

Festschrift zur Verleihung des Hannah-Arendt-Preises für politisches Denken 1999 an Massimo Cacciari

Ein Arendt'scher Hin-Blick zum zukünftigen Europa

Massimo Cacciari

Wenn Sie erlauben, möchte ich zunächst die Ehre, die mir zuteil wird, mit Freunden und Kollegen teilen, die seit vielen Jahren am Denken von Hannah Arendt mittels Symposien, Aufsätzen und Übersetzungen weiterarbeiten. Ich glaube sagen zu können, dass man sich vielleicht nirgends so intensiv mit Hannah Arendt auseinandersetzt wie in Italien. Eine ganze Generation von Philosophen hat ihre Gedanken mit spannenden und tief reichenden Überlegungen verbunden. Gestatten Sie mir hier, an Werke allgemeiner Art, wie etwa das von Simona Forti *Vita della mente e tempo della polis* („Leben des Geistes und Zeit der Polis“) zu erinnern, aber auch an die lebhaft diskutierte, von Roberto Esposito herausgegebene Sammelband *La pluralità irrepresentabile* („Die undarstellbare Pluralität“) mit Arbeiten von Franco Volpi, Remo Bodei, Pier Paolo Portinaro und vielen anderen Zeugnis ablegt. In dieser Hinsicht ist auch die Hannah Arendt gewidmete Sondernummer von *Aut Aut*, einer der wichtigsten philosophischen Zeitschriften Italiens, bedeutsam, die Alessandro Dal Lago, der unermüdliche Übersetzer unserer Denkerin, betreut hat. Die bedeutendsten politischen Philosophen Italiens der letzten zwanzig Jahre haben sich in umfangreichen Arbeiten mit dem Werk Arendts beschäftigt. Entstanden sind Untersuchungen und Studien, die der italienischen Forschung und der italienischen Philosophie zur Ehre gereichen, und die, weit mehr als meine eigenen Verdienste, der Grund für die mir hier zuteil werdende Aufmerksamkeit sind, für die ich Ihnen noch einmal von Herzen danke. Ich will und könnte jetzt hier keine neuen Interpretationen der philosophischen Gedanken Arendts liefern. Unter den hier anwesenden Freunden sind so viele Spezialisten, die dazu unvergleichlich berufener sind als ich! Ich möchte Ihnen nur in großen Zügen die Problemorientierung meines eigenen Denkens aufzeigen, die ich in der Auseinandersetzung mit Arendt entwickelt habe oder gern entwickeln würde.

Es wird ständig behauptet, auch aufgrund einer tendenziösen Auslegung von Carl Schmitt, dass die technischökonomischfinanzielle „Globalisierung“ als ein Sieg der technischökonomischen Zweckrationalität auf der ganzen Welt dem großen Erfolg des europäischen Geistes, nämlich dem Staat, ein Ende bereiten werde. Sicher ist der gegenwärtige Raum nicht mehr darstellbar und auch nicht mehr auf der Grundlage des territorial bestimmten Staates, seines „Nomos der Erde“, beherrschbar. Zweifellos befindet sich der alte Leviathan zur Zeit in einer unüberwindlichen „räumlichen Krise“. Aber widerspricht diese Krise der zugrunde liegenden Logik der Staatsform oder stellt sie ganz im Gegenteil seine logische Entwicklung dar? Ich glaube, dass wir heute vom Standpunkt der Arendtschen Kritik der Moderne aus betrachtet die systematische Aufhebung der Hier-und-jetzt-Unterschiede in den Apriori-Formen von Raum und Zeit erleben, was schon die transzendente Bedingung der Herrschaft des Leviathan war. Kein Jetzt (*nunc*), das die Fortdauer des Kronos, kein Ort, der die Kontinuität des Raumes unterbrechen könnte. Mehr noch: Die heutige „Globalisierung“ setzt die systematische Beschränkung der Person auf ein „natürlich“ unpolitisches Einzelwesen voraus. Aber diese Beschränkung ist eng mit dem Zug verbunden, der dem Entwurf der modernen Staatsform eigentümlich ist. Das heißt: mit der völligen Preisgabe der Auffassung vom Menschen als einem *zoon politikon*, als einem *animal*, das in sich selbst politische Beziehung ist und eine Polis erbauen kann, weil es ein politisches Wesen ist. Dabei aber führt die „Globalisierung“ die Beschränkung der Politik weiter, hin zu einem reinen Artefakt, wobei die Folgen an die Wurzeln unseres Verständnisses von Politik gehen. In der Tat gewinnt erst jetzt das reine Artefakt der technischökonomischen Welt praktisch und symbolisch die *summa potestas*. Die alten künstlichen Götter mit ihren

„nationalen“ Eigenschaften, ihren Grenzen, Mythologien und Feiern, die alten „kalten Ungeheuer“ Nietzsches müssen untergehen. Es entsteht eine *auctoritas* ohne Eigenschaften und daher ohne Grenzen, eine bloße *potestas*, die ihren Vater, den Staat, frisst.

Das Denken Hannah Arendts ist eine Schule des Widerstands vor allem gegen diese philosophischen Voraussetzungen der Modernität. Eine veritable Gnosis kennzeichnet das Wesen der Modernität, und diese Gnosis ist auf das Engste mit unserer philosophischen Überlieferung verbunden. Die neuzeitliche Gnosis gründet sich auf zwei Ausrichtungen: die Sehnsucht nach Auslöschung jedes raum-zeitlichen Abstandes (und damit zugleich auch jeder Nähe, denn Distanz und Nähe sind die beiden notwendigen Dimensionen jedes möglichen Dialogos) und die „Leidenschaft“ für die Gleichheit, die die Ursache der ununterdrückbaren Gefühle des Neides und der Unsicherheit ist, die das moderne Individuum, den modernen *idiotés*, bewegen. (Diese Leidenschaft für die Gleichheit wird ganz zu Unrecht in vielen Demokratievorstellungen mit der Idee der Freiheit in Verbindung gebracht; in dieser Hinsicht ist Hannah Arendt wirklich eine genaue Leserin von Chateaubriand und Tocqueville.) Diese beiden Strömungen, diese beiden Dimensionen, spiegeln den hartnäckigsten Traum oder vielleicht besser, Albtraum unserer Vernunft wider, nämlich jeden Unterschied auf eine bloße Äußerung des einen zu reduzieren, im einen jeden Unterschied anzuschauen und aus dem Einen, *solamente*, kraft des reinen Denkens das Vielfältige abzuleiten. Hannah Arendt wollte sich nicht als Philosophin bezeichnen, weil Philosophie untrennbar mit diesem Traum verknüpft ist. Und in der philosophischen Tradition sah sie jene Gnosis, die sie zu Beginn von *Vita activa oder Vom tätigen Leben* als die Grundlage der modernen Technik bezeichnet, nämlich die Menschen aus dem Erdengefängnis zu „befreien“, die Verbindung zwischen Mensch und Erde zu zerreißen und das Leben zu etwas Künstlichem zu machen. Das sind die unvermeidlichen Folgen der modernen Idee des Staates als eines *deus artificialis*. Das politische Leben als technischer Erfolg – warum nicht auch der Mensch insgesamt? Ist das nicht der „Plan“, der die Hegel'sche Phänomenologie beschließt? Der Mensch, endlich versöhnt, endlich Gottes Sohn geworden, erscheint als der vollkommene Künstler, der von keiner natürlichen Voraussetzung abhängig ist, sondern fähig ist, aus sich selbst heraus die Bedingungen seiner Werke, seiner Kunst, zu schaffen, das heißt, eine Neu-Natur hervorzubringen. Gewiss, die Geschichte wird zu Ende sein, wenn das Tun nicht mehr die Prägung des handelnden Menschen aufweist, wenn also die technische Dimension des Tuns die der Praxis, des Risikos der Handlung, aufsaugt, welche über den automatischen, unpersönlichen Lauf des Alltagslebens entscheidet. Gewiss „endet“ die Geschichte, wenn die Menschen tatsächlich in die Formen des Tuns aufgelöst werden können, das umso wirksamer und fruchtbarer ist, je gründlicher es jedes Risiko des Sich-Mitteilens ausschließt. Aber: Ist so ein Ende wirklich denkbar? Lässt sich ein Gedanke an ein solches Ende wirklich bestätigen? Wird seine herausfordernde Gewalt jemals wirklich über den ob-siegen, der nicht von ihr besiegt werden will, der sich nicht von ihr geschlagen geben will? „Nam victor nemo est nisi victus fatetur“ ... Indem es beharrlich diese Fragen stellt, wird das Denken Hannah Arendts tätiger, praktischer Widerstand.

Sobald der Gedanke aus der eingebildeten Welt des nur Denkbaren heraustritt, sobald er sich wirklich selbst befragt, zeigt sich deutlich, dass alles Denken und alles Erkennen nicht von der Sprache, von dem Leib der Sprache, zu trennen ist. Es gibt kein Denken ohne irgendeine Sprechweise, ohne irgendein Zeichensystem. Ich spreche, denke und kann nur deshalb etwas mit anderen teilen (oder auch mit mir selbst), weil es dieses System gibt. Aber jene Sprechweise, jenes Zeichensystem, ist notwendigerweise inter-subjektiv, das heißt die Urzelle jeder politischen Kommunikation. „Cogito ergo sumus.“ Die Vielheit ist die grundlegende Bedingung des Miteinander-Sprechens und allen Handelns. Auch wenn mir keine logische Berechnung erlauben würde zu behaupten, dass ich und die anderen eine gemeinsame Welt haben, so wäre ich doch gezwungen zuzugeben, dass die Sprache einen gemeinsamen Gesichtskreis bildet, der sich ständig verändert und doch immer alle meine Handlungen enthält.

In dieser Dekonstruktion der modernen Metaphysik des cogito liegt die Grundlage des stets „nachrangigen“ Charakters, den das Denken bei Hannah Arendt annimmt. Nicht nur erfordert das Denken ein Gedachtes und ist in diesem Sinn stets ein Nach-denken, eine prüfende Betrachtung von vorgegebenen *problémata*, das heißt von Wirklichkeiten, die uns entgegentreten und uns auf dem Weg treffen; nicht nur ist das Denken untrennbar mit dem Leiden, dem Pathos, verbunden, von dem es verursacht wird, sondern das erste vorgegebene Problem, welches das Denken „bearbeiten“ muss, ist das der Sprache, in der es wohnt. Und schon hier stößt es auf die nicht verminderbare Vielfalt, auf die Pluralität – die das Welt-Gesetz ist!

