

Iris Därmann
Figuren
des Politischen

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 1911

Von jeher orientiert sich die politische Philosophie an Begriffen wie Natur, Recht und Staat, um die Möglichkeit von Gesellschaft wo nicht zwingend, so doch wahrscheinlich zu machen. Dabei geraten kulturelle Praktiken, die Sozialität je von neuem hervorbringen und unterhalten, aus dem Blick. Eine politische Bedeutung erhalten solche kulturellen Praktiken – wie Gabe, Gastfreundschaft und Tischgemeinschaft, wie Feste, Spektakel und Künste – nicht zuletzt dadurch, daß sie Formen des getrennten Zusammenlebens gestalten und den Ort der Teilung angeben, an dem die Frage der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft selbst strittig werden kann. Solche Figuren des Politischen widerstehen einer Politik der Vereinigung von Individuen in einem einzigen Gesellschaftskörper, ebenso wie ihrer interessengetriebenen Zusammenfügung durch Gewalt und Vertrag.

Iris Därmann
Figuren des Politischen

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.

2. Auflage 2018

Erste Auflage 2009

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1911

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2009

Suhrkamp Taschenbuch Verlag

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: TypoForum GmbH, Seelbach

Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

ISBN 978-3-518-29511-3

Inhalt

Vorbemerkung 9

Figuren des Politischen. Zum Auftakt 11

I. Von Köchen und Syssitien
Platons Politik der Mahlzeit 37

II. Preis oder Würde
Zum Problem der Sklaverei und des Gesindes in der politischen
Philosophie am Beispiel von Aristoteles, Locke und Kant 52

III. Die Maske des Staates
Zum Begriff der Person und zur Theorie des Bildes in Thomas
Hobbes' *Leviathan* 80

IV. Kants Kritik der Tischgesellschaft und sein Konzept der
Hospitalität 98

V. Das Kunstwerk der Geselligkeit
Friedrich Schlegels Theorie des geselligen Betragens 115

VI. Die politische Vernunft der Mahlzeit
Nietzsches alimentäre Philosophie 134

VII. Die Geburt der Gesellschaft aus dem Taumel der Ekstase
Das rituelle Opfer in Durkheims Religionssoziologie 174

VIII. Heideggers unaufgeführte Tragödie 191

Literatur 207

Textnachweise 226

Anmerkungen 227

Für Günther
Living apart together

»Wir Hunde dagegen! Man darf doch wohl sagen, daß wir förmlich in einem einzigen Haufen leben, alle, so unterschieden wir sonst sind durch die unzähligen und tiefgehenden Unterscheidungen, die sich im Laufe der Zeit ergeben haben. Alle in einem Haufen! Es drängt uns zueinander und nichts kann uns hindern, diesem Drängen genugzutun; alle unsere Gesetze und Einrichtungen, die wenigen, die ich noch kenne und die zahllosen, die ich vergessen habe, gehen zurück auf die Sehnsucht nach dem größten Glück, dessen wir fähig sind, dem warmen Beisammensein. Nun aber das Gegenpiel hierzu. Kein Geschöpf lebt meines Wissens so weithin zerstreut wie wir Hunde [...], wir, die wir zusammenhalten wollen [...] – gerade wir leben weit von einander getrennt, in eigentümlichen, schon dem Nebenhund oft unverständlichen Berufen [...]. Alles Wissen, die Gesamtheit aller Fragen und aller Antworten ist in den Hunden enthalten. Wenn man nur dieses Wissen wirksam, wenn man es nur an den hellen Tag bringen könnte, wenn sie nur nicht so unendlich viel mehr wüßten, als sie zugestehen, als sie sich selbst zugestehen. Noch der redseligste Hund ist verschlossener, als die Orte zu sein pflegen, wo die besten Speisen sind.«

