass die Gemeinschaft der Mitlachenden, vulgo: die Gemeinschaft der Heiligen, *nicht* identisch ist mit der Institution namens Kirche. Institutionentheoretisch zeigt sich hier das Problem: Wie kann eine *außerordentliche* Gemeinschaft zur Ordnung werden? Das ist *scilicet* unmöglich – und unvermeidlich. Jede außerordentliche Gemeinschaft wird ›mit der Zeit‹ eine Ordnung entfal-

03 — Vgl. Beat Sitter-Liver et al. (Hgg.), *Utopie heute: Zur aktuellen Bedeutung, Funktion und Kritik des utopischen Denkens und Vorstellens*, Fribourg / Stuttgart 2007 (= Kolloquium der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften 23–24).

ten, in der sie dauert – nicht ohne Bedauern. Denn dabei bleibt auf der Strecke, was von eben dieser Strecke abweicht. Die kritische Antwort auf diese Antinomie ist, dass der Reihenanfang zur Reihenregel wird, der nicht *auf die Reihe gebracht* werden kann – und damit extern, initial und final bleibt (das kritische Regulativ, von dem her die Reihenbildung der Institutionalisierung immer wieder zu kritisieren bleibt). Das ist meines Erachtens eine brauchbare Antwort, die in Kauf nimmt, dass Ordnung ist und wird, sei es als Sedimentierung oder Gestaltung – die aber diese Ordnung nicht sich selbst genügen lässt.

OFFENE GEMEINSCHAFT

Gemeinschaftsdenken steht in der widersprüchlichen Lage, wenn ›Gemeinschaft‹, dann selbige als *offene* zu denken (›ins Offene‹), aber ›Gemeinschaft‹ nicht ohne Bestimmung, Identität oder Herkunft und Zukunft denken zu können. Gemeinschaft ist als solche irgendwie von einer Identität gezeichnet, muss aber kritisch (um nicht die genannten Schließungen zu wiederholen) auch nicht-identisch sein. Damit kommt man in die Figuren klassischer Dialektik, der Verbindung von Verbindung und Nichtverbindung, von Identität und Nicht-Identität. Dieser ›Schlinge‹ der Reflexion entkommt auch Nancy nicht. Nur – seine Pointe scheint zu sein, Gemeinschaft als nicht mit sich identisch zu denken, anders gesagt: Gemeinschaft nicht von einer Identität aus, sondern *als Differenz* zu denken. Damit gerät er in die Reflexionsfigur einer *negativen Theorie von Gemeinschaft* – und das im doppelten Sinne: als Negation geschlossener Gemeinschaft und als negativistische Ausführung einer *anderen* Gemeinschaft.

Nancys Reflexionen zur ›Gemeinschaft‹ sind zunächst und vor allem *Gemeinschaftskritik*: eine Kritik der Gemeinschaft ›der Menschen‹. Das überrascht, zumal in Zeiten, da die globale Gemeinschaft der Menschen in ökologischer Hinsicht ebenso wünschenswert erscheint wie in juristischer (Menschenrechte), manchen auch in ökonomischer (als Befriedigungsmedium) oder auch politischer Hinsicht. Nancys Grund für diese Kritik wird verständlich, wenn *diese* Form der Gemeinschaft als ›absolute Immanenz‹ konzipiert wird (UG: 18–20). Wenn die Gemeinschaft der Menschen als ›absolut‹, nicht als Beziehung, sondern als fugenlose Identität gelten würde, wären *Beziehungen* ausgeschlossen, im Zeichen einer Theorie des Absoluten. Eben diese ›Metaphysik‹ eines Absoluten wird von Nancy destruiert mit Hinweis auf die Zerrissenheit (UG: 20) und Ekstase (UG: 20 f.) – also mit dem Zeigen auf Figuren der Differenz und Beziehung (und zwar einer leidlichen und einer glücklichen? – ebd.).

Den Ansatz zu einem anderen Gemeinschaftsdenken findet Nancy bei Bataille – dem dekonstruierten Konterpart von Nancy – wie Blanchot, dem als Erstem er die »moderne Erfahrung der Gemeinschaft« zuschreibt: weder als Werk noch als verlorene Kommunion, sondern als »das Eröffnen eines Raums der Erfahrung des Draußen, des Außer-Sich-Sein« (UG: 45). Die ›Krise der

Immanenz« steigert sich in die Unmöglichkeit einer Immanenz von Gemeinschaft – gegen die Traditionen Spinozas und damit *volens volens* in der Nähe zu Transzendenztheorien, wie sie der protestantischen Theologie vertraut sind mit der Figur, erst außerhalb seiner selbst, beim Anderen, zu sich zu kommen (*nos ponit extra nos*).

Nur »statt Transzendenz« spricht Nancy von *Ekstase*: »Die Gemeinschaft ist das ekstatische Bewußtsein des Dunkels der Immanenz« (UG: 46 f., u.ö.). Außer-sich-Sein, Bewusstsein der Unterbrechung des Selbstbewusstseins, Exposition und Zerrissenheit sind Deutungsfiguren für die wesentliche Nicht-Identität von Gemeinschaft mit sich.

EXPOSITION

Wie Derrida »Gabe« ohne Souverän zu denken forderte, Vergebung auch ohne souveränes Subjekt mit Vergebungsvollmacht, so zielt Nancy auf eine Gemeinschaft, die *nicht* in einem souveränen Subjekt gründet und nicht als autonomes Werk hergestellt wird – sondern als *Außer-sich-Sein* (UG: 55, u.ö.).⁰⁴ So entsteht mit jeder Gemeinschaft eine Innen-Außen-Differenz. Dem »Draußen ausgesetzt zu sein« (UG: 67) heißt: Es gibt ein Draußen. Nur – dass dieses Draußen bereits »Drinne« ist, indem man in der Gemeinschaft bereits den Anderen ausgesetzt ist. Damit wird das Innen-Außen-Modell paradoxiert oder kompliziert. Die traditionelle Klarheit, wer drinnen ist und wer draußen (etwa der Bürgerrechte in Nationalstaaten), wird hier kompliziert, wenn die Faltungen der Gemeinschaft *in ihr* Innen und Außen bedeuten. Nur dass diese Exposition an ein »Draußen« (UG: 65) mit der Kritik einer sich schließenden Immanenz ihn *nicht* in ein Denken der Transzendenz führt, wie bei Levinas oder Ricœur (und auch andeutungsweise bei Derrida). Nancy verzichtet in beinahe laizistisch klingender Weise auf religiöse Konnotationen – und kann ihnen doch nicht enttrinnen.