Jede Sprache ist in sich ein Netz von Beziehungen und eine Vielheit der Sprechweisen. Mehr noch – jede Sprache ist mit dem Unaussprechbaren und dem Schweigen durchwoben. Es ist unmöglich, eine einzige Sprache ganz für sich zu bestimmen, ebenso wie es unmöglich ist, einen Menschen in seinem Einzeldasein zu bestimmen, wenn dieser Mensch denkt. Jede Sprache ist Spiegel und Ausdruck der Tatsache, dass nicht der Mensch, sondern die Menschen die Erde bewohnen. Beim Nachdenken über die Sprache wird klar, dass jede Identität nicht nur in Beziehung zum anderen steht, sondern auch in sich selbst Beziehung ist. Keine Identität ist immun vom *cum* der *communitas*; nur die unreife Identität, die unbewusste Identität, hat davor Angst und versucht, sich im Schatten der totalitären Ideologien davor zu schützen. Der Totalitarismus ist die andere Seite der unreifen Individualität.

Aber wenn das Denken stets Nach-denken ist, dann wird im Denken, für Hannah Arendt, auch die Erfordernis des Abstands enthalten sein. Wenn das Denken ein Logos der Pluralität ist, das heißt, die Fähigkeit, die Kraft, das Vielfältige zu verbinden, und nicht die, es zu verneinen oder zu überwinden, dann kann das Denken niemals das Gedachte in sich auflösen, den Abstand zwischen sich und dem Gedachten aufheben. Solcherart ist auch die Praxis ein Handeln, das den Abstand zwischen verschiedenen Erfahrungen bewahrt. Es gibt einen Abstand, der als Niemandland aufgefasst wird, als ein Raum, der die abgesonderten Einzelwesen in einer Ungastlichkeit zueinander belässt. Dieser Idee des Abstands setzt Hannah Arendt eine Vorstellung entgegen, die den Abstand als das begreift, was gerade den Hin-Blick („regard“) zum anderen ermöglicht, der diesem gerecht wird. Dieser Abstand ist für Hannah Arendt die Bedingung eines neuen Sinns von Gerechtigkeit, verstanden nicht als Anwendung eines gleichen Rechts für alle, sondern als Anerkennung des Rechts jedes Einzelnen. Gerechtigkeit in einem gewissen Sinn als *philoxenia*, als Freund des Fremden sein, als Fähigkeit zur Aufnahme und Gabe verstanden.

Der Gast ist sicher der Fremde, aber der Fremde als Gast ist zugleich der Freund, könnten wir Gastfreund in der Fremde und Fremde in der Freundschaft sein? Das Wort *hospes* entspricht im Lateinischen viel eigentlicher dem griechischen *xenos*. Der andere, der Fremde, ist der Gast, der Freund. „Drugo“ bedeutet auf Russisch der andere und „drug“ der Freund. Hören wir von neuem auf die Sprache. Unsere vielfältigen Sprechweisen laden uns ein, uns daran zu erinnern, dass uns, den Bewohnern Europas, die Möglichkeit gegeben ist, unsere Stadt als *communitas*, als *foedus* zwischen Gast und Gastfreund, als Mitteilung zwischen Fremden aufzufassen. Außerhalb dieses Gesichtskreises liegt nicht etwa eine Politik jenseits des Staates, sondern das Ende der Politik: Dieses ist entweder dem unpersönlichen, uneigentlichen „Man“ untergeordnet oder auf das Ökonomisch-Administrative beschränkt. Ist dies das Schicksal? Was könnte es heißen: Entgegen jeder Hoffnung hoffen, dass ein Gegenschlag stattfindet? Aber es gibt kein anderes Zeichen der Freiheit – ich glaube, dies würde Hannah Arendt sagen – außer in dem Gedanken „Malo periculosam libertatem quam quietum servitium“. Lieber denke ich entgegen jeder Hoffnung und auf der Grundlage des hoffnungslosesten Realismus als auf das Denken zu verzichten und mich dem Faktischen anzupassen und als das Wahre zu bestätigen. Nicht einmal ein Gott wird uns je retten, wenn wir angesichts des Götzenbildes der völligen Immanenz diesen Verzicht leisten, wenn wir das Risiko aus unserem Handeln und die Verwunderung aus unserem Blick verbannen wollen.

Europa zum Sprechen bringen

Motive einer Jury

Antonia Grunenberg

Meine Damen und Herren,

heute wird der „Hannah-Arendt-Preis für politisches Denken“ zum fünften Mal vergeben. Dazu heiße ich den diesjährigen Preisträger, Herrn Massimo Cacciari aus Venedig sehr herzlich willkommen. Fast könnte man behaupten, dass der diesjährige „Hannah-Arendt-Preis“ ein „Bürgermeister-Preis“ sei. Er geht an den Bürgermeister einer der schönsten Städte der Welt, und er wird überreicht vom Bürgermeister der Hansestadt Bremen. Beide Städte liegen am Wasser, von Venedig wäre freilich eher zu sagen, es liege im Wasser. Beide Städte haben eine große politische Vergangenheit als Stadtrepubliken und – nicht zuletzt – beide Städte stehen heute vor ähnlichen Problemen, was ihre Zukunft in Europa angeht. Die internationale Jury, die den Preis dieses Jahr an Massimo Cacciari vergeben hat, ist sich dieser Berührungspunkte wohl bewusst gewesen, als sie den Preis an Massimo Cacciari vergab. Doch lassen Sie mich, bevor ich die Begründung der Jury vortrage, noch ein Wort sagen: Ein Preis ehrt mit der Preisvergabe immer auch seine Geber, diejenigen, die ihn fördern. So möchten wir uns auch diesmal ganz herzlich beim Senat der Freien und Hansestadt Bremen und bei der Heinrich-Böll-Stiftung bedanken. Ich begrüße den Bürgermeister der Stadt, Dr. Henning Scherf und möchte mich bei ihm besonders für die Gastfreundschaft bedanken, die er uns seit Jahren in diesem schönen Rathaus gewährt. Der Heinrich-Böll-Stiftung, vertreten durch Ralf Fücks, gebührt unser Dank auch für die finanzielle Unterstützung der vorbereitenden Arbeit, die jeder Preisverleihung vorausgeht. Dass die Kooperation zwischen dem Bremer Senat und der Heinrich-Böll-Stiftung immer wieder möglich ist, ist ermutigend. Ich denke aber auch, dass von diesem Preis etwas auf die gebenden Institutionen und Personen zurückwirkt. Mit dem Preis wird sichtbar, dass es zwischen dem Raum der Politik und dem des Denkens viele Brücken gibt, über die man geht, wenn man etwas Neues beginnt oder etwas schon Bekanntes in neuem Licht sieht. Diese Brücken bezeichnen das, was man mit einem anderen Wort auch Öffentlichkeit nennt.

Lassen Sie mich an dieser Stelle auch meinen Kollegen und Freunden vom Vorstand des „Hannah-Arendt-Vereins“, Zoltan Szankay, Lothar Probst und Peter Rdel danken. Wir haben gelernt, dass eine neue, öffnende Art des politischen Denkens auch öffentlich vermittelt und verstanden werden will. Unsere freundschaftliche intellektuelle und organisatorische Zusammenarbeit ist dieser Aufgabe gewidmet. Unser Wirken an verschiedenen Orten und die Anregungen, die wir von Freunden, Kolleginnen und Kollegen erhalten, haben inzwischen ein veritables Kommunikationsnetz geschaffen, das sich von Warschau bis Paris, von Budapest über Zürich bis nach Venedig, von Bremen und Oldenburg bis nach New York zieht.

Bei den Diskussionen der internationalen Jury über den diesjährigen Preis spielte der Gedanke eine besondere Rolle, dass der Preis ein europäischer Preis ist. Er wird im Vorgriff auf ein Europa vergeben, dessen politische Konturen vage und widersprüchlich sind. Gleichzeitig bezieht der Preis aber auch die amerikanische republikanische Tradition mit ein. Hannah Arendt hat sich dieser Tradition verpflichtet gefühlt, seit sie, aus Deutschland vertrieben, eine materielle und intellektuelle Bleibe in den Vereinigten Staaten fand.

Ihr Denken, Schreiben und Reden nach 1945 wurde von dem Gedanken getragen, das europäische politische Denken mit dem Horizont einer starken republikanischen Verortung der Demokratie zu bereichern. Inzwischen wissen wir, dass die Bedrohung durch totalitäre Herrschaft nicht die einzige Gefahr für Demokratien darstellt, sondern dass es auch eine immer wieder auftretende Tendenz zur Selbstaushhlung innerhalb der Demokratien gibt, die in friedlichen Formen erscheint. Die öffentliche Sorge um die Selbsterneuerungsfähigkeit der Demokratie, genauer noch: um die politische Dimension der Freiheit, war auch diesmal ein deutliches Kriterium, nach dem der Preisträger ausgesucht wurde. Diese Sorge kann sich in der intellektuellen Analyse ebenso zeigen wie im öffentlichen Auftreten. So wurde der Preis bisher nicht nur an Philosophen oder Historiker vergeben (wie Claude Lefort, Agnes Heller

oder Francois Furet), die für ihr denkerisches Werk und Wirken geehrt werden, sondern auch an Persönlichkeiten des öffentlichen Redens und Handelns (Joachim Gauck, Antje Vollmer, Freimut Duve).

Meine Damen und Herren, Sie merken vielleicht, der Preis möchte das scheinbar Unvereinbare zusammenbringen:

- Er will den akademischen Diskurs mit der öffentlichen Rede verbinden.
- Er bringt Persönlichkeiten und Denkvermögen zusammen, die im so genannten normalen Leben selten zusammenkommen, weil sie sich in unterschiedlichen Kreisen, Parteien und Handlungsbereichen bewegen.
- Er möchte ein Denken ermutigen, das sich nicht mit der Beschreibung des Gegenwärtigen oder Vergangenen zufrieden gibt oder – in Form von „Zukunftsvoraussagen“ – in die gegenwärtige Lage extrapoliert, sondern neue Möglichkeiten des Handelns auch im Gegenwärtigen erkennt und erprobt.

Wenn wir den Preis heute an Massimo Cacciari verleihen, dann auch deshalb, weil Herr Cacciari diese Elemente des Urteilens, des Denkens und des Handelns in seinem Leben und Wirken auf eine besondere Weise zum Ausdruck bringt. Seit Jahrzehnten begleitet er kommentierend die wechselvolle Geschichte der italienischen Linken, die ihn geprägt hat und zu deren Öffnung nach 1989 er beigetragen hat.

Als Intellektueller weiß er sich einem Erbe verbunden, das bis in die Antike reicht. In seinen Büchern diskutiert er Lesarten dieses Erbes, die befremdend aktuell sind.