Franz Kafka, *Forschungen eines Hundes*

Vorbemerkung

Auch wenn die Kapitel dieses Buches der Chronologie folgen, so sind sie doch eher diskontinuierlich aufgebaut und nehmen drei Themen, oder besser: Beunruhigungen immer wieder auf. Seit jeher orientiert sich die politische Philosophie an den großen Instanzen und Institutionen – Natur, Recht, Staat –, um die Möglichkeit von Gesellschaft wo nicht zwingend, so doch wahrscheinlich zu machen. Dabei geraten jene kulturellen Praktiken ins Hintertreffen, die – wie Gabe, Gastfreundschaft und Tischgemeinschaft, die Feste, die Spektakel und die Künste – Sozialität je von neuem hervorbringen, vergegenwärtigen und unterhalten. Eine politische Bedeutung erhalten diese kulturellen Praktiken nicht zuletzt dadurch, daß sie Formen des getrennten Zusammenlebens gestalten und jenen Ort der Teilung angeben, an dem die Frage der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft selbst strittig werden kann. Solche Figuren des Politischen widerstehen einer Politik der Intimität und der Exteriorität, der Einswerdung der Individuen in einem einzigen Gesellschaftskörper ebenso wie ihrer bloß äußerlichen und interessengeleiteten Zusammenfügung durch Gewalt und Vertrag. Die europäische Philosophie hat das Politische an die Politik verraten und auf ihre Weise selbst Politik gemacht: Sie hat erstens das Milieu der kulturellen Praktiken, die elementaren Formen der Verwandtschaft, die Familien, Kultgemeinden, Gilden, Verbände und Genossenschaften, bekämpft, um dem Staat das leichter regierbare, atomisierte Individuum zuzuführen. Sie hat zweitens die Gleichheit ungleich zwischen den Menschen aufgeteilt und ist so als radikale Verfechterin des Ausschlusses bestimmter sozialer Gruppen – der Sklaven, der Frauen, des Gesindes, der Kinder – von der Politik aufgetreten. Und sie hat drittens die Spektakel und die Künste in wahre und falsche unterteilt und die wahren Künste zu bloßen Instrumenten der Politik herabgesetzt. Doch es findet sich in der europäischen Tradition auch ein gegenläufiges Denken, das der Voraussetzungslosigkeit, der Flüchtigkeit und Fragilität des getrennten Zusammenlebens in neuen Figuren des Politischen Umriss verleiht. Der Wunsch, dieses Denken des Politischen wiederzufinden, gab den Anstoß für die folgenden Lektüren.

Für großzügige Unterstützung danke ich dem *Internationalen Forschungszentrum Kulturwissenschaften* in Wien, insbesondere dem ehemaligen Direktor Hans Belting; für Förderung und Vertrauen, Zeit und Muße danke ich Albrecht Koschorke und der von ihm eingerichteten Leibnizpreis-Forschungsstelle *Kulturtheorie und Theorie des politischen Imaginären* sowie dem Exzellenzcluster *Kulturelle Grundlagen von Integration* der Universität Konstanz.

Für Sprüche und Pfeile, Rat und Tat danke ich Friedrich Balke, Thomas Bedorf, Kathrin Busch, Christoph Jamme, Tobias N. Klass, Susanne Lüdemann, Kirsten Mahlke, Ethel Matala de Mazza, Leander Scholz, Alexander Schmitz, Marianne Schuller, Erhard Schüttelpelz und Bernhard Waldenfels.

Für die gastfreundliche Aufnahme in das Programm des Suhrkamp Verlags und das sorgsame Lektorat danke ich herzlich Andreas Gelhard und Eva Gilmer.