Gemeinschaft offenbare »mir« meine Geburt und meinen Tod – und das sei »meine Existenz außer mir«. Das bedeute keine Unendlichkeit, Ewigkeit oder Unsterblichkeit (wieder gegen das Abendmahlsversprechen oder dessen Verheißung), sondern Gemeinschaft ist und bleibe »endliche Gemeinschaft« (UG: 60) und hebe damit auch »meine« Endlichkeit nicht auf. Sie *exponiere* sie »nur«, ja: »Die Gemeinschaft ist selbst letztlich nur dieses Exponieren« (ebd.).

Gemeinschaft als Mitteilungszusammenhang setzt sich aus: der Kritik, der Kommunikation, auch den Angriffen Anderer. Daher kann Gemeinschaft als endliche nur stets gefährdete sein. Eine ungefährdete Gemeinschaft wäre der Traum von einer »festen Burg«, die uneinnehmbar auf dem Berg thronte. Gemeinschaft ist und bleibt prekär bis zu ihrer Zerstörbarkeit.

Aber wer exponiert sich hier wem? Die Gemeinschaft sich, oder »ich mich« ihr? In der Mitteilungsgemeinschaft (die hier *toto coelo* anders verstanden wird als etwa bei Apel oder Gadamer) ist das singuläre Wesen exponiert – wem

04 — In Berührung mit Levinas' doppelten Studien zu »Außer sich« und »Zwischen uns«.

sonst als den Anderen (in und außerhalb der Gemeinschaft). Diese »glanzvolle [?] und erbärmliche Erscheinung« (UG: 62) erinnert *nolens volens* an das *Ecce homo* – an die Exposition nicht nur einer Berührung, sondern auch der Angriffe, der Schläge, der Gewalt.

Kommunikation – die *communio* der Mitteilung? – ist nicht eine Vergemeinschaftung bis zur Verschmelzung, sondern Teilung, »Auseinander« und gegenseitiges »Anrufen« (wie vor dem ›*handy-age*« geschrieben wurde; UG: 64). Endlichkeit des Singulären *wie* der Gemeinschaft existiert in Form der »Trennung der Orte« (ebd.) – und damit erscheint Gemeinschaft *nicht* als Identitätsgenerator (oder Identitätsgrund), sondern sie *ist* Differenz, und zwar irreduzible. Gemeinschaft ist daher intrinsische Alterität, ohne sie zu überwinden in eine Identität im Ewigen.

Darin zeigt sich Nancy als Differenztheoretiker, der das aristotelische *animal sociale* wie die *polis* *nicht* identitätsphilosophisch konzipiert, nicht in Tradition des Parmenides aus dem Einen die Vielen zurück ins Eine führt, auch nicht römisch-katholisch der neuplatonischen Variante dieser Tradition folgt – sondern *anders* denkt: Gemeinschaft als Alterität und Alteration. Mit seiner kryptischen Formulierung gesagt: »›du (b(ist) / und) (ganz anders als) ich‹« (UG: 65). Gemeinschaft besteht und entsteht aus Alterität *ohne* Einswerdung oder Vereinigung (vgl. UG: 81 f.). Daher folgt er hier Nietzsche, wenn er vom ›Krieg im Inneren des Monotheismus‹ spricht und von der ›Erschöpfung des Denkens des Einen‹:⁰⁵ Es geht um die (Selbst-)Destruction der Tradition des Parmenides, der ›Henologie‹, der Herrschaft des Modells ›aus dem Einen das Viele zurück zum Einen‹. Demgegenüber kann Nancy kaum anders, als ein Denker der Zwei zu sein, wenn er auf die Figur der Drei, der hegelschen Dialektik verzichten könnte. Die ›Kluft‹⁰⁶ ist dann so ursprünglich wie die Ur-Teilung der kritischen Romantik eines Hölderlin.

MIT-TEILUNG

Wenn der Andere in seinem ›Ganz-anders-Sein‹ nicht nur in Indifferenz oder Zusammenhangslosigkeit verbleiben soll, bedarf es eines ›Bandes‹. Und als solches fungiert die Kommunikation, die Mitteilung (mit dem Akzent auf der Teilung). Es wird damit das diskursanalytische, kommunikationstheoretische, hermeneutische Band der Sprache wieder aufgenommen, aber *nicht* als Einheits-, sondern als Differenzmedium bestimmt. Mitteilung hebt Differenz nicht auf, sondern zeigt sie, exponiert sie und ist darin gleichwohl eine Verbindung der Nicht-Verbindung.⁰⁷ Sie ist das *sociale*, das *commune*, wenn auch auf ungewohnte Weise. »Das gemeinsame Sein ist weder Gewebe noch Leib, weder

05 — Jean-Luc Nancy, Jean-Luc Nancy, *Die herausgeforderte Gemeinschaft* [2001], aus dem Französischen von Esther von der Osten, Zürich 2007, S. 9 f.

06 — Ebd., S. 10.

07 — Darin kommt Nancy (wohl eher *nolens*) doch der kritischen Tradition der Romantik nahe, wie Friedrich Schlegel und Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher.

Subjekt noch Substanz, und folglich gibt es auch keine Zerrissenheit dieses Seins, aber es *ist* Mit-Teilung« (UG: 67).

Ekstase und Exposition klingen etwas mystisch, werden von Nancy aber recht nüchtern gefasst. Gemeint scheint schlicht *Kommunikation statt communio* (des Abendmahls). Die ›Ekstase der Mit-Teilung‹ *ist* ›Kommunizieren‹, allerdings mit besonderer ›drift zum Anderen‹: Mit-Teilung sei »*dislocatio*«, das Geschehen des Außer-sich-Geratsens in der Mitteilung an Andere, in der auch man selbst zum Anderen werde. Kommunikation fungiert hier als das Transzendieren des Alten, der Identität mit sich, des Selbstseins, in der ›ich‹ (wer immer das ist und wird) sich dem anderen exponiert, dem Einspruch und der Unterbrechung aussetzt. Es ist nicht ›Horizontverschmelzung‹ im Verstehen, nicht *communio* im Abendmahl, nicht der Selbstgenuss im Bierzelt, sondern eine Teilung meiner selbst: ein Teilen in der Mitteilung,⁰⁸ eine *division*, in der ich nicht Individuum bleibe, sondern Dividuum werde.