Als Bürgermeister und Mitglied des Europäischen Parlaments beschäftigt er sich schließlich mit Problemen, die wiederum so praktisch sind, dass sie scheinbar keiner intellektuellen Reflexion bedürfen.

Aus diesen Facetten ergibt sich ein Bild, das über die Person hinausreicht: dieses Bild trägt den Namen *Europa*.

Europa scheint fest gefügt, zumindest wir Deutsche reden immer wieder beschwörend davon. Doch hinter der festen Gefügtheit erscheint die Unbestimmtheit, verschwimmen die Konturen. In seinem Festvortrag heute Nachmittag hat Massimo Cacciari dargelegt, dass das Europa Adenauers und de Gaulles, Schumanns und de Gasperis, Kohls und Mitterands eine Kehrseite hat: die des völligen Verzichts auf eine politische Dimension der europäischen Einigung, ja, so Cacciaris These: Europa konnte überhaupt nur vereint werden, weil es auf seine Geschichte verzichtete, weil es Differenzen aussparte und sich auf jene Gebiete konzentrierte, die konfliktarm waren: Wirtschaft und Finanzen. Die politische Schwächung Europas also als Voraussetzung seiner wirtschaftlichen Stärke? Das Europa von heute ist ein, wie Cacciari sagt, „unidentified political object“, ein unbestimmtes politisches Etwas. Diese Ausgangslage ist unumkehrbar und dennoch spürt man allenthalben die Suche nach neuen Verortungen in Europa, und zwar nicht nur auf zentraler Ebene, sondern auf regionaler und lokaler Ebene, ja auch und gerade auf der Ebene der großen europäischen Städte. Gibt es etwas, das sie verbindet jenseits der Probleme der Abfallentsorgung, der Armut und des Tourismus?

Massimo Cacciari blickt auf Europa aus drei Perspektiven:

- aus der des Altertums, der antiken Stadtrepubliken; im Rückbezug auf die Polis soll die Gegenwart der Vergangenheit präsent werden
- aus der des 19. Jahrhunderts Nietzsches und Hölderlins, in der das antike Erbe aufscheint und zugleich visionär die radikale Brechung, der zivilisatorische Bruch erahnt wird, den das 20. Jahrhundert bringen wird
- und schließlich aus der Perspektive des zu Ende gegangenen 20. Jahrhunderts, in dem nach zwei entsetzlichen Kriegen, nach Völkermord und Selbstzerstörung der Homo democraticus über den Homo politicus gesiegt hat.

In einem nochmaligen Perspektivwechsel nimmt Cacciari schließlich die großen Staaten des Westens und der Mitte Europas von außen, vom Meer der Zeit her in den Blick. Die europäischen Kernländer werden – unter Einschluss Nordamerikas – als Inseln imaginiert, in

einem Meer, Thalassa, liegend. Hier scheint ein anderes Gesicht von Europa auf, eines, das sein Selbstbewusstsein auch aus dem Blick in die Antike zieht, um das Unverwechselbare seines Erbes, aber auch um die Durchlässigkeit seiner Grenzen, seiner Handelsströme und Völker weiß: Es ist dieser fremde Blick von außen, vom Meer auf das Land, hinter dem das gemeinsame Verbindende der europäischen Gesellschaften, ihrer Geschichten und ihrer kulturellen Erbschaften erst sichtbar werden kann. Erst wer sich von der Binnensicht auf die Identität der Nationalstaaten löst, wird gewahr, was trennt und was verbindet. Im Blick Massimo Cacciari ist Europa nicht nur die Geschichte von Verlusten und immer wiederkehrenden Heilungen, sondern auch von Trennung und Zusammenkommen, von Veränderung und Bestehen.

In diesem Kontext scheint auch ein Element der Denkungsart Hannah Arendts auf: Es ist ihr Beharren auf der Fähigkeit der westlichen republikanischen Demokratien, ihre Freiheit immer wieder selbst zu stiften. Ihr Denken richtet sich auf die Wiederbelebung des republikanischen Elements in der Politik, jene Fähigkeit, deren Fehlen oft so schmerzhaft bewusst wird, wenn man manche Protagonisten des heutigen Europa über die europäische Einigung sprechen hört. Massimo Cacciari knüpft hier an mit seinen Gedanken zur Belebung eines Föderalismus, der sich nicht als Gegensatz zur zentralen Verwaltung verstehen will, aber doch den Akzent auf die Selbstbestimmung in Freiheit durch die Bürgerinnen und Bürger Europas setzt, jene Bewohner der großen Städte und der föderalen Republiken, die gegenwärtig Angstreaktionen auf den Moloch der Zentralisierung zeigen.

Im Grunde steht, das geht aus Cacciari's Beiträgen hervor, in Europa eine ähnliche Diskussion an wie seinerzeit, vor über 200 Jahren, die Pressekampagne der so genannten „Föderalisten“ in den Vereinigten Staaten von Nordamerika. Die großen Freiheitskämpfer der amerikanischen Revolution wollten die Bürger davon überzeugen, dass eine *Union* der nordamerikanischen Staaten, die sich gerade von der Bevormundung durch Großbritannien befreit hatten, einer *Konföderation* – das heißt einem losen Staatenbund – unendlich weit überlegen sei. Sie wählten bewusst nicht den Weg des zentralen Nationalstaats wie in Europa, sondern den des republikanischen Staatenbunds, in dem die Macht durch ein System der Ausbalancierung zugleich begrenzt und immer wieder neu gestiftet wird. Es ist dieser Gedanke eines föderalen Zusammenwirkens, der über den gegenwärtigen Zustand Europas als staatliches Konglomerat zur Sicherung der Wirtschaft und zur sozialen Befriedung seiner Bürgerinnen und Bürger hinausweist. Dieses Europa allerdings wäre kein Schicksal in der Art, wie Max Weber es den westlichen Industriestaaten vorausgesagt hat. Es könnte auch nicht verordnet werden, es kann nur in Freiheit von seinen Bürgern gestiftet werden. In Abwandlung eines Ausspruchs von Paul Valéry könnte man sagen: „Europa wird niemals vollendet, sondern höchstens aufgegeben.“

Dieses Werk zu beginnen, es reflektierend zu beleuchten, dazu trägt Massimo Cacciari's Denken als Intellektueller, sein Urteilen und Handeln als Bürgermeister und europäischer Politiker auf eine sehr fruchtbare Weise bei. Europa neu denken heißt für ihn, es zum Sprechen zu bringen. Dies ist ein Prozess ohne Ende, in dem das Anfangen-Können, das Etwas-Neues-Stiften, das scheinbar Unmögliche möglich zu machen, eine große Rolle spielen wird.

Ein altes venezianisches Sprichwort sagt: „Vedi Napoli e poi mori, vedi Venezia e poi discori.“ Mit anderen Worten: Neapel sehen und sterben, Venedig sehen und reden, öffentlich über seine Schönheiten sprechen.

Mit seinem Wirken steht der Venezianer Massimo Cacciari in der Tradition eines europäischen und westlichen Denkens, das sich der Zukunft reflektierend öffnen will und nicht im Bewahren der Vergangenheit verharret.

Lieber Massimo Cacciari, ich beglückwünsche Sie als diesjähriger Träger des „Hannah-Arendt-Preises für politisches Denken“ und wünsche Ihnen viel Erfolg bei Ihrer Arbeit in Europa.

Politik jenseits des Projekts

Laudatio auf Massimo Cacciari

Von Otto Kallscheuer¹

*Sehr geehrte Herren Bürgermeister,
verehrter Massimo Cacciari,
liebe Hanseatinnen und Hanseaten,*

heute ehrt sich die Freie Hansestadt Bremen dadurch, dass sie Massimo Cacciari mit dem „Hannah-Arendt-Preis für politisches Denken“ auszeichnet. Der Philosoph und Ordinarius für Ästhetik, Massimo Cacciari, ist eine wichtige Gestalt der italienischen intellektuellen Szene. Manche würden gar neidisch sagen: ein „Star“. Cacciari ist aber zugleich ein politischer Star, der bereits zum zweiten Mal amtierende, mit hohem Stimmenvorsprung gewählte und außerordentlich populäre Bürgermeister der an ästhetischen wie politischen Traditionen so reichen, „dem Meere anvermählten“ *Serenissima* Venedig.

Sie, Massimo Cacciari, werden von den bremischen Hanseaten für Ihr philosophisches Denken *und* Ihr politisches Wirken geehrt – mittlerweile sind Sie ja auch Abgeordneter des Europäischen Parlaments. Herr Maier, der Senator einer anderen Hansestadt, soll gleich Ihr politisches Wirken als Bürgermeister würdigen. Jedenfalls ist diese Feierstunde ganz gewiss ein Glücksfall für die Presseabteilung des Bremer Rathauses.

Weitaus schwieriger ist es nun freilich (jedenfalls für mich), den anwesenden Hanseatinnen (und uns allen) das philosophisch-politische Profil des Geehrten in gebotener Kürze und doch nicht völlig verfehlt vorzustellen. Denn die Schlagzeile „vom Philosophen als Politiker“ garantiert in unseren Landen mindestens ebenso viel Presse-Echo wie „jebildete“

Missverständnisse: Vom Philosophenkönig möchten wir da wohl lesen oder gar vom „Philosophendogen“, vom sinnenden Grübler über der sterbenden Lagunenstadt ... Nun, wir hätten damit zwar Daphne du Maurier oder Thomas Mann im Ohr, doch weder vom Geist der Schriften Massimo Cacciaris ein Jota verstanden noch uns seiner *vita activa* genähert. Ich kann daher nur versuchen, Ihnen meine Irritation mitzuteilen – oder auch: eine heilsame Verwirrung mit Ihnen zu teilen. Sagen wir, eine *complexio*.

I.

Ob es an dem berüchtigten Ausflug Martin Heideggers „nach Syrakus“ liegt, der ja auch dessen Verhältnis zur Namensgeberin und Schutzpatronin dieses Preises tangierte? Jedenfalls haben wir heute in Deutschland keine Philosophen als Politiker mehr ... oder gerade mal einen Kulturdezernenten in München, einen Sozialdemokraten, im Zweifelsfalle von der Toskanafraktion.