Konstanz im Januar 2008

Figuren des Politischen. Zum Auftakt

Die politische Philosophie hat zwei wirkmächtige und doch erstaunlich einfache Antworten auf die Frage hervorgebracht, wie Gesellschaft möglich ist. Die eine, aus der griechischen Antike verbürgte Antwort stützt sich auf die *φύσις*, um eine politische Ordnung zu etablieren, die sich als ewig gebärden und so dem Zugriff von Neuern und Aufständischen entzogen werden kann. Für die aristotelische Erfindung des *ζῶον πολιτικόν* (*Politik* I 2, 1253 a 2) ist die Sphäre der Polis jener ontoteleologisch vorherbestimmte Bereich, in dem die natürliche Disposition einer exklusiven Klasse von Menschen zur vollen Entfaltung gelangt. Über der anderen Antwort schwebt der frühneuzeitliche Zweifel an der Unverbrüchlichkeit garantierenden Instanz der *φύσις* bzw. des einen Gottes. Von Gott und seiner eigenen Natur in menschliche Feindschaft und A-Sozialität entlassen, muß der auf sich gestellte, ganz und gar vereinzelt Mensch die sozialen Beziehungen nunmehr mit strategischer Vernunft selbst ausrichten, wenn er in Koexistenz mit seinesgleichen überleben und seinen Geschäften nachgehen will. Hobbes' anthropologische Erfindung des *homo homini lupus*¹ hat einen bis dahin ungeahnten politischen Konstruktivismus zur Folge, der sich am juristischen Modell des Vertrags und der Autorisierung des Souveräns orientiert.

Um die Möglichkeit von Sozialität Wirklichkeit werden zu lassen, setzt die aristotelische Antwort indes zu tief und die Hobbessche Antwort zu hoch an. Das ist die eine Leitidee der hier versammelten Sondierungen im Gelände der politischen Philosophie. Gegenüber der tief in die menschliche Geburtsaustattung versenkten sozialen Disposition kommen politische und kulturelle Institutionen – wie Volktribunal, Theater, Opfermahl, militärische Bewährungsproben oder rhetorische Arenen – immer schon zu spät. Bewirken können sie allenfalls eine Stärkung oder Schwächung dieser Grundausstattung. Ohne je auf Abwege gebracht oder grundsätzlich verändert werden zu können, bleibt die soziale Naturkraft das unversiegbare Reservoir aller menschlichen Bindungen und eines unerschütterlichen politischen Richtungssinns. Ein Außerhalb der Polis ist nur für Götter, Tiere oder Sklaven vorgesehen. Für Hobbes ist Sozialität hingegen eine prekäre und unsichere Bewegung des radikal verein-

zelten Individuums hin zum rechtlichen Konsens, der stets im Scheitern begriffen ist und nur von der alles überragenden Höhe des Souveräns aus mit der Gewalt des Schwertes aufrechterhalten und mit der Monstranz einer ausgefeilten Bildpolitik gesichert werden kann.

1. Vergessene kulturelle Praktiken

Was aber befindet sich zwischen dem tiefen Grund der Naturbestimmung und den Höhen eines staatlichen Zwangsapparates? Dort trifft man auf die flache Sphäre der Interaktion und Interpassion, die durch ein habitualisiertes Ensemble aus kulturellen Praktiken, proxemischen² Riten, Schemata, An- und Abwesenheitskulissen, Choreographien, (Körper-)Techniken und Medien hervorgebracht und gestaltet wird. Mit dem Geflecht kultureller Praktiken und Habitus ist es wie bei einem Auf- und Rückstieg auf der Stelle: Es bildet die entscheidende Scharnier-, Verbindungs-, Übersetzungs- und Vermittlungsstelle zur grundlegenden leiblichen Bedürftigkeit einerseits und den übergeordneten Einheiten der standardisierten Routinen, ästhetischen Regime, der Verwandtschaftssysteme, des Kollektivs, der Gesellschaft, der Körperschaften, Idiome, Sprachen, Institutionen, Disziplinen andererseits. Von diesen wird die singuläre soziale Episode jeweils überflutet und ausgerichtet, nicht ohne daß die Praktiken und Habitus selbst jene über- und untergeordneten Vorgegebenheiten Tag für Tag modifizieren und so ihrerseits hervorbringen. Das Über- und Untergeordnete, das in die Sphäre der intersozialen Ereignisse eingreift, um ihr eine erwartbare Gestalt und wahrscheinliche Konfiguration zu verleihen, ist selbst das auf Dauer gestellte und einigermaßen bewährte Resultat von Interaktion und Interpassion.

