

Von der Ursprungslosigkeit des Ursprungs

Skizze eines politikphilosophischen Programms

von Stefan Militzer

Wir sind Zeitgenossen nur so weit, wie unser Verstehen reicht.

Wenn wir auf dieser Erde zu Hause sein wollen, müssen wir sogar um den Preis des Zu-Hause-Seins-in-diesem-Jahrhundert versuchen, an dem unendlichen Dialog mit seinem Wesen teilzunehmen (Arendt, 127).

Die Philosophie und im Besonderen das Denken selbst stellt jeden, der sich auf ihre Pfade begibt, vor große Herausforderungen. Der Prozess des Überlegens verlangt nicht nur, ein Problem, eine Frage oder einen Sachverhalt zu reflektieren. Er verlangt auch und vor allem die Reflexion auf die eigene Handlung, d.h. auf das Denken selbst. Diese Selbstreflexivität des Denkens bezeichnet die Hermeneutik in der Aufnahme eines von Heidegger geprägten Begriffs als zirkulär. Selbstverständlich ist damit kein ›Circulus vitiosus‹ gemeint. Vielmehr handelt es sich um eine als hermeneutischen Zirkel bezeichnete Struktur der Uneinholbarkeit des eigenen Begründungsfundamentes: Das Verstehen des eigenen Standpunktes (epistemologisch, existentiell, historisch etc.) ist demnach nur aus diesem selbst heraus möglich – nicht von einer externen Perspektive aus. Der so strukturierte Erkenntnisprozess muss also das, was er verstehen will, bereits voraussetzen, d.h. eigentlich verstanden haben, ebenso wie er das bereits Verstandene als je neu zu Bestimmendes und zu Verstehendes befragen muss.

Bestünde nun die Möglichkeit, eine Ursprungsperspektive einzunehmen, dann ließen sich derartige Verrenkungen, wie sie oben beschrieben wurden, ersparen. Der Ursprung als epistemologisch privilegierter Ort lieferte die Primärperspektive, anhand derer alle Relationen einmalig und endgültig bestimmt würden. Für den Fall, dass es mehrere derartiger Ursprünge gäbe, bestünde die Aufgabe der Philosophie dann nur noch darin, einen Ur-Ursprung zu ›postulieren‹. Im Moment dieser Erkenntnis hätte sich die Philosophie selbst *vollendet* und damit auch *beendet* – soweit man ihr nicht noch pädagogisch-didaktische Aufklärungs- oder deduktive Vervollständigungsaufgaben im Sinne des Verständnisses der Welt aus ihrem Ursprung zu übertragen bereit wäre.

Es ist kein Geheimnis, dass die Philosophie Derartiges bis in unsere Tage nicht geleistet hat. Noch sieht es so aus, als ob dieses jemals geschehen könne. So hat denn auch schon Kant das Streben des Erkenntnisvermögens nach Vollständigkeit als eine ›transzendente Idee‹ klassifiziert (vgl. Kant B377-B396). Deren Gebrauch, so Kant, sei nur ›regulativ‹, d.h. er leite die Vernunft im Sinne einer Heuristik an, erzeuge jedoch selbst keine Erkenntnis im strengen Sinne. Die Suche nach systematischer Schlüssigkeit aller Erkenntnisse wird damit zu einer (notwendigen!) Forderung der Vernunft, deren Zustandekommen aber in eine unbestimmte Zukunft projiziert ist. Radikaler und zugleich historisch unterfüttert tritt die Kritik des jungen Marx auf. Als Zertrümmerin doktrinärer Absolutheitspostulate trifft sie die gesamte herrschende politisch-religiöse Ordnung ihrer Zeit. »Weil das *menschliche Wesen* keine wahre Wirklichkeit besitzt« (Marx, 208), deswegen könne nur die historisch-faktische Lage der Menschen Maßgabe einer politisch-philosophischen Ordnung sein. Wie diese Ordnung für Marx angesichts der ›Industriellen Revolution‹ aussah, ist bekannt. Mit den Klassikern der Metaphysikkritik – oder sollte man besser von Gesellschaftskritik sprechen? – kann die Bewegung der philosophischen Erneuerer und Zerstörer leicht fortgesetzt werden (Nietzsche, Freud, Heidegger, Adorno etc.).