Und so heißt es dann gerne: Italien, du hast es besser. In der Tat: Wenn es ein europäisches Land gibt, dessen bedeutendste Philosophen dieses Jahrhunderts gleichzeitig politische Führer waren, so ist dies Italien. Benedetto Croce, Giovanni Gentile und Antonio Gramsci waren schließlich nicht nur *die* herausragenden Vertreter eines an die je unterschiedlich interpretierte Hegel'sche Dialektik anknüpfenden italienischen Neoidealismus. Sie waren *auch* ideologische Wortführer der liberalen, der faschistischen und der kommunistischen Politik – auch wenn sie nur für vergleichsweise kurze Zeit operative politische Vollmachten hatten.² Croce, Gentile, Gramsci waren allesamt Denker, die *als* Politiker versucht haben, ihre Theorien in die Praxis umzusetzen. Ihr politisches Handeln kann durchaus als Konsequenz, Ausdruck, Anwendung ihres jeweiligen philosophischen *Projekts* gelten – hier war es vielleicht eine gescheiterte, unzureichende oder inkonsequente Anwendung, dort unter Umständen eine dann im Spätwerk revidierte Konsequenz, aber es handelte sich jedenfalls um Versuche zur Umsetzung eines Entwurfs.

Welches Projekts? Im Telegrammstil: Es ging allen drei Varianten des italienischen Posthegelianismus um den (hier kommunistischen, dort faschistischen, dort laizistisch-liberalen) Entwurf eines politischen Gemeinwesens (Staat und/oder zivile Gesellschaft), welches als Zustand (*stato*) und Verwirklichungsweise tätiger Freiheit in der Moderne gelten

könnte. Denn der „sittliche Staat“ Gentiles, ebenso der „neue Fürst“ Gramscis und auch die metapolitische „Dialektik der Unterschiede“ Croces sollten ja zugleich die Vielfalt sozialer Gruppen, Konflikte und Diskurse ethisch-politisch vereinheitlichen: sie auf höherer Ebene synthetisieren, ohne sie zu unterdrücken, die Differenzen der Klassen- oder korporativen Interessen überwinden oder im bekannten Hegel'schen Sinne „aufheben“.

Wie das im Einzelnen gedacht war, will ich hier gar nicht erst ausführen. Denn, meine Damen und Herren, *Achtung*: In genau dieser geistigen Tradition sollten wir, sollten Sie Massimo Cacciari *auf keinen Fall* suchen!!! Weder was seinen Begriff von Philosophie, noch was die Idee einer theoretischen „Anleitung“ von Politik angeht. Diejenigen unter uns, die heute Nachmittag bei der durchaus spannenden – *weil* komplizierenden – Diskussion dabei waren, werden sich erinnern, dass hier einer der für deutsche Aktivisten des Fortschritts so schwer zu verdauenden Punkte lag, weshalb auch diese Frage an Massimo Cacciari immer wieder neu herangetragen wurde. Und dieser beharrte jedes Mal darauf, das Politische zu denken bedeute gerade nicht, Politik aus einem theoretischen Projekt heraus anzuleiten, zu deduzieren, umzusetzen.

Hier – in dieser seiner Absage an jeden „Logo-Zentrismus des Projekts“ – mag sich Cacciari über die griechischen Traditionen der europäischen Metaphysik hinaus dann in der Tat nicht nur mit Martin Heidegger treffen, sondern auch mit dessen Schülerin und Kontrahentin Hannah Arendt. (Ich vermute allerdings, die Gemeinsamkeit beschränkt sich auch auf diese *pars destruens*, die Absage an die *techné politiké* als eine die „Zeit des Weltbildes“ übergreifenden Rationalitätsform.)

Vergessen wir also jede neuhegelsche oder gramscianische politische Philosophie von der sittlichen Vereinigung der gespaltenen Interessen und Rationalitäten der Gesellschaft im ethischen Staat oder der Hegemonie des Proletariats. Es geht Cacciari nicht um den Philosophen als ethisch-politischen *praeceptor patriae*: Dies ist für ihn vielmehr eine Rolle, die unter den Bedingungen der Autonomie des Politischen (als eines Spezialisierung unter anderen) sinnlos geworden ist.

Und, um die *complexio* noch zu erhöhen, hier noch eine Randbemerkung: *Nicht* sinnlos geworden mit dem Ende der Rationalitätsform des politischen Projekts ist für Massimo Cacciari jedoch – wie mir scheinen will – die Rolle eines *moralischen* Präzeptors, ganz im Gegenteil: Der (im Sinne Kierkegaards) „ethische“ Aufruf zur Metanoia, zur Reue und Umkehr kann erst dann in aller Radikalität verstanden werden, sobald (und sofern) wir begreifen, dass sich dieser Ruf auf eine ganz andere *auctoritas* berufen muss als die, welche bei den Geschäften der Polis im Spiele sind.

In den politischen Konjunkturen des letzten Jahrzehnts – ich erwähne hier nur den Golfkrieg und die jüngsten Balkankämpfe – hat der Philosoph und Politiker Cacciari den römischen Brückenbauer und polnischen Papst Johannes Paul II. in vielen seiner moralischen Thesen auf (jedenfalls für deutsche, linke, protestantisch-korrekte Reminiszenzen) ungewohnte und, wie ich meine, mutige Weise unterstützt! Auch gehört Cacciari durchaus zu den häufigen Gesprächspartnern seines möglichen (wenngleich unwahrscheinlichen) Nachfolgers, des Mailänder Erzbischofs Kardinal Carlo Maria Martini.

Und ohne hier die gesamte Breite der hier involvierten Fragen andeuten zu können, will ich wenigstens eine These dazu formulieren: Wie mir scheint, hat nämlich die Kritik der Politik als „Projekt“, die Cacciari schon seit einigen Jahrzehnten verfolgt,³ in den letzten Jahren in der Tat durchaus auch theologisch-politische Akzente bekommen. Nicht – Gott bewahre! – im Sinne der „politischen Theologie“ Carl Schmitts, aber im Sinne des heiligen Augustinus kritisiert Cacciari eine Art „Pelagianismus“ in der Politik. Die Vorstellung nämlich, im politischen Leben sei die wahre „Einwurzelung“⁴ menschlicher Existenz überhaupt zu thematisieren, geschweige denn zu erreichen – um mit Simone Weil eine Denkerin zu zitieren, mit der sich Cacciari weit mehr als mit Hannah Arendt auseinandergesetzt hat – ebendiese Vorstellung ist theologisch gesprochen Idolatrie, Dienst am Gestell oder einem Götzenbild, Tanz ums goldene Kalb.

II.

Massimo Cacciari eigene politische Praxis ist keine Anwendung eines Projekts gesellschaftlicher Synthesis – eher schon das Ergebnis einer radikalen „Entzauberung“ (Max Weber) des hohen Tons in der Politik. Skeptisch bleibt Cacciari darum auch gegenüber jedem ethischen Programm, politische Grundwerte oder Verfassungsnormen zu einer neuen „religion civile“, ob nun im Sinne Jean-Jacques Rousseaus oder Benedetto Croces, an die Stelle der Religion der Alten als symbolisch bindende Macht des Gemeinwesens zu instituieren.⁵ Freilich hütet sich Cacciari auch davor, nun selber die „Entzauberung“ zum Programm (die Illusionslosigkeit zur Illusion), zum Ersatzprojekt einer politischen Militanz zu machen.

Die Politik ist ein *lógos*, eine *techné* unter anderen, neben anderen – und sie kann die anderen Diskurse bestenfalls moderieren, manchmal ineinander übersetzen, sie miteinander konfrontieren, ihr Gestell kommunikativ durchlässig machen helfen. Aber sie ist doch weder eine Super-Metasprache noch eine letzte Instanz – ein Geschick. Der Politiker – erst recht, wenn er's als Philosoph gelernt haben müsste, verschiedene Lebensformen wie „Sprachspiele“ (Wittgenstein) zu verstehen – darf sich weder als Exekutor historischer Notwendigkeiten noch als Schöpfer des Neuen missverstehen.

Die Kehrseite vom Mythos des politischen Projekts war stets das Bild vom Staat als „Instrument“ oder seelenlose Maschine (derer sich dann der Souverän, ob Individuum, Partei oder politische Klasse bediente). Doch nicht nur der Leviathan, der nach den europäischen Religionskriegen Recht und Leben schützen sollte, kann absolutistisch werden. Auch der aus der Zivilisierung und „Normierung“⁶ des Klassenkonflikts entstandene „präzeptoriale Staat“, der interventionistische oder „Planstaat“, der soziale oder *welfare-state* verabsolutiert eine *techné politiké* zum „sterblichen Gott“ (Thomas Hobbes). Ein Gott freilich, der sich am Ende in seiner Allzuständigkeit – der Verwaltung – verliert und blockiert.

Folgt man seinen öffentlichen Erklärungen, so steht Cacciari als Politiker eher für die Gegentendenz, weg vom „präzeptorialen Staat“ (Helmut Willke) und hin zur lokalen Supervision, zur kommunikativen Verknüpfung von Kompetenzen. So will er seine Rolle als Bürgermeister auch in den Dienst einer Entflechtung zentralstaatlicher Institutionen – einer Föderalisierung der italienischen Nation im Kontext des neu entstehenden *mixtum compositum* „Europa“ – und einer Dezentralisierung politischer und ökonomischer Steuerungsmuster innerhalb der Wachstumsregion Nordosten stellen.

Dies hat freilich eine Kehrseite (und darauf kann ich hier nur verweisen), nämlich die gerade in Italien seit Jahren beklagten (auch populistisch bekämpften) Tendenzen zur *partitocrazia*: das heißt die insbesondere im Nordosten Italiens als unter- und bedrückend, als korrupt und innovationshemmend empfundene Vorherrschaft der nationalen Parteizentralen gegenüber den lokalen politischen Akteuren und Interessen. Das Paradox, dessen sich Cacciari allerdings wohl bewusst ist, besteht nun darin, dass auch der Kampf wider die Degenerationen der Parteipolitik sich selber der *techné* der Parteibildung bedienen muss: „Cento-Città“ – das von Cacciari weiland mitbegründete Bündnis der Mitte-Links-Bürgermeister – und die „Demokraten“, die dem Ex-Premier Romano Prodi nahe stehende neue Gruppierung, für die Massimo Cacciari auch im Europaparlament sitzt, machen da keine Ausnahme. Mögen sie auch noch so sehr – und das werden die anwesenden Grünen unter Ihnen ja kennen – die Rhetorik der „Anti-Parteien-Partei“ bedienen.⁷

III.