Vielleicht ist Sozialität von Anfang an ohne Bedeutung. Weder existiert sie von Natur aus noch von Rechts wegen. Voraussetzungslos und endlich, wie sie ist, muß sie durch den Austausch belangloser, nichtssagender Sätze dem Schweigen und durch kulturelle Praktiken des Gebens und Teilens der Asozialität entrissen und so je von neuem (wieder-)hergestellt und exponiert werden. Sozialität liegt nicht einfach vor, ist nicht schlechterdings gegeben, sie hat nicht von sich aus eine dauerhafte und stabile Existenz, sondern

muß *als* Situation in jeder Situation etwa durch den spezifischen Gebrauch einer von Bedeutung entleerten Sprache geschaffen und zur Erscheinung gebracht werden. Malinowski hat diesen Gebrauchsmodus der Sprache als »phatische Kommunion« bezeichnet, die der Versicherung der Existenz und des Mitseins mit Anderen dient.³ Es entspricht der Leere solcher Höflichkeits- und Umgangsphrasen, daß »phatisch« selbst nichts anderes als »sprachlich« bedeutet.⁴ Der sprachlichste Gebrauch der Sprache stiftet und unterhält die bloße Sozialität in der bescheidenden und abgedroschenen Form der Unterhaltung. Nicht nur die in diesem Sinne gebrauchte und verbrauchte Sprache, auch die gemeinsame Nahrungsaufnahme konstituiert Sozialität, wie Malinowski eigens unterstreicht, wenn er die Unterbrechung des Schweigens und das Brechen des Brotes dazu bestimmt, eine »Atmosphäre der Sozialität«, ja so etwas wie »phatische Kommunion«⁵ zu konstituieren. Das Phatische bezeichnet jedoch nicht einfach das Unterbrechen des Schweigens als das dem bloßen Rauschen abgerungene Wort, es stellt vielmehr das Rauschen selbst als »Geräusch des gut Laufenden«⁶ innerhalb des Sprechens dar, das den geräuschlosen Motor der Sprache und Sozialität ölt und in Gang hält.

Daß man sich gegenüber der Sozialität stets in Beziehung auf deren Ausgangsposition – die Asozialität – befindet, hat auch Lévi-Strauss im Sinn, wenn er mit Blick auf die »nicht kristallisierten Formen des gesellschaftlichen Lebens«⁷ – man denke etwa an Krisen und Notsituationen, an zufällige Begegnungen Fremder oder an Kinderbanden – die sozialitätsbildende Kraft der kulturellen Praktiken der Gabe in Anschlag bringt.⁸ Diese elementare Kultur und »Leidenschaft der Gabe« ist namentlich in den unscheinbarsten und episodischsten Gelegenheiten des Lebens am Werk: »In den kleinen Gaststätten des französischen Südens«, so erzählt Lévi-Strauss, »wo der Wein im Preis der Mahlzeit eingeschlossen ist, findet jeder Gast vor seinem Teller eine kleine Flasche Wein« von zumeist schlechter Qualität. »Diese Flasche gleicht der des Nachbarn aufs Haar, so wie die Fleisch- und Gemüseportionen, die eine Kellnerin der Reihe nach austeilte.« Anders als bei der Nahrungszuteilung, bei der jeder Gast eifersüchtig darauf bedacht ist, die gleiche Menge wie sein Nachbar zu erhalten, steht es freilich um den Wein: »Die kleine Flasche mag gerade eben ein Glas enthalten, aber dieser Inhalt wird nicht ins eigene Glas geschenkt, sondern in das des Nachbarn.« Und

dieser wird die Gabe alsbald durch eine entsprechende Geste erwidern. Was ökonomisch wie eine sinnlose Handlung erscheinen muß – schließlich erhält jeder genau den gleichen Stoff, den er zuvor an seinen Tischnachbarn abgetreten hat –, umreißt das Rätsel des Gabentausches.⁹ Für die alimentäre Sozialitätsstiftung ist es offenbar entscheidend, daß man nicht sich selbst und die eigene Nahrung, sondern die des Anderen ißt: Die Nahrung muß das »Zeichen der Andersheit tragen«,¹⁰ aus den Händen eines anderen in Empfang genommen worden sein.