›Es gibt‹ daher kein Zentrum der Gemeinschaft, das verloren oder zerrissen wäre. Diese Vorstellung würde doch wieder ein, wenn auch vergangenes oder verlorenes Zentrum unterstellen und den Mangel daran kolportieren. Darin berührt sich Derrida mit Leforts Theorie des Politischen, dessen Zentrum leer ist, oder an Derridas Azentrizität. Er verzichtet sogar auf die Deutungsfigur des Gewebes, Netzes oder Rhizoms. Dann ist die Mit-Teilung nicht prästabiles Vergemeinschaftungsmedium (des Dialogs, Gesprächs o.ä.), sondern Exposition der Differenz – die gleichwohl eine Form der Verbindung und Verbindlichkeit stiften muss, wenn denn Gemeinschaft ›sein‹ soll.

Könnte es sein, dass dann die Differenz als Differenz, die Andersheit des Anderen vergemeinschaftet und erst das singuläre Eigene manifest werden lässt? Dann wäre Mitteilung das Medium der Manifestation von Alterität – und Alterität als solche der ›Ungrund‹ von Gemeinschaft (vgl. UG: 62). Kommunikation sei »nicht Einswerdung« (UG: 81) – sondern Differenzgeschehen? Dann auch würde verständlich, warum der ›Mund‹, das ›Wort‹ und die ›Rede‹ nicht ›Kommunikationsmittel‹ sind, sondern Exposition eines Drinnen an ein Draußen (wobei diese Grenze erst *im* Öffnen des Mundes, im Artikulieren der Rede entsteht, vgl. UG: 68). Der solenne Satz »*Ego sum expositus*« (ebd.) wäre dann variierbar: *Ego fiat exponens*. Singulär werden in der Exposition an die Anderen ist das *movens* von Gemeinschaft. Umgekehrt heißt das kritisch: Wo diese Exposition von Alterität unterdrückt wird oder (verantwortungslos) nicht gewagt, dort wird Gemeinschaft verunmöglicht im Zeichen einer fiktiven fugenlosen Identität.

Zweideutig ist allerdings, ob diese Exposition nicht noch etwas ›Heroisches‹ hat, wie Heideggers Griff zur Eigentlichkeit. Wenn Gemeinschaft kein ›Werk‹ sei, wie Nancy vielfach wiederholt, ist sie nicht aktive Synthesis (eines Subjekts o.ä.), sondern, so wäre zu ergänzen, *passive Synthesis* (wie Assoziation, Affekt und Konnotation). Sie besteht nicht in der Kontinuität der Subjekte, son-

08 — Teilung ist nicht nur passive Analysis, Auflösung der Identität, sondern auch eine relative Form der Gabe: Was man miteinander teilt, ein Wort, ein Gespräch, eine Flasche Wein, gibt man einander im Teilen (und darin kann es sich vermehren wie ein paar Fische).

dern in der Kontiguität der Singulären. *Passiv* ist die Synthesis von Gemeinschaft, indem sie nicht *gemacht* wird, sondern ›Seinesgleichen geschieht‹: Sie ist, wenn sie wäre, *Ereignis* der Mit-Teilung. Sie entsteht *in* diesem Ereignis. Diese Husserlsche Aufnahme passiver Synthesis *passt* zu Blanchots und Nancys Figur des ›*désœuvrement*‹ (vgl. UG: 69 ff.), der ›entwerkten‹ Gemeinschaft, die nicht ›als Werk‹ hervorgebracht wird (und deswegen auch jenseits der heroischen Möglichkeiten Heideggers liegt). Es berührt sich mit Derridas Überlegungen zur Gabe, wenn Gemeinschaft *uns gegeben* werde, also »Gabe« sei (UG: 77), im Unterschied zum Tun, Machen und Herstellen. Und es berührt sich mit Levinas' Urimpression der Verantwortung für den Anderen, wenn die Gabe der Gemeinschaft als »Aufgabe« (UG: 78) bestimmt wird.⁰⁹

GEMEINSCHAFT AUS NEIGUNG – ZUM ANDEREN

Entwicklung gehöre (so Nancy) dem *Heiligen* an, wie die Ruhe am Sabbat und Sonntag oder wie die Unterbrechung der Alltagsökonomie durch das Fest. Hier meldet sich nochmals die latente Nähe zur *communio sanctorum*. Aber im Unterschied dazu geht es Nancy im Grunde um »die Entfesselung der Leidenschaften« (so Nancy mit Bataille – und im Anklang an de Sade; UG: 70 f.). Die Leidenschaften, *passiones*, sind lebendige Gestalten der Passivität, des Affekts und seiner passionierten Exzesse. »Die Singularität ist die Leidenschaft des Seins« (UG: 72).¹⁰ Diese Leidenschaft ist das *movens* der Mitteilung, das Wie, Worumwillen und Woher der Exposition – und darin der Gemeinschaft, die daraus entsteht, eine Gemeinschaft geteilter (wie mitgeteilter) Leidenschaften.¹¹