Massimo Cacciari hat diese Haltung aus der (eigenen) Geschichte (innerhalb) der italienischen politischen Linken gewonnen. Sie erhellt sich freilich – indirekt – auch aus seinen philosophischen und ästhetischen Studien, ohne aus ihnen deduziert werden zu können. Ohnehin sind diese zu weit gefächert, um sie hier angemessen charakterisieren zu können – und gewiss würde dies meine Kapazitäten überschreiten. Man müsste dazu nämlich nicht nur Spezialist für Schopenhauer und Nietzsche, Rilke und Benjamin, für Gustav Mahler, Karl Kraus, Adolf Loos und das „Wittgensteinsche“ Wien sein, sondern sich auch in der

negativen Theologie des Dionysius Areopagita (des großen Heteronyms aus der byzantinischen Theologie) ebenso auskennen wie beim heiligen Augustinus, dem unerbittlichen Kritiker der politischen Idolatrie im Westen.⁸

Seit Beginn seiner theoretischen Arbeiten argumentiert Cacciari gegen jede synthetische, sozial-integrative (Selbst-)Anmaßung politischer Theorie – ja, der Philosophie allgemein. Zu Anfang wandte sich diese Kritik vornehmlich gegen die in der italienischen Linken vorherrschende „gramscianische“ Version einer ethisch-politischen „kulturellen Hegemonie“ als Königsweg zur Sozialreform oder zum demokratischem Sozialismus.

Man kann den jungen venezianischen Philosophen Cacciari in den Sechzigerjahren wohl unter die „Operaisten“ zählen, die den ethisch-politischen (und realpolitischen) Synthesen der KPI-Politik eine Vernachlässigung der sozialen Struktur der Arbeiterklasse vorhielten, der „Klassenzusammensetzung“: der proletarischen Interessenlage, aber auch ihrer Rationalitätspotenziale. Der Titel der damals von Cacciari mitherausgegebenen Zeitschrift *Contropiano* – „Gegen-Plan“ – ließ sich durchaus im Sinne einer antagonistischen Klassenkampftheorie (wider den „Plan des Kapitals“) verstehen, aber deutete auch eine Herausforderung der herrschenden Rationalität durch alternative, besser funktionierende Lösungen an. Gewiss spielten Ende der Sechzigerjahre beide Lesarten eine Rolle.

Daneben aber treten bald schon Studien nicht nur zur Kultur- und Philosophiegeschichte der soziologischen Klassiker und sozialistischen Intellektuellen – zwischen Budapest, Wien, Heidelberg, Berlin – vor und nach dem Ersten Weltkrieg. Cacciari, der schon mit 18 Jahren eine Literaturzeitschrift gegründet hatte – mit dem sprechenden, auf Benjamins

„Geschichtsphilosophische Thesen“ und Paul Klees berühmtes Bild verweisenden Namen: *Angelus Novus* –, betreibt gleichzeitig Klassenanalyse in der Chemieindustrie, vor allem in

Porto Marghera, dem großen Chemiekomplex auf der Landseite der Lagune der *Serenissima*.⁹

Theoretisch wendet er sich zunehmend der Dialektik der Rationalisierung der kapitalistischen, aber auch sozialistischen Moderne zu. Am Beispiel der deutschen und der (dem Veneto schließlich nicht nur kulturell, auch geographisch) nahe liegenden österreichisch-ungarischen

Moderne untersucht Cacciari die *Krisis*¹⁰ aller Versuche, die mit der Entfaltung der ökonomischen, gesellschaftlichen und bürokratischen Moderne auseinander driftenden Kultur-, Kunst- und Rationalitätssphären noch durch *eine* Vernunft synthetisieren zu wollen.

Sei diese nun eine dialektische Gesellschaftstheorie oder auch eine neukantianische Wertlehre (ganz zu schweigen von der logisch-positivistischen Einheitswissenschaft). Cacciari erweist sich hier als ein „morphologischer“ Leser der Moderne, der – etwa in einem brillanten Kapitel über Wittgenstein und Mahler (in *Krisis*) – musikalische, literarische und philosophische Avantgarde parallel und gegeneinander zu lesen versteht.

Max Weber – nicht mehr Hegel; Schumpeter, Keynes – nicht Karl Marx oder Antonio Gramsci – werden ihm nun zunehmend zu Stichwortgebern einer Kapitalismus- und Sozialismuskritik auf der Höhe der „real existierenden Moderne“. Auch seine Abrechnung mit dem „realen Sozialismus“ hat Cacciari daher schon Ende der Siebzigerjahre verfasst. Es war sein Nachwort zu Max Webers berühmter Rede vor dem k.u.k.-Offizierskorps am 13.

Juni 1918 in Wien. Der reale Sozialismus im Westen, das ist für Cacciari der europäische steuer- und sozialstaatlich geprägte Kapitalismus, der (sozial-)demokratische Interventions-, Wohlfahrts- und Verwaltungsstaat. Dieser *westliche*<D> „reale Sozialismus“ – diese keineswegs bloß „passive Revolution“ (Antonio Gramsci) – verkörpert aber kein „Jenseits“ der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft mehr; er ist nichts als das eiserne Gehäuse ihrer eignen administrativen Rationalität.¹¹

Die „sozialistischen Elemente“ des demokratischen Wohlfahrtsstaats zeigten somit für Cacciari keinen „Ausweg aus dem Kapitalismus“ mehr an – so wie ihn damals Enrico Berlinguer, der charismatische Führer des demokratischen Kommunismus verkündete. Aber, so könnte man fragen: War es da nicht ein Widerspruch, wenn just zu ebenderselben Zeit der illusionslose Kritiker aller linken Selbstverzauberung, Massimo Cacciari, als Parlamentarier derselben eurokommunistischen Partei die römischen Bänke des italienischen Abgeordnetenhauses drückte?

IV.

Ich überlasse Ihnen – dem Auditorium, aber auch Ihnen, dem Preisträger – die Antwort auf diese rhetorische Frage. Jedenfalls hatte Cacciari als der Fraktionsdisziplin des *Partito Comunista* verpflichteter Parlamentarier keineswegs denselben durchschlagenden Erfolg, den Bürgermeister Cacciari über ein Jahrzehnt später als Person und Spitzenkandidat der überparteilichen linksliberalen *Bürgerliste il Ponte* in Venedig erzielen konnte.

Il Ponte, die Brücke – das ist ein sprechender Name. Diese Brücke war nicht nur die große Rialtobrücke, zu der alle Touristen strömen. Sie steht für die vielen kleinen Brücken und Stege, welche die Inseln und Inselchen des Archipels mit Namen Venedig verbinden. Brücken zwischen Stadt und Region. Brücken zwischen den Bürgern, Interessengruppen und Parteien. Auch zwischen den diversen, heterogenen, konträren Diskursen, Sprach- und Rationalitätsspielen, die im Medium der modernen Großstadt und im Fahrwasser der Lagune zusammenspielen.

Denn Venedig, die adlige Stadtrepublik der Meere, ist physisch-geographisch ein Archipel. Und der Venezianer Massimo Cacciari – nicht Doge, aber Denker – hat dieses Bild dann in seiner (an)sprechenden Kraft weiterverfolgt: *Der Archipel Europa* (1997) ist, wie die meisten von Ihnen wissen, der Titel von Massimo Cacciari's letztem Buch, einer – etymologischen wie mythologischen – Reise durch Archetypen und Metaphern der europäischen

Erinnerungsgeschichte.¹² Und diese beginnt natürlich an den Gestaden von Hellas:

... „und deiner Töchter, o Vater [Archipelagus] Deiner Inseln ist noch, der blühenden keine verloren. Kreta steht und Salamis grünt, umdämmert von Lorbeern, Rings von Strahlen umblüht, erhebt zur Stunde des Aufgangs Delos ihr begeistertes Haupt, und Tenos und Chios Haben der purpurnen Früchte genug, von trunkenen Hügeln Quillt der Cypreertrank, und von Kalauria fallen Silberne Bäche, wie einst, in die alten Wasser des Vaters“ (Friedrich Hölderlin, *Der Archipelagus*)

Der Archipel ist aber auch ein Bild für Cacciari's politische Hoffnungen. Dies Bild mag in der Tat evozieren, es kann provozieren, hat aber auch eine charakteristische Ambivalenz, jene „Amphibolia“ (Kant), die solchen Metaphern eignet. Will uns Cacciari damit am Ende doch noch ein neues „Projekt“ vorschlagen? (Dann, bitte: präziser!) Oder will er nur, auf gut postmodern, eine anti-hierarchische, anti-porphyrrianische, im Jargon „rhizomatische“ Struktur vernetzten Denkens evozieren? Diese sollte dann wohl (aber wie?) zugleich für die Reorganisation der italienischen Verfassung im Sinne eines größeren Föderalismus tauglich wie *ipso modo* der neuen politischen Struktur des sich einenden Europas angemessen sein. Ich persönlich – und ich darf das wohl auch als Laudator sagen – habe hier meine Zweifel am „thalassischen“ Bilde vom Archipel in der Lagune als politischer Europa-Phantasie. Ich ende darum – dies auch, um wieder in Bremen anzukommen – mit einem Zitat, welches ich einem deutschen Denker entleihe, der hier ein Netzwerk von Städten beschreibt, von dem ja soeben auch der bremische Bürgermeister bereits gesprochen hat. Der Schlüsselbegriff dieser politischen Struktur, die Balticum und Nordmeer mit dem Kontinent und dem Mediterran verstrickt, ist der *Bund*.¹³

„In Deutschland und den Niederlanden, in den nordischen Reichen, Polen, Rußen, Ruß- und Liefeland lagen diese Städte, deren Fürstin Lübeck war, und die größten Handelsörter in England, Frankreich, Portugal, Spanien und Italien gesellten sich zu ihnen; vielleicht der wirksamste Bund, der je in der Welt gewesen. Er [*und gemeint ist natürlich die Hanse*] hat Europa mehr zu einem Gemeinwesen gemacht als alle Kreuzfahrten und römischen Gebräuche: denn über die Religions- und Nationalunterschiede ging er hinaus und gründete die Verbindung der Staaten auf gegenseitigen Nutz, auf wetteifernden Fleiß, auf Redlichkeit und Ordnung. Städte haben vollführt, was Regenten, Priester und Edle nicht vollführen konnten und mochten [*so schrieb Johann Gottfried Herder, der bis heute mancherorts noch als Vordenker ethnozentristischer Barbarei verunglimpft Polyhistor der deutschen Aufklärung*] – sie schufen ein gemeinschaftlich wirkendes Europa.“

1 Ich habe die Redeform in dieser schriftlichen Version beibehalten, freilich hie und da einige Anspielungen oder Verweise und Fußnoten ergänzt und einige Zitate vervollständigt (O. K.).