Nicht zuletzt die Arbeit genannter Philosophen führte zu einer weitgehenden Diskreditierung von Letztbegründungsansprüchen in der Philosophie. Offensichtliche Folgen wie nihilistische oder relativistische Tendenzen in der Philosophie des 20. Jahrhunderts sind weithin bekannt. Was aber sind tiefer liegende Resultate dieser Entwicklung? Wie veränderte die Moderne das Auftreten und die Rolle der Philosophie? Was bedeutet der politische Wegfall der Transzendenz als gesellschaftsintegrierender Faktor im Zuge der Säkularisierung für den damit einhergehenden Wegfall philosophischer Letztbegründung (wenn man so will: geistiger Transzendenz)? Wie ist es möglich, allein aus der Immanenz der Welt zu denken, ohne weder einem plumpen Nihilismus, noch einem kruden Realismus zu verfallen?

Für die Beantwortung dieser Fragen bietet der vorliegende Text aus nahe liegenden Gründen keine Plattform. *Eine* mögliche Konsequenz aus der skizzierten Entwicklung soll dennoch thematisiert werden. Und wenn die Überlegungen richtig sind, dann dürfte es sich dabei um eine der weitreichendsten Konsequenzen aus ihr handeln. Beginnen wir aus einer anderen Perspektive als der obigen, die dennoch nur eine Akzentverschiebung, nicht aber eine Konkurrenz jener darstellt.

Die Entdeckung des Subjektes als Mittelpunkt philosophischer Reflexion (Abaelard und Descartes seien

exemplarisch genannt) steht historisch in enger Verbindung mit der Zeit der Renaissance und des Humanismus. Die politische Philosophie nahm im Zuge der Wiederentdeckung der antiken Traditionen und Erkenntnisse in dieser Epoche auch neue Überlegungen zum römischen Recht auf, denen die naturrechtliche Begründung von Menschenrechten folgte. 1689 in der ›Bill of Rights‹ teilweise aufgenommen, erfuhren diese Grundrechte ihre ersten und wichtigsten Ausformulierungen in der ›Unabhängigkeitserklärung‹ von 1776 sowie in der ›Déclaration‹ von 1789. Mit dem Ablösen der Individualrechte von theologisch-religiösen Präsuppositionen, mit dem Verschwinden der Begründung der gesellschaftlichen Ordnung aus der (im abendländischen Fall: christlichen) Transzendenz, emanzipierte die Aufklärung auch die Philosophie von transzendenten Postulaten. Das Resultat war ein auf sich selbst verwiesenes Denken, ein Denken aus der Immanenz.

Der Ursprung, den die Begründung aus der Transzendenz (sei es ein Wort oder ein Ereignis) im Mindesten suggerierte, verliert sich damit – ein Verlust, der im Ergebnis mit der oben skizzierten Metaphysikkritik koinzidiert. Die Unmöglichkeit eines Ursprungs tritt offen zutage. Dennoch bleibt das Denken auf einen Ursprung angewiesen, d.h. es bedarf eines Orientierungspunktes, um sich selbst verorten zu können. Mit anderen Worten, »das Problem der Philosophie besteht darin, eine Konsistenz zu erlangen, ohne das Unendliche zu verlieren, in das das Denken eingebettet ist« (Deleuze/Guattari, 51).

Mit den zwei angedeuteten Merkmalen der Philosophie der Moderne soll im Folgenden der nächste Schritt der Überlegungen angestellt werden. Zum Einen trat die Pluralität und Vielfältigkeit der miteinander und gegeneinander argumentierenden Philosopheme zutage, deren Wettstreit angesichts der Unredlichkeit von Letztbegründungsansprüchen konstitutiv für die Geschichte der Philosophie ist; deswegen darf er auch nicht als ein ›Skandal der Philosophie‹ missverstanden werden. Zum Anderen wurde deutlich, dass das philosophische Denken ein Denken auf der Suche nach seinem Ursprung ist. Einen Ursprung, den es nicht zu erreichen vermag und den es deswegen immer wieder neu und immer wieder nur tentativ zu setzen gezwungen ist.