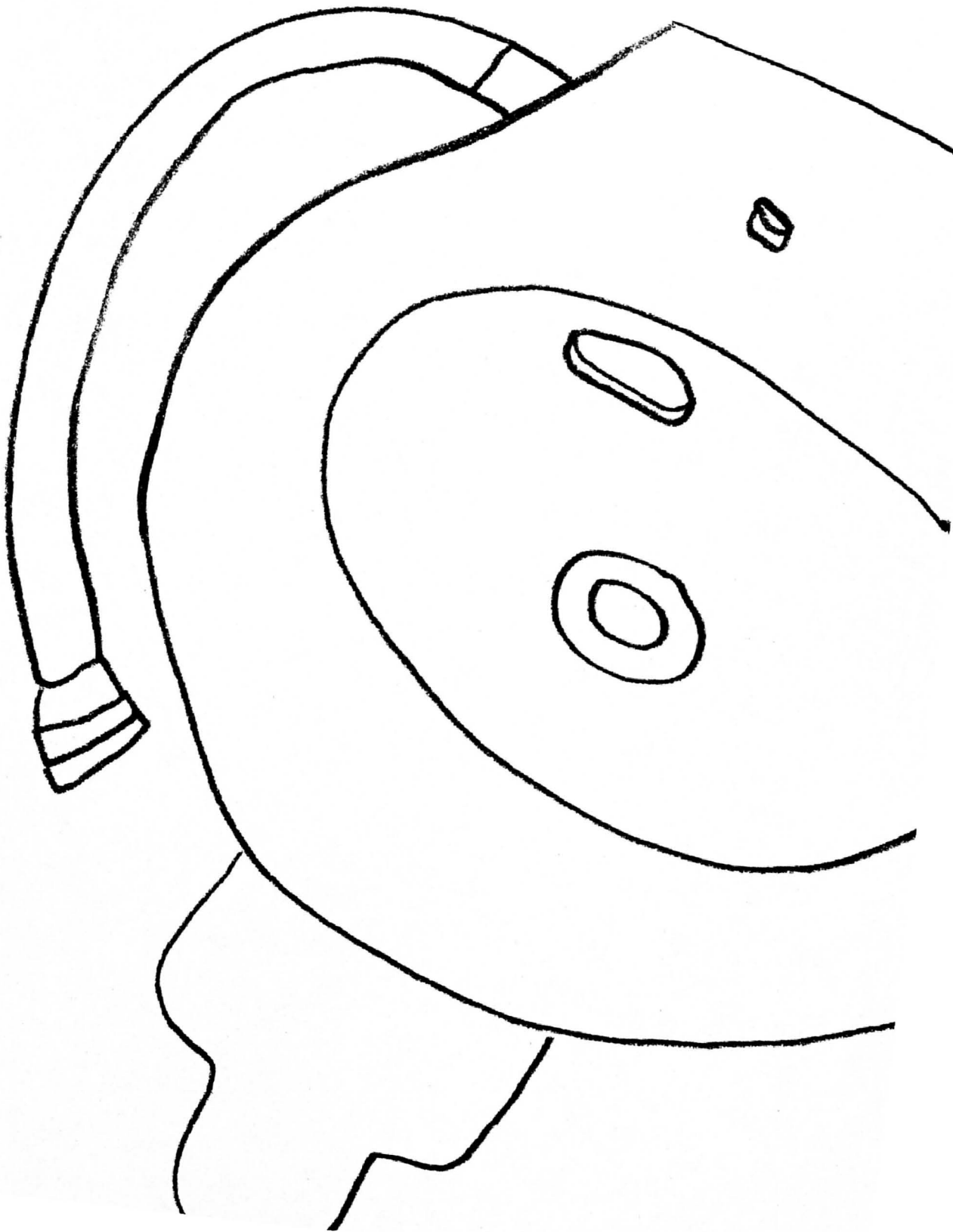
Ein bierseliges ›*mia san mia*‹ wäre ebenso leidenschaftlich wie blind. Denn ein *Wir* hat Zeit und Ort, Horizont und Perspektive – und die verschieben sich mit Ort und Zeit, täglich, lebensgeschichtlich und kulturgeschichtlich. ›Verschiebung‹, ›Alteration‹ bis in die ›Dissemination‹ der Identität ist trivial, hat aber nichttriviale Folgen. Die Genesis eines *Wir* ist nicht Werk. Ein *Wir* ist nie das ›kollektive Subjekt reiner politischer Vernunft‹, sondern stets ›unrein‹. Ein Effekt der *unreinen praktischen und pathischen Vernunft*.

Wir ist ein *Handlungssubjekt*, das in seiner Praxis erst *wird*. Denn *Wir* ist, wer mit anderen zusammen handelt (und erlebt, erfährt). Das ist liminal die Familie oder die Geschwister, das variiert sich in Gruppen bis in ›Nationen‹ und transnationalen Gruppierungen. *Wir* ›Macianer‹ leben eben anders als die Jünger Microsofts etc. In klassischer Weise wird ein *Wir* konstituiert im Krieg, weswegen bis in die Gegenwartspolitik hinein der Krieg gegen ›die Anderen‹ als Mittel zur Festigung des *Wir* dient. Firmen›philosophie‹, *corporate identities* und *gangs* operieren vergleichbar. *Wir* werden, was sie sind, in Praktiken gegen ›die‹ oder ›sie‹. *Wir* ist ein Handlungssubjekt, das *mehr*

09 — Nur – beide Nehen werden verschwiegen, warum auch immer.

10 — Kierkegaard hätte diese Bestimmung des Einzelnen geteilt – allerdings differenziert in die Bestimmungen der ästhetischen (Schriftsteller, Don Juan), der ethischen und der religiösen Existenz.

11 — Vgl. kritisch dazu Nancy (wie Anm. 05), S. 35 f.



seine Zufälle ist, als seine Wahl. In dieser Hinsicht scheint mir die (beunruhigend neokonservative) These Odo Marquards zuzutreffen. Denn für die Genesis des *Wir* ist von eminenter Bedeutung, wer sich als ›die‹ oder ›sie‹ anbietet oder ergibt. Insofern bestimmen ›die‹ gravierend mit bei der Konstitution des *Wir*. Im Grenzfall gilt Nietzsches Regel, man solle sich seine Feinde mit Bedacht wählen, weil man ihnen mit der Zeit immer ähnlicher werde. ›Die‹ bestimmen dann, wer *Wir* wird. *Wir* ist dann nicht nur eine Funktion der Praxis, eine Größe (unreiner) praktischer Vernunft, sondern mindestens ebenso der *pathischen* Vernunft. Das heißt, was ›uns‹ widerfährt, was *Wir* leiden und was *Wir* fühlen ist für die Genesis des *Wir* kaum zu überschätzen. Leiden und Leidenschaft sind für die (teils) passive Genesis des *Wir* mitzubedenken. Das ist natürlich ambivalent: eine Gemeinschaft von ›Opfern‹ (Israel, Polen, Minderheiten) ›verkörpert‹, was Rancière ›das Unrechte‹ nennt.¹² An ihnen zeigt sich die Nachtschattenseite des Politischen. Wenn ›Gleichheit‹ durchgesetzt wird, wird Ungleiches gleichgesetzt – mit dem Preis von gewaltsamer Inklusion und Exklusion. Der Preis dieser Realisierung des Imaginären (Gleichheit) sind *volens nolens* ›Opfer‹. Denen eine Heilsbedeutung zuzuschreiben, ist abwegig.¹³ Es sind vielmehr signifikante Symptome einer prekären Logik des Politischen.