2 Croce 1920/21 als Unterrichtsminister im letzten Giolitti-Kabinet und später erneut 1944 im ersten nachfaschistischen Kabinet, sein Freund Gentile 1922 als Croces Nachfolger im ersten Kabinet Mussolini, Gramsci 1924 – 1926 als vom Moskauer Kominternzentrum bestimmter Führer der italienischen Kommunisten, bevor er dann 1926 als Oppositionsabgeordneter verhaftet wird.

3 Diese Spur Cacciari ließe sich über mehrere Konjunkturen und „Generationen“ von theoretischen, politischen, kulturellen Zeitschriften der italienischen Linken verfolgen. Ich erwähne nur *Contropiano*, *Angelus Novus*, *aut-aut*, *Laboratorio politico*, *il Centauro*, *Micromega* usw., aber auch – in ihren „glorreichen Jahren“ – die kommunistische kulturpolitische Wochenzeitschrift *Rinascita*.

4 Simone Weil, *L'Enracinement* (1949).

5 Rousseau, *Du contrat social*, IV.8; Benedetto Croce, *Geschichte Europas im XIX. Jahrhundert* (1937); neuerdings vgl. Claude Lefort, „Permanence du théologico-politique?“, in: *Le Temps de la réflexion*, Bd.2 (1981).

6 Hier im Sinne Michel Foucaults. Vgl. Cacciari Foucault-Kritik im von Franco Rella hrsg. Sammelband *Il dispositivo Foucault* (1977); neuerdings Helmut Wilke, *Ironie des Staates* (1992).

7 Nachtrag vom April 2000: Mittlerweile hat auch Massimo Cacciari, der nach zwei Amtszeiten als venezianischer Bürgermeister versuchte, Präsident der traditionell christdemokratischen Region Veneto zu werden, mit 38,2 % gegen den Kandidaten des rechten „Pols“ Giancarlo Galan (54,9 %) eine Niederlage einstecken müssen. In seinen ersten Kommentaren deutete Cacciari den Erdrutschsieg der Berlusconi-Opposition bei den Regionalwahlen in ganz Italien als Indiz für Strukturfehler des Mitte-Links-Bündnisses: „Seit den Achtzigerjahren haben die Linke und der demokratische Katholizismus im Norden Italiens jede soziale Verwurzelung eingebüßt: Das ist der Schlüssel zur Niederlage [...]. Wir haben eine historische Möglichkeit verschenkt! Keine grundlegende Staatsreform, keine wirkliche Aufmerksamkeit dem Thema des Föderalismus gegenüber“, so Cacciari, habe das Ölbaum-Bündnis unter zuerst Prodi und dann D'Alema geübt (*Corriere della Sera*, 18. April 2000).

8 Zur Wiener Moderne siehe Cacciari, *Dallo Steinhof* (1980) und (u.a.) zu Rilke und Dionysius *L'angelo necessario* (1986, dt.: *Der notwendige Engel*, 1987).

9 Siehe sein mit Paolo Perulli verfasstes Buch *Piano economico e composizione di classe* (1976).

10 So der (natürlich auf Husserls „Krisis“-Schrift anspielende) Titel seines Buches: *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein* (1976). Wichtig ist hier sein Beitrag *Pensiero negativo e razionalizzazione*, die Einleitung zur italienischen Ausgabe von Eugen Finks Nietzsche-Buch (1973).

11 Siehe Cacciari, *Weber e la critica della ragione socialista* (1979), die Einleitung zu Webers „Sozialismus“-Rede, und seinen Briefwechsel mit dem damaligen KPI-Chef Achille Occhetto zum „Tod des Reformismus“ (1987).

12 Begonnen hatte Cacciari diese Reise schon in *Geofilosofia dell'Europa* (1994, dt.: *Gewalt und Harmonie*, 1995).

13 Übrigens: In Hölderlins Hymne *Archipelagus*, auf die Cacciari sich ja bezieht, vertritt der „Archipelagus“, der die Verstreutheit der ägäischen Inseln übergreifende „Vater“, „Alte“ und Meeresherr, eher die pantheistische All-Einheit-Natur, mit der ein freies Volk sich in Übereinstimmung findet – der dieses Volk (re)konstituierende Prozess (hier: der Wiederaufbau des in den Perserkriegen zerstörten Athen) wird dann rousseauisch als *Bund* des sich wieder die Hände reichenden liebenden Volks ins Werk gesetzt, als Genius selbst gesetzter „Fesseln der Liebe“ (= als Autonomie). *Der Archipelagus*, V. 155 u. 181 der vollendeten Fassung [Faks.-Ausg. 1997, hrsg. von J. Schmidt, S.36, 38].

Das untrennbar Verschiedene oder Der Ort der Freiheit

Willfried Maier

*Verehrter Massimo Cacciari,
sehr geehrter Herr Bürgermeister Scherf,
meine Damen und Herren*

mir ist die Rolle zugeordnet, ein politisches Leben zu würdigen und das zu tun als jemand, der selbst politisch Handelnder ist und gleichzeitig hin und wieder philosophische Literatur liest. Ich kenne den italienischen Kontext, in dem Cacciari handelt, viel weniger als Otto Kallscheuer. Darum will ich den Versuch machen, meine Cacciari-Lektüre zu beziehen auf den Erfahrungshintergrund, den wir hier in Deutschland haben und von daher die Problemlage darzustellen, auf die Cacciari antwortet.

Hannah Arendts Hauptsorge galt dem Schicksal der politischen Freiheit und damit dem Charakter der Welt in einer Epoche totalitärer Bedrohungen und bürokratischer Herrschaft. Cacciari wird mit dem Hannah-Arendt-Preis in einer Situation gewürdigt, in der die vorherrschende Debatte auf der Linken keineswegs das Schicksal der politischen Freiheit als zentrales Problem der Gegenwart thematisiert, sondern die Frage der sozialen Gerechtigkeit und der sozialen Gleichheit. Und auch auf der politischen Rechten wird nicht die Frage der politischen Freiheit thematisiert, sondern der Staat und seine Regelungen werden angegriffen zugunsten wirtschaftlicher Liberalisierungen. Die dominante öffentliche Debattenstruktur ist gegenwärtig: Soziale Gerechtigkeit versus wirtschaftliche Freiheit von politischen Regulierungen.

Hannah Arendts politische Philosophie passt in diese aktuelle Debattenstruktur nicht recht hinein. Sie wirkt unzeitgemäß. Sie hielt unter allen Bedingungen die Frage der politischen Freiheit für die Frage aller Fragen und betonte sie als das ständige Zentralthema der politischen Philosophie. Angesichts der Erfahrungen des Totalitarismus hatte das eine hohe Plausibilität. Die Plausibilität hielt an, solange Osteuropa und Russland unter der Herrschaft kommunistischer Parteidiktaturen standen. Seit 1989 wird in den vorherrschenden politischen Diskursen unterstellt, das Problem der politischen Freiheit sei zumindest in den Staaten des Westens und in den meisten Staaten Europas gelöst.

Cacciari schließt sich dem vorherrschenden Diskurs nicht an. Er bezieht den Arendt'schen Standpunkt, dass auch heute, nach dem Zerfall der totalitären Diktaturen und insbesondere in den Staaten des Westens die Frage der politischen Freiheit das zentrale Problem ist und nicht die Frage der Gleichheit. Wenn er die politische Freiheit für gefährdet hält, dann freilich nicht in dem Sinne, dass er die individuellen Freiheitsrechte bedroht sieht, sondern in dem ursprünglichen Sinn, dass politische Freiheit in der Fähigkeit besteht, frei handeln, etwas Neues anfangen zu können. Gerade diese Fähigkeit aber steht in den politischen Gemeinwesen des Westens in der Gefahr, angesichts der Übermacht von Sachgesetzmäßigkeiten verloren zu gehen. Ohne die Fähigkeit, frei zu handeln, versackt die Freiheit in den Selbstlauf der Dinge, wie sie gesetzt sind als wirtschaftliche Notwendigkeiten und technisches Gestell. Cacciari geht noch einen Schritt weiter und vertritt, dass die Gefahr für die politische Freiheit gerade darin liegt, wie die Frage der sozialen Gerechtigkeit aufgeworfen und für vordringlich erklärt wird. Denn die Sorge um soziale Gerechtigkeit sei in unserer Debatte nicht getragen durch das Motiv, drückende Armut zu bekämpfen, sondern hauptsächlich durch ein spezifisches Streben nach Gleichheit.

Nun ist das Streben nach Gleichheit im Prinzip ein unverdächtiges demokratisches Ideal. Probleme entstehen erst aus der Art und Weise, in der es in modernen Gesellschaften verfolgt wird. Das Gleichheitsideal wird in den europäischen Gesellschaften bevorzugt an den Staat adressiert, der als Sozialstaat Ungleichheiten, die in Marktprozessen entstanden sind, ausgleichen und die einzelnen vor Risiken schützen soll.

Der auf Gleichheit bedachte Bürger steht deshalb regelmäßig als Einzelner dem schützenden und sichernden Staat gegenüber und macht seine Ansprüche geltend. Cacciari charakterisiert

die dabei an den Tag gelegte Haltung als ein Bürgerselbstverständnis im „Das steht mir zu!“-Gestus. Und den darauf antwortenden Staat als den Zuständigkeitsstaat.

Der auf Gleichheit bedachte Bürger im Zuständigkeitsstaat ist keine starke Gestalt. Er ist Individuum und fühlt sich als Individuum frei. Diese Freiheit ist aber wesentlich privater, besser: privatistischer Natur. Cacciari charakterisiert den Durchschnittstypus gegenwärtiger demokratischer Gesellschaften in Europa als „homo democraticus“ mit folgenden Eigenschaften: „Extremer Individualismus auf allen Ebenen und ein Streben nach vollständiger persönlicher Freiheit auf der einen Seite und auf der anderen Seite ein ganz ausgeprägtes Bedürfnis nach Schutz und Sicherheit.“

In unserer Sozialstaatsdiskussion spiegeln sich diese Eigenschaften. In dem Maße, wie traditionelle soziale Beziehungen schwächer werden, von der Familie über den Verein bis zur Kirche und zur Gewerkschaft, wächst die Schutzbedürftigkeit gegenüber dem Staat. Die traditionellen sozialen Beziehungen werden aber schwächer in dem Maße, wie sich die Menschen individualisieren und diese Individualisierungen zugleich als einen Zuwachs an Freiheiten erfahren. Aus dieser Perspektive erlebt der Einzelne das Politische immer nur als den gegenüberstehenden Staat, als Apparat, dem gegenüber man als schwacher „kleiner Mann“ das Recht auf Schutz und Sicherheit einfordert.