Um zu verstehen, was diese Merkmale für die Philosophie bedeuten, müssen ihre Implikationen verdeutlicht werden: Das Fehlen eines zu denkenden Ursprungs und die Konkurrenz der Konzeptionen, die ihn dennoch postulieren wollen (oder: müssen?), stehen in engstem Zusammenhang mit einer Struktur, die gemeinhin ›politisch‹ genannt wird. Dies wird daran deutlich, dass es die Immanenz und die Selbstreflexivität des Denkens fordern, die eigene Zeit, die Gesellschaft und also die politischen Zustände als Hintergrund der Überlegung mit zu reflektieren: Nur so kann der Geschichtlichkeit des Denkens genüge getan werden. Zugleich stellt sich an jedem streng gedachten Ursprung nicht allein die (im engen Sinne) philosophische Frage nach wahr und falsch, sondern auch die Fragen nach der Unterscheidung von gut und schlecht, von gerecht und ungerecht. Die politische Natur dieser Distinktionen steht außer Zweifel. Die Ähnlichkeit zwischen beiden Strukturen ist so groß, dass zwischen eminent philosophischen Reflexionen und Handlungen sowie politischen scheinbar gar nicht mehr zu trennen ist. Beide erscheinen in ihren Konsequenzen und Strukturen als Kind des Anderen. »Das Wort ›politische Philosophie‹ bezeichnet keine Art, kein Gebiet oder eine Besonderheit der Philosophie. Es bezeichnet auch nicht die Reflexion der Politik über die ihr innewohnende Rationalität. Es ist der Name einer – polemischen – Begegnung, in der sich das Paradox und der Skandal der Politik darlegt: das Fehlen ihrer eigenen Fundierung« (Rancière, 73). Wenn die Merkmale der Philosophie in der Moderne zu einer bis zur Verwechslung reichenden Gleichheit mit der Politik führen, dann muss dadurch das explizite Selbstverständnis von Philosophie neu bestimmt werden.

Am Beispiel des Heidegger'schen ›Daseins‹ lässt sich zeigen, dass die Souveränität, die als Konsequenz aus der Bestimmung von Recht und Unrecht, d.h. Einschluss und Ausschluss in eine Gesellschaft, zentrales Merkmal von Politik ist, auch als implizit philosophischer Topos auftritt. Denn das »Dasein, für das in seinem Sein sein Sein selbst auf dem Spiel steht, [ist] untrennbare Einheit von Sein und Seinsweisen, Subjekt und Eigenschaft, Leben und Welt« (Agamben, 162). Die philosophischen Bestimmungen werden in ihrer faktisch politischen Bedeutung offenbar. Zugleich zeigen sich die philosophischen Implikationen politischer Faktizitäten, deren klarste wohl die Kraft der Determination eines totalitären Regimes für das (natürlich auch immer philosophische) Selbstverständnis der in ihm Unterdrückten ist.

Mit der Verschränkung von Politik und Philosophie wird neuerlich die Frage nach dem hermeneutischen Zirkel virulent. Die »Gewaltsamkeit« (Heidegger, 311) der Interpretation, bleibt nicht auf die Gewinnung eines existentiell eigenen Selbstverständnisses eines Menschen oder gar auf die Auslegung von Texten beschränkt. Mit dem Koinzidieren politischen und philosophischen Denkens in der Absenz des Ursprungs erhält diese »Gewaltsamkeit« viel weitreichendere Implikationen. Der Totalitarismus, die Unterdrückung des Denkens wie des

Handelns gleichermaßen, legt Zeugnis ab für die Gefährlichkeit eines derartigen Zusammentreffens, eines Missverstehens von Politik und Philosophie in gleicher Weise. Überdies ist er auch ein unbestechliches Argument für das Gewährwerden der unbedingten Verknüpfung von Politik und Philosophie, denn

»si nous ne tenons pas les distinctions : vérité/mensonge, bien/mal, juste/injuste, ou encore réel/imaginaire pour constitutive de la pensée politique, ou de la pensée en général, nous en venons à accréditer l'hypothèse que le totalitarisme n'a d'autres obstacles que la puissance de fait de ses adversaires et qu'il échappe, en tant que tel, à toute contradiction interne.« (Lefort, 76f)

(»wenn wir nicht die Unterscheidung von : Wahrheit/Lüge, gut/schlecht, gerecht/ungerecht oder auch wirklich/imaginär als für das politische Denken bzw. für das Denken im Allgemeinen konstitutiv betrachten, werden wir der Hypothese zustimmen, der Totalitarismus habe keine anderen Hindernisse als die Handlungsmacht seiner Gegner und dass er sich als solcher jeden Selbstwiderspruches entzieht.« Übers. von mir, S. M.)