Wie man weiß, geht Lévi-Strauss' Einsicht in die allianzbildende Kraft des Gabentausches auf die großen Arbeiten von Marcel Mauss zu *Le Don*, *Les techniques du corps* und *Les civilisations* zurück. Mauss' Ausgangspunkt bildet dabei gerade nicht *die* Gesellschaft in der Emphase des Singulars. Die Konstitution von Gesellschaft macht vielmehr die Existenz von zwei komplementären Hälften erforderlich, die sich wie »die beiden Seiten einer Antithese, wie Schwarz und Weiß«¹¹ gegenüberstehen. Gesellschaft ist nur möglich als »duale Organisation«, und das heißt in der Differenz, in einem fortwährenden Sich-Unterscheiden und Unterschiedensein von einer je anderen Gesellschaft oder, besser gesagt: in der exponierten Fremderfahrung dessen, was die eigene Gesellschaft jeweils nicht ist.

Die klassischen theoretischen Konstruktionen des Sozialen gehen entweder von einem substantiellen Ganzen (der Gesellschaft, der Natur) oder aber von vereinzelt, atomaren Individuen (die selbst bereits für sich ein unteilbares Ganzes bilden) aus, nicht aber von der Frage, was sich *zwischen* dem Einen und dem Anderen und den anderen Anderen als Zwischenfall, als Intersubjektivität, Interkulturalität, Interaktion und Interpassion ereignet. Der Eine kann überhaupt nur mit dem Anderen in Beziehung treten, weil er von diesem irreduzibel getrennt, nicht bereits mit ihm vereinigt (oder immer schon von Natur aus zur Vereinigung bestimmt) ist, und er tut dies, eben weil er keine abgeschlossene Totalität bildet, die sich selbst genug wäre und sich daher nur widerwillig zum Zusammenschluß mit Anderen genötigt sähe.¹²

Gesellschaft ist nur möglich »entre des sociétés«.¹³ Es ist daher die eigentümliche Funktion des Gabentausches und aller anderen kulturellen Praktiken, eine Beziehung *zwischen* einander fremden Gesellschaften, Personen und Individuen zu stiften, und das heißt, einen Zwischenraum zu eröffnen, der die Gabenpartner chiasmatisch

voneinander trennt und zugleich miteinander verbindet. Die Gabe ist die inter-subjektive, inter-generative, inter-kulturelle und internationale Praxis des getrennten Zusammenlebens. Durch den Gabentausch werden keine nahtlosen und intimen Beziehungen gestiftet. Die Praktiken der Gabe setzen und unterhalten vielmehr eine »actio in distans«;¹⁴ sie erzeugen eine Anziehungs- und Abstoßungskraft, die die Familien und »Clans zusammenschweißt und gleichzeitig voneinander trennt«;¹⁵ »man verbrüdert sich und bleibt einander doch fremd.«¹⁶

Mauss betont die Unaufhörlichkeit, mit der die Gaben namentlich in den »Gesellschaften am Rande des Pazifiks« obligatorisch gegeben und erwidert werden müssen, und demonstriert dadurch die ungeheure Fragilität und Endlichkeit des Sozialen: Die Gaben zirkulieren ohne Unterlaß; es gibt keine einzige Gelegenheit, bei der man nicht zu geben hätte. Der Nachdruck, mit dem Mauss die »ununterbrochene Kette«,¹⁷ das »ewige *Give and Take*«¹⁸ bedenkt, unterstreicht, daß und wie sehr sich die Möglichkeit von Sozialität dem Gabentausch verdankt. Ohne derartige kulturelle Praktiken gäbe es überhaupt keine Bindung *par distance*, sondern nur ihr Gegenteil, die Indifferenz, die A-Sozialität oder den Krieg. Für den ununterbrochenen Strom der Gaben gibt es jedoch keinerlei Garantien, schon gar nicht im Vertrauen auf ein unverbrüchliches Gesetz der Reziprozität. Die Gabenkette kann im Gegenteil jederzeit reißen, und jede Gabe kann aus Zufall, Absicht oder Vergeßlichkeit unerwidert bleiben. Daher steht die Gabe zwischen der reinen und einseitigen Gabe (wie das Almosengeben oder die Gnade), die keine Erwidernng zuläßt, und der ökonomischen Transaktion, die mit der Bezahlung der erhaltenen Ware abgeschlossen ist und keine erneute Erwidernng erzwingt. Es ist die zeitliche Spanne und Spannung zwischen Gabe und Gegengabe, in der sich das Risiko der Nichterwidernng auftut. Und es ist die Unverhältnismäßigkeit, der Überschuß einer jeden Gabe gegenüber ihrem Empfang, der die Möglichkeit, die Schuld und den Zugzwang zu einer weiteren Erwidernng eröffnet.¹⁹