Aber in dieser Haltung bin ich nicht Bürger. Bürger bin ich, wenn ich den politischen Raum nutze, um mich mit anderen zusammenzutun, Vereinigungen bilde und so die Macht entwickle, Initiativen zu ergreifen. In der Haltung des „homo democraticus“ bin ich schutzbedürftiger Einzelner, der seine Freiheit gerade nicht als Fähigkeit erfährt, mit anderen zusammen politische Macht zu entwickeln, sondern darin, sich aus allen Bindungen und Abhängigkeiten zu lösen und dennoch Rechte zu haben.

Cacciari's These ist: Mit einem solchen Typus Menschen ist es sehr schwer, eine Republik zu erhalten und zu gestalten als ein auf Freiheit beruhendes Gemeinwesen. Cacciari sieht diesen Menschentypus vorgezeichnet in Nietzsches „letztem Menschen“ und in Tocquevilles Erörterungen über die individualisierenden Wirkungen der Gleichheit, eine Individualisierung, die schwache Bürger hervorbringt. Allerdings hatte Tocqueville auch auf die Fähigkeit der Amerikaner des vergangenen Jahrhunderts verwiesen, diese Schwäche des einzelnen Bürgers zu überwinden durch die Bereitschaft, Vereinigungen zu bilden. Durch diese Fähigkeit hätten die Amerikaner „den Individualismus, die Frucht der Gleichheit, durch die Freiheit bekämpft“ (Tocqueville).

Wir wissen alle, dass es nicht leicht ist, solche Vereinigungen und zumal ausdrücklich politische Vereinigungen zustande zu bringen. Überall in Europa geht die Mitgliedschaft in politischen Parteien zurück und das Misstrauen der privatistischen Bürgerinnen und Bürger gegenüber dem Parteiensystem wächst. Cacciari kommt aus einer Situation, in der diese Entwicklung noch weiter gediehen ist als bei uns. Die politischen Parteien in Italien, welche die Nachkriegsrepublik getragen haben, sind zusammengebrochen. Sie haben ihre Auflösung erfahren im Geist der Korruption auf der Rechten beziehungsweise in der Mitte und im Bruch mit dem Stalinismus auf der linken Seite des politischen Spektrums. Democratia Christiana und Sozialisten haben sich aufgelöst, der PCI hat sich umgetauft und in verschiedene Richtungen gespalten.

Damit stellte sich aber die Frage umso schärfer: Wie ist in einer solchen Lage politische Initiative möglich? Die Idee, die in Italien geboren wurde und an deren Ausarbeitung Cacciari in erster Reihe beteiligt war, ist eigentlich ein Wiederanknüpfen an eine sehr alte Idee, nämlich dass die politische Initiative nicht ausgeht von einer landesweit organisierten Partei, sondern von der Stadt, vom Ort. Freiheit braucht einen Ort, an dem sie sich ereignen kann. Und in einer Situation des Zerfalls der politischen Parteien war es der Ort, die Stadt als Polis, von der aus eine neue Initiative gestartet wurde. In Venedig wie in anderen italienischen Städten traten Bürgermeisterkandidaten an, die nicht von einer Partei getragen wurden, sondern von verschiedenen Initiativen und nachdem sie gewählt waren, suchten sie einen Bund solcher Städteinitiativen zu begründen: „Cento-Citta“, das Hundert-Städte Bündnis. In Deutschland hat es ja durchaus Analoges gegeben. Wir haben es aber im Westen nicht so

scharf wahrgenommen. In Ostdeutschland gab es kurz vor und kurz nach 1989 auch so etwas wie eine in der Tendenz parteilose Situation. Die alte diktatorische Staatspartei war in Veränderung begriffen und hatte für einige Zeit restlos an Autorität verloren. Die Bürgerinnen und Bürger aber, die den Prozess der Umwandlung trugen, organisierten sich spontan nicht in Parteien, sondern trafen sich an runden Tischen. Das hat natürlich einen etwas pfarrermäßigen Beiklang. Ein runder Tisch, das ist noch halb Wohnzimmer und noch nicht ganz Öffentlichkeit. Aber es waren tatsächlich die Aktivbürgerinnen und Aktivbürger einer bestimmten Stunde, die sich dort trafen und versuchten, eine gemeinsame Initiative für eine neue politische Ordnung zu entwickeln.

Das ist in Ostdeutschland schnell überformt worden. Die westdeutschen Parteien sind eingefallen und haben ihre Magnetfelder aufgespannt, ebenso – Konkurrenz mit ihnen – die wieder erstarkte und umgenannte alte Staatspartei. Die Initiativen wurden entweder in diese Magnetfelder hinein aufgelöst oder ihre Mitglieder zogen sich wieder ins Privatleben zurück.

Wenn ich es richtig sehe, war in Italien die Städteinitiative erfolgreicher. Ein Beispiel für diesen Erfolg sitzt unmittelbar vor uns: Massimo Cacciari als Bürgermeister von Venedig, der 1993 mit über 53 Prozent der Stimmen gewählt und 1997 mit einem noch höheren Stimmenanteil in seinem Amt bestätigt wurde. Und zwar nicht getragen von einer Partei, sondern von einem Initiativbündnis beide Male.

Auf dieser Grundlage haben dann die so gewählten Bürgermeister in verschiedenen italienischen Städten mitsamt ihren Initiativbündnissen den nächsten Schritt unternommen: Was wir an einer Stelle, in unserer jeweiligen Stadt, unternommen haben, das können wir miteinander assoziieren zwischen verschiedenen Städten. So entstand „Cento-Citta“ als ein Bündnis von Städten und Bürgermeistern, das sich auch an den nationalen Parlamentswahlen – im Zusammenhang mit dem Olivienbaum-Bündnis von Prodi – beteiligte. Das war ein durchaus riskanter Schritt, denn das parlamentarische System ist seinem Wesen nach auf den Zentralstaat hin organisiert und differenziert die politischen Lager wieder in Richtung von Parteistrukturen aus.

Dennoch ist der Ausgangspunkt, dass Freiheit und politischer Zusammenschluss von einem Ort ausgehen muss, nicht aufgegeben. Der Gedanke ist für Cacciari so prägend, dass er ihn in mehreren Büchern auf Europa insgesamt bezogen hat. Einmal unter dem *Titel Gewalt und Harmonie*, eine „Geo-Philosophie Europas“, zum anderen *Der Archipel Europa*. In beiden geht es um den Zusammenhang zwischen der Gestalt des politischen Raumes und der politischen Freiheit.

Solche Bücher sind in Deutschland auf der politischen Linken nur schwer vorstellbar. Die Beziehung zwischen dem Raum und der politischen Ordnung ist bei uns seit Carl Schmitt ein Thema der Rechten. Das hängt vermutlich damit zusammen, dass politischer Raum in Deutschland meistens als Staatsgebiet und Herrschaftsraum gedacht wurde, während es bei Cacciari wesentlich die Stadt als Polis ist, ein Raum der Freiheit. Das Land oder die Nation ist in dieser Wahrnehmung wesentlich Assoziation der Städte.

Vor diesem Erfahrungs- und Begriffshintergrund wendet sich Cacciari auch dem Gedanken der europäischen Assoziation zu. Die europäische Föderation wird gedacht als ein Archipelagos aus „untrennbar Verschiedenem“. Es geht ihm darum, dass Europa aus Verschiedenem besteht und auch bestehen soll, weil darin sein Charakteristikum und sein Reichtum liegt. Dass aber gleichzeitig dieses Verschiedene in Europa, das nicht „eins“ werden soll, etwas „untrennbar“ Verschiedenes ist. Untrennbar deshalb, weil dem Verschiedenen ein verborgener gemeinsamer Logos unterliegt. Ein verborgener Logos ist nicht verfügbar, er taugt nicht für politische und organisatorische Konstruktionen. Man kann sich aber doch in seinem Handeln auf ihn als existent verlassen. Er spielt eine ähnliche Rolle wie der Ring in Lessings Parabel: Keiner weiß, ob er ihn hat, aber alle streben durch ihre Tätigkeit den Nachweis an, dass ihr Ring der rechte sei. So bewegt sie tatsächlich alle ein gleicher Logos, obwohl niemand über ihn verfügt.

Soweit man sich aber auf die Existenz des verborgenen Logos verlässt, kann man in der

Bildung politischer Föderationen auch ein Risiko eingehen und muss nicht starr beharren auf der eigenen Identität. Das ist gemeint mit Cacciari's Formel von der „Bereitschaft zum Untergang“, den man in Europa haben muss, um den Archipelagos zu assoziieren. Wir werden uns in einer neuen Form assoziieren, weil es diesen verborgenen Logos gibt, der uns Verschiedene untrennbar verbindet.

Der Gedanke des verborgenen Logos überschreitet erkennbar den gewöhnlichen Kreis politischer Überlegungen und berührt das Feld der politischen Theologie. Der verborgene Logos, der in der Verbindung des Verschiedenen sich offenbart, der aber nicht verfügbar ist, das ist ein ähnlicher Gedanke wie der vom kommenden Gott, worauf Cacciari in verschiedenen Hölderlin- und Heidegger-Bezügen auch ausdrücklich hinweist. Auch den kommenden Gott kann man nicht herstellen, sondern nur glaubend und hoffend und tätig erwarten.

Hier gibt es aber zugleich eine bemerkenswerte Differenz zum deutschen Denken Heideggers. Auch der späte Heidegger mündet ja in den Gedanken, dass man offen sein muss für den „Anruf des Seins“, für ein Ereignis, über das man nicht verfügt und das größer ist als man selbst mit seinen Plänen, und das mit seinem Eintritt eine neue Situation, eine neue Ordnung schafft. Für Heidegger erwächst aus diesem Gedanken nicht nur die Forderung nach einer Haltung der Gelassenheit, sondern auch der Rückzug aus dem städtischen Getriebe in Waldeinsamkeit auf dem Berge. Die italienische Form von Offenheit besteht bei Cacciari darin, hinein in die Stadt zu gehen, dort gemeinsam mit anderen einen Ort der Freiheit zu begründen und sich mit ihnen um die gute Stadt zu streiten.

Herr Scherf hat als Bremer Bürgermeister eben dazu aufgerufen, zwischen Venedig und Bremen eine Verbindung freier Städte auch über die Grenzen hinaus zu suchen. Wir Hamburger machen dabei gerne mit.