Die Leidenschaften sind der ›*elan vital*‹ des Politischen, mit allen Abgründen. Ohne Leidenschaft wäre das Politische leblos. In und mit ihnen hingegen ist es so lebendig wie eben auch tödlich. Aus Leidenschaft entspringt der couragierte Widerstand ebenso wie der widerwärtige Rassismus. Aber das Politische zu ›säubern‹ und die riskanten Leidenschaften zu exkludieren um einer ›reinen politischen Vernunft‹ willen, ist nicht nur blind, sondern auch leblos. Die Aufgabe wäre vielmehr, eine Kultivierung dieser Leidenschaften im Zeichen einer leidenschaftlichen politischen Kultur. Nur: diese harmonische Figur bleibt wohl imaginär. Ihre ›vorbildliche‹ Realisierung zeigen die Rechtspopulisten, die aus der Leidenschaft braunes Kapital schlagen.

Politik ohne Ethik wäre verantwortungslos, das ist trivial. Daher ist Politik ethisch zu rahmen und zu grundieren – das erst gibt ›Grund‹ zur ›Kritik der Gemeinschaft‹ einer kritischen Gemeinschaft. Badiou beklagt den »Zusammenbruch der großen Kollektivsubjekte« als »Zusammenbruch im Denken«. Angesichts dessen sei »jeder zu etwas berufen [...]: die Notwendigkeit, in seinem eigenen Namen vor dem Unmenschlichen zu entscheiden und zu denken«. ¹⁴ »Es ist nicht mehr möglich, dem historischen Schicksal eines Kollektivsubjekts die unmittelbare Verantwortung zu überantworten. Diese Verantwortung liegt in bezug auf die Äußerungen des Unmenschlichen bei jedem einzelnen Bewußtsein«. ¹⁵ Das führt nur – wiederholt – auf den ›archimedischen Punkt‹ einer Art ethischer ›Erweckung‹ des Einzelnen, bei Badiou traditionell ontologisch und ethisch, was von Levinas längst ›tiefergelegt‹ wurde.

12 — Ebd., S. 92 f., mit Kritik am pathethischen Begriff des Opfers.

13 — Daher ist die Pointe Christi hier: ›Ende aller Opfer‹.

14 — Alain Badiou / Jacques Rancière, *Politik der Wahrheit* [1996], hg. und aus dem Französischen und Slowenischen von Rado Riha, Wien ²2010, S. 30.

15 — Ebd., S. 30

Es geht um den anarchischen ›Grund‹ von Verantwortung – nicht nicht antworten zu können und längst schon in der Verantwortung zu stehen, die wahrzunehmen ist, *nolens volens*. Doch – diese Formierung des Selbst in der Verantwortung ist bestenfalls eine Transposition ›vor das Gesetz‹ (des Anderen?). ›Metaethik‹ führt vor die Ethik zurück – ins Pathos, in die ›Bruchlinien‹ der Erfahrung, wie Bernhard Waldenfels es nannte.

Nancys Pointe wird in diesem Zusammenhang erst richtig deutlich: »Es bedarf eines *clinamen*. Es bedarf einer Neigung oder einer Zuneigung des einen für den anderen, einer Anziehung des einen durch den anderen, eines gegenseitigen Hingezogenseins« (UG: 16). Wenn bei Levinas der Akkusativ der Anklage die Verantwortung *für* den Anderen weckt, wenn bei Waldenfels der Dativ des Anspruchs (wem er widerfährt) dominiert – so wird bei Nancy die Neigung, die *inclinatio* oder das *clinamen* zum *movens*: Dem Anderen kann man nicht indifferent gegenüber bleiben *aus Neigung*. Nur wäre Neigung noch zu unbestimmt. Denn die verspürt auch der Jäger gegenüber dem Gejagten oder der Feind gegenüber dem Feind wie die Geliebten oder Freunde untereinander. Das ›gegenseitige Hingezogensein‹ klingt noch (wie seit Aristoteles) nach einem Freundschaftsmodell von Gemeinschaft, ähnlich Batailles Modell der Liebenden. Nancys Pointe profiliert sich gegen Kant, der strikt aus Pflicht zu handeln für vernünftig hielt, gerade nicht aus Neigung. Aber eben sie ist (wie bei Leibniz und Schleiermacher) das *movens*, wenn wir auf menschliche Weise miteinander lebendig sein wollen oder auf lebendige Weise miteinander menschlich. Ohne solch menschliche Neigung wäre die Gemeinschaft so tot wie tödlich.

HEILIGE GEMEINSCHAFT – STATT GEMEINSCHAFT DER HEILIGEN?

»Die Gemeinschaft ist das, was stets durch und für den anderen geschieht. Das ist nicht der Raum der ›Ich-Selbst (Moi) [...], sondern der Raum der Ich (je), die immer *ein Anderer* sind [...]. Es ist die Gemeinschaft der *anderen* [...]. Die Gemeinschaft nimmt also folgende besondere Stellung ein: Sie garantiert die Unmöglichkeit ihrer eigenen Immanenz, die Unmöglichkeit eines gemeinschaftlichen Seins als Subjekt. Die Gemeinschaft garantiert und markiert in gewisser Weise die Unmöglichkeit der Gemeinschaft« (UG: 38). Nancy spricht negativistisch von Gemeinschaft, apophatisch. Gemeinschaft wird darin aber nicht zum negativen Absoluten, sondern zum absolut Negativen: zu einer Unmöglichkeit im negativen Sinn (anders als Derridas ›unmögliche Möglichkeit‹, die im Grunde Eröffnung von anderen Möglichkeiten ist). Gemeinschaft nicht identitätslogisch zu denken, von ›ihrer Identität‹ her, nicht als Werk, nicht als Aktualisierung der Potenz des Menschen, gar mit der Wirkung der Verewigung, der Unsterblichkeit, dem Sinn des Todes, sondern Gemeinschaft ›differenztheoretisch‹ zu denken, führt in die Figur, eine *andere* Gemeinschaft als Gemeinschaft *mit Anderen* anzudeuten.