Die Gabe schafft weder Gleichheit, was die Personen, noch äquivalenten Ausgleich, was die Sachen betrifft. Sie stiftet vielmehr Asymmetrie zwischen Geber und Empfänger, die sich beständig – von Gabe zu Gabe neu – verschiebt. Die Inkommensurabilität der Gabe und die durch sie gestiftete Asymmetrie bilden das Arsenal für

die stets prekäre Fortsetzung der Gabenkette, für das labile Hin und Her der Gaben zwischen den einander fremden Personen, Individuen und Gesellschaften.

Die Gabe ist ein *fait social total*,²⁰ das alle und alles involviert. Daher steht mit der Gabe eine Person, Gruppe oder Gesellschaft als ganze, in ihrer Totalität auf dem Spiel. Doch konstituiert sie sich nicht kraft ihrer eigenen Mechanismen, Transaktionen, Ressourcen, Fähigkeiten und Vermögen. Eine der entscheidenden Pointen der »totalen sozialen Tatsache« besteht in der Einsicht, daß eine Gesellschaft, Körperschaft, Gruppe oder Person nur dadurch »ganz« bzw. »total« wird, daß sie unter einem exterioren Gabenzwang steht und dieser Verpflichtung zur Gabe gegenüber mindestens einer ihrer fremden Gesellschaft, Gruppe oder Person nachkommt. Sie kommt nicht zu sich, solange sie sich auf sich selbst wie auf einen stets hinreichenden Grund stützt und in erster Linie sich selbst – rechtlich, ökonomisch, politisch usw. – verpflichtet bleibt. Sie gewinnt vielmehr nur in dem Maße eine Art Identität (und gewinnt sie daher nie in einem totalen, abgeschlossenen Sinne), in dem sie dem Imperativ des Gebens folgt, sich der Fremderfahrung der Gabe, Freigebigkeit und Gastfreundschaft aussetzt und so mit sich selbst differiert. Anders gesagt bewirkt oder konstituiert die je fremde Sozialität die immer exteriore »Totalität« der je eigenen Gesellschaft, die jener »alles«, auch und gerade sich selbst verdankt.

Dabei ist es nicht so sehr entscheidend, *was* gegeben und empfangen, sondern *daß* der Gabentausch praktiziert wird. Die Tauschobjekte: Gastfreundschaft und Bankette, Frauen, die hergestellten Dinge, Güter, Zeichen, Privilegien, Rechte, Witze, Dienstleistungen, Feste, Höflichkeiten, Intrigen, künstlerische Darbietungen, Masken usw., sind auf gewisse Weise austauschbar, auch wenn die Frauen zweifellos das kostbarste Gut darstellen, wie Lévi-Strauss betont. Es gehört zu seinen großen Verdiensten, unter Rekurs auf das schlagende Beispiel der Kreuzcousinenheirat und im Einklang mit den strukturalen Analysen der *natives* selbst das weltweit verbreitete Inzesttabu sowie die Regeln und Strukturen der Verwandtschaft von ihren biologischen Begründungen gelöst und auf die allianzbildende Praxis des Gabentausches zurückgeführt zu haben. Sowenig wie das Inzesttabu auf eine natürliche Eigenschaft der Individuen zurückgeht und darauf zielt, die Nachkommen vor den schädlichen Erbfolgen konsanguiner Ehen zu bewahren, sowenig lassen

sich Deszendenz und soziale Verwandtschaft notwendigerweise in Deckung bringen.