Ralf Fücks

*Herr Cacciari,
sehr geehrter Herr Bürgermeister
meine Damen und Herrenliebe Freundinnen und Freunde!*

Ich gebe den Dank von Antonia Grunenberg an die Böll-Stiftung gerne an die Jury zurück. Es ist keine Phrase, wenn ich sage, es ist uns wirklich eine Sache der Ehre einen Preis in der Tradition des politischen Denkens von Hannah Arendt zu unterstützen. Und die Verleihung dieses Preises hat für mich persönlich auch zumindest zwei sehr erfreuliche Aspekte. Zum einen wird man dadurch aus dem beschränkten Alltagshorizont wenigstens für eine kurze Zeit herausgerissen und wieder mit anregenden Denkern und Gedanken konfrontiert. Und zum zweiten bringt mich diese Veranstaltung wenigstens einmal im Jahr ins Bremer Rathaus zurück, dass für mich immer noch ein besonderer Ort ist. Nicht nur aus Gründen der Sentimentalität, die ja bekanntlich mit den Jahren zunimmt, sondern weil dieses Gebäude für mich immer auch ein Sinnbild war für die Wurzeln der europäischen Demokratie. Nämlich für die Tradition der Stadtrepublik, von der hier schon die Rede war, der Selbstverwaltung der Bürger, die selbstbewusst an den öffentlichen Angelegenheiten des Gemeinwesens teilnehmen und es dadurch erst konstituieren. Natürlich vergessen wir nicht, dass diese Form der städtischen Selbstverwaltung über Jahrhunderte nur den Patriziern offenstand – der städtischen Bourgeoisie – und wie schon in den antiken Vorläufern der Stadtrepublik die Frauen und die Sklaven ausgeschlossen waren. Und selbst heute sind wir noch nicht so weit, dass alle Stadtbewohner auch aktive Stadtbürger sein können. Dazu braucht es erst das Wahlrecht für alle Bürger der Europäischen Union und ein neues Staatsbürgerschaftsrecht, dass den Erwerb der vollen bürgerlichen Rechte nicht mehr von der Abstammung abhängig macht. Man kann über die konkrete Ausgestaltung dieses Gesetzes unterschiedlicher Meinung sein, aber es war eine der wirklich historischen Taten der rot-grünen Koalition, dass sie endlich diesen Akt vollzogen hat, indem sich die Bundesrepublik als Einwanderungsland bekennt.

Es waren die Städte, in denen die Idee eines selbstverwalteten Gemeinwesens entstand, in denen sich eine spezifische Öffentlichkeit entwickelte, ein Raum zwischen dem privaten Leben und der Macht, in dem sich die Auseinandersetzung zwischen verschiedenen Kulturen, Interessen und Erfahrungen abspielen kann, durch die sich eine demokratische Gesellschaft erst bildet. Es waren die Städte, die ein frühes europäisches Netzwerk des Handels und der Kultur knüpften, noch bevor die zentralisierten Nationalstaaten entstanden. Und es ist dieses Bild eines multikulturellen, föderalistischen, auf dem Prinzip der Subsidiarität gründenden Europa, das in Cacciari's Metapher vom Archipel aufscheint. Eben kein gemeinsames europäisches Haus mit fest gefügten Mauern und einer einheitlichen Hausordnung, sondern ein zum Osten und zum Mittelmeer offenes Netzwerk von eigenständigen Regionen, die durch gemeinsame Werte, Märkte und Institutionen verknüpft sind. Und wenn wir heute von europäischer Integration sprechen, müssen wir gleichzeitig realisieren, dass Europa von einer neuen Spaltung bedroht ist, und das nur ein paar tausend Kilometer östlich von hier ein anderes Europa beginnt, dass durch eine verzweifelte Armut, durch despotische Verhältnisse und das Wiederaufflammen eines aggressiven Nationalismus gekennzeichnet ist. Und es ist die zentrale Herausforderung für Europa, diese Spaltung zu überwinden.

Die Vision eines polyphonen europäischen Archipels, der auf freiwilliger Assoziation aufbaut, ist nicht nur die Antwort auf die Erfahrung des Totalitarismus, mit seiner gewaltsamen Gleichschaltung der Gesellschaft, sie ist auch die moderne Alternative zu einem europäischen Superstaat, der die Abwehrgeister des Nationalismus wieder zum Leben erwecken würde.

Insofern ist das Bremer Rathaus genau der passende Ort für die Verleihung des Hannah-Arendt-Preises an den Bürgermeister einer der berühmtesten europäischen Stadtrepubliken. Ich beglückwünsche die Jury zu dieser Entscheidung, ziehe den Hut vor dem Preisträger und bedanke mich bei allen, die diesen Preis durch ihr Engagement aus der Taufe gehoben und

fast schon zu einer Institution gemacht haben. Zu einer republikanischen Institution natürlich.
Vielen Dank.

Henning Scherf

*Meine sehr verehrten Damen und Herren,
liebe Antonia Grunenberg*

Ich freue mich sehr, dass das heute möglich ist und das dieser Preisträger von der Jury ausgewählt worden ist. Das ist eine wunderbare Initiative, die mich auch persönlich sehr erfreut. Ich habe gleich daran gedacht, anlässlich dieser Preisverleihung ein neues Bündnis zwischen Venedig und Bremen zu stricken. Ich habe Herrn Cacciari angeboten, dass er doch bitte bei dem „maritimen citys network“ mitmachen möge, was wir hier in Bremen über Jahre versuchen zu entwickeln. Da fehlt uns Venedig eigentlich noch. Und er hat darauf geantwortet: *„Ihr könnt auch bei uns mitmachen. Wir machen seit Jahren ein international ausgebreitetes Network für Wasserstädte und da passt ihr doch auch rein.“* Die Schnittmenge zwischen diesen Projekten ist gut und ich glaube, wir werden daraus ein Stück Nähe entwickeln. Ich freue mich jedenfalls sehr darüber.

Um Ihnen zu zeigen, wie nah wir beiden miteinander sind, möchte ich Folgendes erzählen. Als wir heute Mittag gegessen haben und Lothar Probst und Zoltan Szankay dabei waren, haben wir darüber diskutiert, was denn eher da war, die Stadt oder der Staat. Ich fing dann mit Plato an und da hat Cacciari gesagt: *„Aufpassen. Plato, dass ist nicht der Staat, wie ihr ihn meint, sondern das ist von politär abgeleitet, was wiederum von polis abgeleitet ist. Und die polis ist natürlich die Stadt.“* Und dann hat er mich mit seiner ganzen Sprachphilosophie eingeführt in den Wort- und Begriffsbereich der Polis und der Politik und mir erklärt, dass dies alles auf die Stadt gemünzt ist. Dann haben wir versucht uns zu verständigen, woher der Bürger kommt. Ich habe gemeint, er käme von Bourgeois. Darauf hat er geantwortet: *„Alles falsch. Bürger kommt von Burg. Das hat nichts mit Bourgeois, sondern etwas mit dem Citoyen zu tun. Das ist im Französischen und Italienischen so. Vergiss diesen Kampfbegriff der Bourgeoisie als Grundlage für die Stadtkultur. Der ist viel älter und viel fundierter.“* Das haben wir alles soeben beim Essen unter großer Geschwindigkeit, aber mit ganz großer Nähe versucht zu klären und ich habe den Eindruck gehabt, dass wir sehr viel miteinander auszutauschen haben. Dass wir eigentlich von den unterschiedlichen Positionen aus allesamt an diesem gefährdeten, natürlich längst nicht vollendeten, großen Projekt des zivilgesellschaftlichen Europas arbeiten. Und da ist er ein wunderbarer Vorkämpfer und Zeugnisgeber. Dass wir das natürlich nur schaffen, wenn wir das von der Basis einer vitalen Stadtkultur heraus entwickeln und intelligente Gebilde der Städtebündnisse untereinander entwickeln, um dieses große, unstrukturierte Konstrukt der europäischen Gesellschaft auf diese Weise zivilgesellschaftlich zu fundieren.

Da gibt es bei Cacciari dann die Mischung zwischen dem vitalen Politiker und dem Philosophen, der offenbar täglich die Anstrengung unternimmt, den Widerspruch zwischen dem, was er macht, und dem, was er eigentlich von seinen Entwürfen und philosophischen Konzepten her machen möchte, auszuhalten.

Hochverehrter, lieber Kollege. Ich wünsche, dass dieser Spagat, den Sie da nun ständig machen müssen, Sie nicht überfordert. Sondern dass es geht und dass Sie auf diese beispielhafte Weise zusammenbringen, was in Europa und gerade in Deutschland ganz besonders selten ist. Dass es wirklich sprachfähige, philosophische Gelehrte gibt, die dieses mühselige Geschäft der Politik unter bescheidenen und schwierigen Bedingungen aushalten. Sie sind dafür ein Vorbild. Und vielleicht gelingt es mit Ihrer Hilfe, dies ein Stück wieder zusammenzubringen. Und dass dieses mit dem Hannah-Arendt-Preis verbunden worden ist, ist eine ganz wunderbare Idee. Ich gratuliere nicht nur dem Preisträger, sondern auch der Jury, dass sie auf diese Idee gekommen ist und so identifizierbar macht, worum es bei uns in den nächsten Jahren und Jahrzehnten geht.

Massimo Cacciari

*Sehr geehrter Herr Bürgermeister,
liebe Freunde, liebe Kollegen!*

Was kann ich weiter sagen? Ich kann mich nur herzlich bedanken und ich glaube, dass diese große Ehre auch Venedig und meinen italienischen Kollegen gewidmet ist, die seit vielen Jahren zu Hannah Arendt tiefgründig forschen. Es sind starke und alte Beziehungen zwischen Venedig und den Städten Nordeuropas und Deutschlands. Und in diesen Tagen findet in Venedig eine wichtige Ausstellung statt, die diese Beziehungen merkwürdig dokumentiert. Ganz Venedig ist eine Brücke zwischen den verschiedenen Welten Europas, den verschiedenen Erfahrungen Europas. Aber ich bin sicher, dass heute unsere Freundschaft auch eine andere Bedeutung hat. Unsere Freundschaft soll auch neue Ziele bezeichnen – soll ein Projekt werden und für die Zukunft gelten. Das heißt, die Städte Europas können dem Integrationsprozess Europas nicht mehr nur zuschauen. Die Einheit Europa muss ein Problem und ein Ziel auch für unsere Städte und nicht nur für die Staaten werden. Wir haben heute Nachmittag darüber gesprochen, dass die Städte älter sind als die Staaten. Wir wollen Europa als ein Netz der Differenzen, als einen ununterbrochenen Dialog zwischen diesen Differenzen. Nicht als ein bürokratisches, kaltes Ungeheuer, wie Nietzsche den Staat einmal bezeichnete. Mein lieber Kollege, sehr geehrter Herr Bürgermeister. Dies ist meiner Meinung nach das Zeichen, dass von unserem Treffen hier in Bremen ausgeht – unsere zukünftige Aufgabe.