Ein Verständnishorizont von Nancys Gemeinschaftskritik sind Faschismus und Kommunismus, im Hintergrund allerdings *a fortiori* (und in gefährli-

cher Nähe) die römisch-katholische Abendmahlsgemeinschaft, die *communio*, die »eine unsterbliche Einswerdung« prätendiert (UG: 35), und zwar in der Immanenz. Daher ist Nancys Gemeinschaftsbegriff eine Gegenbesetzung zur römisch-katholischen Abendmahlsgemeinschaft (in seinem Verständnis). Aus dieser Gegenbesetzung ergeben sich indirekt manche Nähen zum protestantischen (sei es lutherischen oder reformierten) Abendmahlsgemeinschaftsverständnis.¹⁶ Wie nahe Nancy seinem abgestoßenen Untergrund der *communio sanctorum* bleibt, zeigt seine Gegenbesetzung, »daß von nun an die Gemeinschaft selbst die Stelle des Heiligen einnimmt. Sie ist [...] das Heilige«, wenn auch der alten Heiligkeit beraubt (UG: 76). Nicht der ›homo‹ ist sacer, sondern an die Stelle der *communio sanctorum* (der Abendmahlsgemeinschaft, der Gemeinschaft der Gläubigen) tritt die *communio sacra*.¹⁷ »Folglich ist die Gemeinschaft die Transzendenz« (UG: 77), was indes nichts anderes besage als ihren Widerstand gegen die (absolutistische) Immanenz (gegen Deleuze?). Hier bricht doch wieder eine Transzendenz ins Denken ein, in der Ambivalenz einer Selbstunterbrechung der Immanenz zu sein, aber doch etwas anderes anzudeuten, eine Transzendenz des Anderen (im Sinne von Levinas?). Später geht Nancy hier weiter: wenn Gemeinschaft ›Credo oder Kredit‹ voraussetzt, einen »Akt des Glaubens, der in nichts anderes gesetzt ist als in die Gesellschaft [!] selbst«. ¹⁸ Vom Rätsel des Gemeinsamen zum Rätsel des Vertrauens – ist keine Lösung, sondern eine Verschiebung: ›Gibt es‹ dieses Vertrauen und wenn ja, woher, wohin und wodurch? Dem Anderen, der die Gemeinschaft herausfordert, zu vertrauen, wie wäre das möglich? Aber wäre überhaupt anderes möglich, wenn Gemeinschaft möglich sein soll als »die Affirmation des nackten Vertrauens, der vertrauenden Nacktheit: exponiert, ausgesetzt, zerbrechlich, unsicher [...]«?¹⁹

Eine kleine Gegenprobe darauf dürfte Unbehagen wecken: Was für eine Gemeinschaft würde entstehen, wenn Singularitäten ohne Subjekt und Souveränität sich einander mit-teilen und einander derart nackt exponieren? Wären es ›Menschen ohne Eigenschaften‹ und eine Gemeinschaft ohne Identität? Wäre die Entstehung von Gemeinschaft in der Mit-Teilung ein Theorem für die *handy-communities* oder *communities* von *gamern*, *chatrooms* bis in die maskierten *darkrooms*? Ist Nancys Gemeinschaftstheorie eine Theorie der Web-Kommunikation mit ihrer identitätsfreien *community* der Avatare? Vermutlich ist das eine anachronistische Hypothese. Der Mitteilungszusammenhang mit Blanchot lässt eher vermuten, es ginge um eine Gemeinschaft von Lesern, um eine erweiterte Lesetheorie, in der eine Gemeinschaft entsteht von solchen,

16 — Kirche nicht als Gemeinschaft der unsterblich Gewordenen zu übertreiben, nicht als Vollendung des Menschen aus dem Tod Christi, nicht als immanente Verwirklichung der Vollendung, diese Kirchenkritik protestantischer Seite steht Nancy näher, als er meinen dürfte. Aus der Kritik am römisch-katholischen Kirchenbegriff (der Ekklesiologie einer ›unbefleckten Mutter Kirche‹) ergeben sich Nähen zum Protestantismus.

17 — Diese Sakralität ist eine Absonderung, eine Abgrenzung der Gemeinschaft (wie der abgeordnete *homo sacer*, der von der Gemeinschaft Abgeschnittene), in der ein anderes ›absolutum‹ wiederkehrt, eine andere Weise der Ablösung und Separation – ein negatives Absolutes?

18 — Nancy (wie Anm. 05), S. 42.

19 — Ebd., S. 44.

die nicht durch Identität und Grund miteinander verbunden sind; oder einer Schreibtheorie, in der die Exposition an die Anderen im Schreiben entstehe (UG: 88). Aber – passt diese Gemeinschaftstheorie nicht dennoch ›*avant la lettre*‹ (oder ›*après*‹) zu den seltsam fluktuierenden, nicht identischen *communities*, wie sie im *web* als und durch Mitteilung entstehen? Oder passt sie auch auf die *handy*-Kommunikation und die frei flottierenden, schwebenden *dating-communities*? ›Unterbrechung‹, ›Fragmentarisierung‹, ›In-der-Schwebesein‹ – sind das nicht unbestimmte Bestimmungen des *handy-age*? Der Andere, der sich im *chat* exponiert; das maskierte Ich, das darauf antwortet und sich darin exponiert; die seltsame Augenblicksgemeinschaft, die auch dauern kann, die gefährdet ist, weil sie Sein und Schein konstitutiv nicht unterscheidet (oder unterscheiden kann); eine Gemeinschaft ohne Ewigkeit und Unsterblichkeit, ohne Geschichte und geplante Zukunft – wäre das die ›kommende‹ *community* gegenüber der *communio*? ›*I would prefer not to ...*‹

Postscriptum MIT-SEIN UND GEGENEINANDER

In seinem Postscriptum zur undarstellbaren wie entwerkten Gemeinschaft ›Die herausgeforderte Gemeinschaft‹ geht Nancy über die Mit-Teilung hinaus mit der Figur des Mit-Seins.²⁰ Er folgt damit Blanchots Forderung, nicht nur negativistisch von Gemeinschaft zu denken, sondern »auf ein Geheimnis des Gemeinsamen hin, das kein gemein(sam)es Geheimnis ist.«²¹ Auf diese Herausforderung antwortet er im Ton Heideggers (Mitsein), aber in verschobener Bedeutung. ›Mit‹, cum-, co-, syn- – all diese Präpositionen deuten und zeigen etwas an – und bleiben doch »trocken und neutral«, wie Nancy notiert: »lediglich das Teilen eines Ortes, allerhöchstens der Kontakt.«²² Indirekt und andeutungsweise wird – wie mir scheint – die ›unreine Gabe‹ des Teilens zur Grundmetapher, in der das Geheimnis des Gemeinsamen zum Ausdruck kommt. ›Unter uns [...] hat es schon das Teilen eines Gemeinsamen gegeben.«²³ In dem Sinne wird er noch deutlicher: »Die ›Gemeinschaft‹ ist uns gegeben, das heißt, uns ist ein ›Wir‹ gegeben, ehe wir ein ›Wir‹ artikulieren oder gar rechtfertigen können.«²⁴ Nur woher und wie kommt es zu dieser ›Gabe‹? Gemeinschaftsdenken wird zum Denken einer bestimmten Gabe – ohne Geber? ›Es gibt‹ Gemeinschaft und Gemeinschaft ist schon gegeben, wenn ›wir‹ einen Ort teilen. Anders gesagt: Der Andere ist schon mit dabei, bevor nach dem mit ihm Gemeinsamen gefragt wird.²⁵ Wird dann ›der Andere‹ zum Woher dieser Gabe von Gemeinschaft, etwa im Sinne der Gastlichkeit, die dem Gastgeber zukommt von Seiten derer, die an seine Tür klopfen?