Um dem Denken Raum zu geben, seine Unabgeschlossenheit zu denken, bedarf es also einer Politik, die der Philosophie und damit der Freiheit gerecht wird. Andernfalls kann es weder Philosophie noch Politik geben, weil beide konstitutiv mit dem freien Spiel der Meinungen verknüpft sind. Wo es keinen Ursprung gibt, wo die Geschichtlichkeit des Menschen die Antwort auf letzte Fragen verweigert, kann nur das Offenhalten dieser Antworten die richtige/gerechte/menschliche Philosophie/Politik sein. Das Moment, dem Politik wie Philosophie folglich gerecht werden müssen,

»c'est l'expérience d'une différence qui, par-delà celle des opinions, par-delà ce qu'elle suppose : le consentement à la relativité des points de vue, n'est pas à la disposition des hommes ; qui n'advient pas dans l'histoire des hommes et ne saurait s'y abolir ; qui les met en rapport avec leur humanité, de telle sorte que celle-ci ne saurait se rabattre sur elle-même, poser sa limite, absorber en elle son origine et sa fin. Que la société humaine n'ait une ouverture sur elle-même que prise dans une ouverture qu'elle ne fait pas, cela, justement, toute religion le dit, chacune à sa manière, de même que la philosophie, et avant elle, quoique dans un langage que celle-ci ne peut faire sien« (Lefort, 287).

(»das ist die Erfahrung einer Unterscheidung, die, jenseits der Meinungen, jenseits dessen, was sie voraussetzt: die Zustimmung zur Relativität der Standpunkte, nicht in der Verfügung der Menschheit steht; die nicht in der Geschichte der Menschheit stattfindet und sich darin nicht aufzuheben vermag; die sie mit ihrem Menschsein so in Beziehung setzt, dass dieses sich nicht auf sich selbst zu beschränken vermag, Grenzen zu setzen, seinen Ursprung und sein Ende in sich aufzunehmen. Dass die menschliche Gesellschaft nur einen Zugang zu sich selbst haben kann, wenn sie durch einen Zugang verstanden wird, den sie nicht selbst erzeugt hat, eben das sagt jede Religion, jede auf ihre Weise, genauso wie die Philosophie, und schon vor jener, wenn auch in einer Sprache, die diese nicht zur ihrer machen kann.« Übers. von mir, S.M.)

Es steht zu vermuten, dass über diese Unbestimmtheit wohl nur eine am demokratischen Diskurs und der Geschichte geschulte politische Hermeneutik eine Brücke zu schlagen vermag. Doch es existiert die beständige Gefahr, den freien Fluss des Wissens und den Wettstreit der Argumente einzuschränken, ihm seinen demokratischen Impetus zu entreißen und zu dogmatisieren bzw. zu ideologisieren. Allerdings: Dieser politisch-philosophische Diskurs ist niemals paritätisch, niemals symmetrisch oder machtfrei, dennoch muss die Schaffung genau dieser Freiheit politisches wie philosophisches Ziel sein. Mitnichten bedeutet dieses die Inkraftsetzung eines ubiquitären Konsenses. Ganz im Gegenteil muss die Reversibilität aller Gedanken und Entscheidungen eingeräumt werden. Jeder Konsens muss demnach hinterfragbar bleiben; selbst jedes Recht. Die radikale Kritikfähigkeit einer demokratischen Gesellschaft kann sich nur darin zeigen, dass sie alle Rechte (und damit alle Grundsatzentscheidungen) prinzipiell zu revidieren bereit sein muss; dasselbe gilt gleichermaßen für jede Philosophie. Allerdings bis auf ein Recht: das Recht, Rechte zu haben. Ins Philosophische gewendet bedeutet dieses das Recht, Denken zu dürfen. Denn ohne diese ›Conditio sine qua non‹ wären freilich weder Philosophie noch Politik möglich.

Der Verfasser arbeitet an einer Magisterarbeit
über die Philosophie Claude Leforts

Zitierte Literatur:

- Agamben, Giorgio (2002): Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben. Ffm.
Arendt, Hannah (1994): Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I. Hrsg. von Ursula Ludz. München, Zürich.
Deleuze, Gilles; Guattari, Félix (2000): Was ist Philosophie? Ffm.
Heidegger, Martin (¹⁷1993) : Sein und Zeit. Tübingen.
Kant, Immanuel (1998) : Kritik der reinen Vernunft. Hrsg. von Jens Timmermann. Hamburg.
Lefort, Claude (1986): Essais sur le politique. XIX^e-XX^e siècles. Éditions du Seuil.
Marx, Karl (1953): Die Frühschriften. Hrsg. von Siegfried Landshut. Stuttgart.
Rancière, Jacques (2002): Das Unvernehmen. Politik und Philosophie. Ffm.