Inzesttabu, Exogamie und Frauentausch – die weltweite Praxis, die Frauen der eigenen Familie, Sippe oder Lineage innerhalb der eigenen Gruppe »einzufrieren« zugunsten einer entgegengesetzten Gruppe, um sie gegen die Töchter, Schwestern und Cousinen der fremden Gruppe einzutauschen, rührt an die bündnis- und friedenstiftende Funktion des Gabentausches, auch und zumal in Gesellschaften ohne Zentralinstanzen und ohne Staat,²¹ wie bei den Maori, den Trobriander, den Kwakiutl oder den Nambikwara. Deren komplexe Verwandtschaftssysteme stellen eine entscheidende politische Organisationsform dar, der es gelingt, jenen permanenten Kriegszustand aufzuschieben, den Hobbes und Locke den indianischen Gesellschaften Nordamerikas unterzuschieben suchten, um den europäischen Kolonialismus in der Neuen Welt zu rechtfertigen. Die außereuropäischen Gabengesellschaften sind »Gesellschaften gegen den Staat«, die sich mit Hilfe ihrer Verwandtschafts- und Gabensysteme die staatlichen Ordnungsmächte ersparen.²²

2. Politik gegen die Verwandtschaft

Nun schweigt die europäische politische Philosophie nicht nur über jenes dichte Ensemble kultureller Praktiken, die Sozialität hervorbringen und unterhalten; sie grenzt bezeichnenderweise auch das intra- wie intersoziale Bindungsgewebe der Verwandtschaftssysteme rigoros aus der Sphäre der Politik aus.

Sophokles inszeniert in der *Antigone*-Tragödie den unlösbaren Widerstreit zwischen den familiären Verpflichtungen und religiösen Bestattungsriten einerseits und der durch Kreon repräsentierten Staatsraison andererseits.²³ Bereits im 5. Jh. v. Chr. erscheinen die Geschlechter, die Sippen, Häuser und die daraus erwachsenden Verwandtschaftsgefüge – also jener Herd des gemeinen und alltäglichen Lebens, in dem und aus dem heraus die kulturellen Praktiken erwachsen, von Generation zu Generation weitergegeben und transformiert werden – als Kontrapart, wenn nicht als feindliche Größe der stadtstaatlichen Organisation.

Aus diesem Grund schafft Platon in der *Politeia* den traditionellen Oikos mitsamt der etablierten Familien- und Verwandtschaftsver-

bände als politische und ökonomische Machtfaktoren kurzerhand ab. Kraft des genealogischen Wirrwarrs einer undifferenzierten und eigentumslosen Massenfamilie, in der vermittelt eines sexuellen Kommunismus und der Abschaffung des Inzesttabus alle miteinander verwandt sind, zielt er auf die vollständige Entmachtung der Geschlechter und Sippen, um sie statt dessen der Herrschaft einer philosophischen Zentralgewalt zu unterwerfen. Indem Platon aus der Polis einen riesigen Oikos und aus dem Stand der Wächter eine Großfamilie macht, sind allerdings die kulturellen und gemeinschaftstiftenden Praktiken – das von seinen religiösen Zwecken gereinigte Fleischessopfer, die an der Vernunft ausgerichtete Erzählung der Mythen, die Darbietung rhythmisch gezähmter Lieder oder die militärisch ertüchtigende Gymnastik – als Instrumentarien der Erziehung und Politik in seiner Polis noch überall präsent. Platon macht sich die politische Macht der Verwandtschaft und der sozialitätstiftenden kulturellen Praktiken für seine Politik des Oikos dienstbar, die ein totales Programm des Lebens enthält.

Aristoteles folgt Platon auf dem Weg der Entmachtung der Geschlechter und Häuser, indem er die Sphäre des Oikos radikal von der der Polis trennt:²⁴ Die gerechte Polis, die dem guten Leben und der Autarkie gewidmet ist, ist diejenige, in der die Kategorien des auf Fortpflanzung, Kindererziehung und bloße Reproduktion reduzierten Oikos keine Geltung mehr haben sollen.