Die *Präpositionen* des ›Seins‹ sind Indikatoren (Metonymien?) politischer Perspektiven: Gegen – Mit – Für. Wer nicht für uns ist, nicht mit uns, ist gegen

20 — Ebd., S. 14, u.ö.

21 — Ebd., S. 30.

22 — Ebd., S. 31.

23 — Ebd., S. 32.

24 — Ebd., S. 38.

25 — Ähnlich der stets schon mitgesetzten Fremdheit, vgl. ebd. S. 15 f.

uns: Das ist die Freund-Feind-Logik. In der Exklusion wird konstruiert, wogegen man sich (fiktiv oder nicht) definiert. Mit-Sein dagegen heißt: ›Mit‹ als ›Sinn des Seins‹.²⁶ Levinas ging hier weiter im Sinne der Prophetie: Der Sinn des Seins ist Fürsein, nicht Selbstsorge (Heidegger, Foucault), sondern Fürsorge für den Anderen: Nicht nur *mit* dem Anderen zu sein, sondern für ihn (Stellvertretung). Nancy schlägt vor, »die Ordnung der ontologischen Exposition zu verkehren«.²⁷ Das wäre immer noch Ontologie, wenn auch erfrischend *perverse* Ontologie – aber bliebe im Horizont des Seinsdenkens, wie es von Levinas Ethik und Metaethik kritisiert wurde.

Betreibt Nancy zwar keine Onto-Theologie, aber doch Onto-Soziologie? »Eine Singularität [...] ist [...] das Sein selbst oder sein Ursprung«.²⁸ Er erklärt explizit (gegen Levinas), *nicht* vom Einen oder vom Anderen, nicht vom ›Für‹ aus zu denken, sondern allein vom Mit (mit Heidegger gegen ihn?). Das ist auch nach- und vor allem *mitvollziehbar*. Denn im Unterschied zum Verhältnis der Anklage und des Gesetzes (Levinas' »vor dem Gesetz«) ist die ›evangelische‹ Alternative vom ›Für-den-Einen‹ aus das ›Miteinander‹ als *Mitsein* zu denken. Aber – kehrt so nicht die Synchronie als Zeitlichkeit des Mitseins wieder und unterschreitet die Entdeckung der Diachronie bei Levinas? »Denn das ›Mit‹ ist das genau Gleichzeitige seiner Termini, es ist in der Tat ihre Gleichzeitigkeit«.²⁹ Zielt das auf eine Dissemination oder auf eine Pluralisierung der Identitätsphilosophie?³⁰ Nicht *zerteilte* Identität, sondern *geteilte*? Dazu passte, wenn es heißt, das ›Wir‹ sei die ›geteilte Souveränität‹.³¹ Darin könnte man einen neuen Sinn von ›Gabe‹ erkennen: Raum geben, nicht als *divine* oder herrschaftliche Geste (der Gönner), sondern weniger rein, weniger absolut: Miteinander *Teilen* ist die Form, zu geben, was man nicht einfach ›hat‹. Raum, Zeit und Lebensmittel zu teilen, ist die Gestalt, in der Gabe ›erscheint‹.

Nur – klingt es nicht seltsam neutralisierend, von diesem Mit als Ko-präsenz (UG: 72) und Ko-existenz (UG: 58) zu sprechen? Erst die ethische und metaethische (pathologische) Prägung des Mit macht die feinen Unterschiede, an denen alles hängt.³² Wenn das *nos sumus* zur Grundfigur wird,³³ ist das *nos*: nicht Substanz (Organismus, Staatskörper, Körper des Königs etc.), nicht nur Funktion (der Kommunikation etc.); ist es dann Relation (semiotisch, hermeneutisch, phänomenologisch)? Dann würde das auf eine vertraute Umbesetzung zulaufen: die Identitätsphilosophie umzubesetzen durch eine relationale

26 — Mitsein war das Prädikat Jahwes seit dem brennenden Dornbusch, der Sinn seines Namens und bestimmend für den Sinaibund, für das Sein Israels.

27 — Jean-Luc Nancy, *Singulär plural sein* [1996], aus dem Französischen von Ulrich Müller-Schöll, Berlin 2004, S. 61.

28 — Ebd., S. 62.

29 — Ebd., S. 65.

30 — Es gelte, Identität aus dem »Plus« zu denken, aus dem mehr als das Eine (womit ein Denken aus der »Zwei« bzw. aus der Differenz gemeint sein dürfte – ebd., S. 70).

31 — Wir (ebd., S. 66, 74) gilt dann als geteilte Souveränität (ebd., S. 73).

32 — Sind bei Nancy die probaten Alternativen zu Ethik und Religion – Literatur und Lyrik? In Nähe zu Ricœurs Narration? (ebd., S. 63).

33 — Ebd., S. 63.

Ontologie. Das Relationengefüge ›wir‹ ist früher als ›ich‹ oder ›du‹ oder ›er‹. Geht man eins weiter, heißt das, die Relation von ›wir‹ und ›sie‹ ist früher als ›wir‹ und ›i«. Aus dieser Relation werden erst die Relate. Das Bild von Gemeinschaft wird dann zum Gefüge, eine Fuge: eine Differenz.

Nur – harmlos oder friedlich ist das nicht, auch nicht polemisch oder polemogen – sondern agonal. Denn: »Ein Gegeneinander gehört wohl wesentlich zur Gemeinschaft: das heißt zugleich eine Konfrontation und eine Opposition«. ³⁴ Für die politische Kultur ist der Umgang mit agonaler Differenz der Prüfstein: Ob nur eine ›eigene Identität‹ durchgesetzt wird oder ob wahrgenommen und anerkannt wird, dass die Alterität stets schon mitspricht. Die ›eigene‹ Stimme ist, wenn sie sich denn artikuliert, stets vom Anderen herausgefordert. Gemeinschaft ist ›Antwort auf den Anspruch des Anderen‹. Das aber hieße, es ›gibt‹ sie nicht, sondern allenfalls wird Gemeinschaft gegeben werden, wenn die Antwort zu einer weiteren Antwort führt, zu einer geteilten Rede.

34 — Nancy (wie Anm. 05), S. 37.

Das Institut für Theorie (ith) betreibt Grundlagen- und angewandte Forschung und entwickelt entlang aktueller ästhetischer Fragen ein Theorieverständnis, das in engem Bezug zur Praxis der Gestaltung und Kunst und deren gesellschaftlicher Relevanz steht. Die Arbeit ist transdisziplinär und auf Wissenstransfer und Vernetzung ausgerichtet.

- T:G\01 Bettina Heintz / Jörg Huber (Hgg.), *Mit dem Auge denken: Strategien der Sichtbarmachung in wissenschaftlichen und virtuellen Welten.*
- T:G\02 Ursula Biemann (ed.), *Stuff it: The Video Essay in the Digital Age.*
- T:G\03 Marion von Osten (Hg.), *Norm der Abweichung.*
- T:G\04 Juerg Albrecht / Jörg Huber / Kornelia Imesch / Karl Jost / Philipp Stoellger (Hgg.), *Kultur Nicht Verstehen: Produktives Nichtverstehen und Verstehen als Gestaltung.*
- T:G\05 Jörg Huber / Philipp Stoellger / Gesa Ziemer / Simon Zumsteg (Hgg.), *Ästhetik der Kritik, oder: Verdeckte Ermittlung.*
- T:G\06 Jörg Huber / Philipp Stoellger (Hgg.), *Gestalten der Kontingenz: Ein Bilderbuch.*
- T:G\07 Jörg Huber / Gesa Ziemer / Simon Zumsteg (Hgg.), *Archipele des Imaginären.*
- T:G\08 Elke Bippus / Jörg Huber / Dorothee Richter (Hgg.), *›Mit-Sein‹: Gemeinschaft – ontologische und politische Perspektivierungen*

Die Publikationsreihe T:G (Theorie:Gestaltung) wird realisiert als Koproduktion des Instituts für Theorie (ith) und Edition Voldemeer Zürich / Springer Wien New York.

Elke Bippus / Jörg Huber / Dorothee Richter (Hgg.)

›Mit-Sein‹

*Gemeinschaft – ontologische
und politische Perspektivierungen*

mit Beiträgen von

Thomas Bedorf Elke Bippus
Sabeth Buchmann Valérie Döring Jörn Etzold
Lars Gertenbach Tom Holert Jörg Huber Jens Kastner
Oliver Marchart Marie-Eve Morin Jean-Luc Nancy
Roberto Nigro Michaela Ott Dorothee Richter
Klaus Schönberger Philipp Stoellger

ith
Institut für Theorie



Edition Voldemeer Zürich
Springer Wien New York

Elke Bippus

Institut für Theorie (ith), Departement Kunst & Medien, Zürcher Hochschule der Künste (ZHdK)

Jörg Huber

Institut für Theorie (ith), Departement Kunst & Medien, Zürcher Hochschule der Künste (ZHdK)

Dorothee Richter

Institute for Cultural Studies in the Arts (ICS), Departement Kulturanalysen und Vermittlung,
Zürcher Hochschule der Künste (ZHdK)

Das Institut für Theorie (ith, Leitung Prof. Dr. Jörg Huber, www.ith-z.ch,)

ist Teil des Departements Kunst & Medien (Leitung Prof. Giaco Schiesser)

der Zürcher Hochschule der Künste (ZHdK, Rektor Prof. Dr. Thomas D. Meier).



Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdruckes, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf photomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen, bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verarbeitung, vorbehalten.

Copyright © 2010 Institut für Theorie (ith) und Voldemeer AG, Zürich.

Für die Abbildungen Copyright © 2010 bei Valérie Döring, Zürich.



Edition Voldemeer Zürich

Postfach 2174

CH-8027 Zürich

Alle Rechte vorbehalten.

Gestaltung: Edition Voldemeer Zürich

Umschlag unter Verwendung einer Zeichnung von Valérie Döring

Repro: Peter Moerkkerk, Digitalisierungszentrum, Zentralbibliothek Zürich

Druck: Messedruck Leipzig GmbH

Printed in Germany

SPIN 80029411

Mit 23 Abbildungen

ISBN 978-3-7091-0498-9 Springer-Verlag Wien New York



Springer Wien New York

Sachsenplatz 4-6

A-1201 Wien

www.springer.at

www.springer.com

Inhalt

- Elke Bippus / Jörg Huber / Dorothee Richter
›Mit-Sein‹:
Gemeinschaft – ontologische und politische Perspektivierungen 9
- Valérie Döring
Ohne Titel [Gemeinschaftliches, 23 Zeichnungen]
- Jean-Luc Nancy
Mit-Sinn (Zürich, März 2010) 21
- Marie-Eve Morin
Jean-Luc Nancys Denken des Singulär-Plurals
oder Das notwendige Zusammensein 33
- Philipp Stoellger
Mit-Teilung und Mit-Sein – Gemeinschaft aus ›Neigung‹ zum Anderen:
Zu Nancys Dekonstruktion der Gemeinschaft 45
- Roberto Nigro
Was heißt Ontologie unserer selbst?
Bemerkungen, ausgehend von Heideggers Seinsfrage 65
- Thomas Bedorf
Der Ort der Ethik im Netz der Singularitäten: Jean-Luc Nancys Begriff
der Gemeinschaft und das Problem der Alterität 79
- Oliver Marchart
Minimale Souveränität:
Jean-Luc Nancy und der *Wink* des Souveräns 91
- Jens Kastner
»Unter dem Zeichen der Gleichheit«:
Anmerkungen zur Gemeinschaft bei Jacques Rancière 109

- Lars Gertenbach / Dorothee Richter
Das Imaginäre und die Gemeinschaft:
Überlegungen im Anschluss an die dekonstruktivistische
Herausforderung des Gemeinschaftsdenkens 119
- Elke Bippus / Jörn Etzold / Jörg Huber
Vom Erscheinen der Gemeinschaft in der Kunst 141
- Michaela Ott / Klaus Schönberger
Projekt und das Individuelle:
Zum Wandel gesellschaftlicher Subjektivierung und Assoziation 173
- Sabeth Buchmann / Tom Holert
Materielle Praxis, Wissensproduktion:
Kollektivität und Kollaborativität als Fluchtlinien
des Künstlerischen 189
- Biographische Notizen* 215