Seit der Antike hat sich die politische Philosophie immer wieder auf die Seite der Politik geschlagen, ja – und das ist zweite Leitidee dieses Buches – selbst Politik zu machen versucht und das Politische nur insoweit gedacht, als es der Politik selbst unterworfen werden konnte. Das Christentum (für Nietzsche bekanntlich Platonismus fürs Volk) verfolgt bei der Zerschlagung der Geschlechter, Sippen und Häuser nicht den platonischen Weg. Die verwandtschaftsfeindliche Politik der katholischen Kirche (zur Bildung einer höheren Gemeinschaft) hatte es durch Abschaffung der »Adoption, Polygenie, der Scheidung und Wiederverheiratung«²⁵ darauf abgesehen, die genealogischen Ketten zu durchbrechen und die Familien ohne direkte Erben dastehen zu lassen. Die ihrer Erben beraubten Familien mußten ihr Vermögen daher der Kirche vermachen, die so erst zur Armenfürsorge und zur Vergrößerung der eigenen kirchlichen Organisationen imstande war.²⁶ Namentlich durch die rigide Ausweitung der mosaischen Heiratsverbote²⁷ versuchte die katholische Kir-

che, Gabentäusche, Heiratsallianzen, das heißt die Macht der Geschlechterbindungen und die Kontinuität der Erbfolgen, zu demonstrieren. Wie Albrecht Koschorke gezeigt hat, konnte sich die Ehe- und Familienpolitik der katholischen Kirche vom 16. bis zum 18. Jahrhundert mit einer zunehmend absolutistischer werdenden Staatspolitik verbinden, welche die politische Macht der Geschlechterverbände Zug um Zug, wenn auch in Sprüngen, mit Pausen und Rückfällen im 19. Jahrhundert schließlich auf jene leichter regierbare Sozialform der bürgerlichen Kleinfamilie herunterzubrechen vermochte, die sich so füglich mit der Ikonographie der heiligen Familie verband.²⁸

Die Kleinfamilie ist jener auf das Minimalniveau seiner schieren Reproduktion reduzierte atomare und namenlose *Single* – »ohne Verwandtschaft, ohne Geschlecht, ohne Alter«, ohne *proximus* und *intimus*, aller kulturellen Bindungen, Habitus, Praktiken, Manieren, Gebärden, Bestimmungen und Interaktionen beraubt –, der in der Philosophie des Kontraktualismus von Hobbes bis Kant zum politischen Material und Konstrukteur des Staates erhoben wird, einer Philosophie, die damit ganz im Sinne des absolutistischen Staates mit je ihren Mitteln selbst Politik macht. Das Einzelindividuum, so wie es in den kontraktualistischen Theorien auftaucht, und der moderne Staat stehen sich nicht antagonistisch gegenüber, sondern haben sich vielmehr gegenseitig hervorgebracht, wie der Ethnologe Robin Fox hervorhebt.²⁹

In der von Hobbes proklamierten individuellen Gleichheit der Feindseligkeit bereitet sich bereits jene Gleichheit der Gleichgültigkeit der anonymen Massenformationen und gesichtslosen Massenfiguren vor, wie sie in den diskursiven und ästhetischen Regimen des 19. Jahrhunderts unter dem Zutrag der Statistik und großen Zahl, aber auch der technischen Medien ihren Auftrittsort finden, kraft deren die kulturellen Praktiken sich immer seltener *face à face* und immer häufiger zwischen Abwesenden ereignen.

Obleich der Freiheits- und Gleichheitswille des Individuums nicht selten die Verfolgung durch den Staatsapparat auf sich gezogen hat und daher als genereller Feind eines restriktiven Staates erscheinen kann, sind der absolutistische und zumal der moderne, bürokratisch-verwaltende Staat keineswegs Gegner des Individuums. Sie stehen vielmehr in Frontstellung zu den politisch nur schwer zu kontrollierenden Verwandtschaftsverbänden – der Sippschaft der Colberts,