

Festschrift zur Verleihung des Hannah-Arendt-Preises für politisches Denken 2002 an Gianni Vattimo:

Gewalt und Modernität

Einführung in den Vortrag von Gianni Vattimo

Lothar Probst

Mit dem Vortrag des diesjährigen Hannah-Arendt-Preisträgers Gianni Vattimo und der sich anschließenden Diskussion setzen die Initiatoren des Preises eine Tradition fort, die sie von Anfang an gepflegt haben – nämlich die Preisträger nicht nur in wohlfeilen Worten festlich zu ehren, sondern sie selber ins öffentliche Licht zu stellen und sprechen zu lassen. Liebe und Freundschaft, so Hannah Arendt, gedeihen im Verborgenen, aber die »Entbergung« der eigenen Person, um es mit einem Terminus von Heidegger auszudrücken, kann nur im öffentlichen Raum stattfinden. »Im Gegensatz zu dem, was im Privaten ... geschieht, in der Geborgenheit der eigenen vier Wände, erscheint hier alles in jenem Licht, das nur die Öffentlichkeit, und das heißt die Anwesenheit der anderen erzeugen kann.« (Hannah Arendt) Nur in der Öffentlichkeit tritt die *differentia specifica des Menschseins* ins Bewusstsein. »Sprechen und Handeln«, so Hannah Arendt, sind die Tätigkeiten, in denen sich die Einzigartigkeit jedes Menschen darstellt. »Sprechend und handelnd unterscheiden sich Menschen aktiv voneinander« und schaffen zugleich einen gemeinsamen öffentlichen Raum, der sie miteinander verbindet.

Nach dieser kleinen Einstimmung möchte ich einige Anmerkungen zu dem Thema *Antiglobalismus, Populismus und der Sinnverlust des Politischen* machen, welches dieser Veranstaltung im Vorfeld der Preisverleihung vorangestellt wurde. Für uns als Veranstalter war der Ausgangspunkt dieser Trias die Frage, welche politischen Phänomene und Reaktionsbildungen im Zusammenhang mit dem Prozess der Globalisierung zu beobachten sind. Es ist wohl unbestritten, dass in den letzten Jahren kein anderes Paradigma politische Akteure, gesellschaftliche Bewegungen und wissenschaftliche Experten so in Schwingungen versetzt hat wie das der Globalisierung. Niemand, so scheint es, kann sich der normativen Kraft des Faktischen entziehen, die vom Prozess der Globalisierung ausgeht und ihn wie eine zwangsläufige Programmierung der Moderne erscheinen lässt. Wie sollen wir uns zu dieser normativen Kraft des Faktischen verhalten? Bleibt uns nur die Alternative, uns entweder im Strom dieser Globalisierung zu bewegen oder sie zu bekämpfen und aufzuhalten?

Die oben angeführte thematische Trias spielt, auch mit Blick auf das Land, aus dem der diesjährige Preisträger kommt, vor allem auf zwei Reaktionsmöglichkeiten an. Wie nur wenige andere Länder Europas ist Italien in den letzten Jahren ein prominenter Schauplatz jener Bewegung geworden, die als Bewegung gegen den Vormarsch des globalen Kapitalismus Furore gemacht hat. Wir denken an die militanten Auseinandersetzungen in Genua, aber auch an die friedlichen Proteste im Rahmen des Anfang November 2002 in Florenz stattgefundenen Europäischen Sozialforums von *attac* und anderen Gruppierungen. Nicht zufällig ist mit Antonio Negri auch ein Italiener als Mitautor des Buches *Empire* hervorgetreten, welches innerhalb der antiglobalen Bewegungen fast schon einen Kultstatus erreicht hat und als theoretischer Entwurf einer Weltordnung jenseits des Empire gilt, obwohl es gerade in dieser Hinsicht eigentlich nur eine Leerstelle zu bieten hat. Indem der Prozess der Globalisierung auf das Machwerk eines scheinbar übermächtigen

internationalen kapitalistischen Netzwerks reduziert und damit dämonisiert wird, erschöpft sich der moralisierende Protest des Antiglobalismus häufig in der trotzigen Beschwörung einer vernetzten Weltgesellschaft von unten, in der sich alle Ausgebeuteten im Interesse »der Menschheit« sammeln.

Der zweite Teil der Trias, der Populismus, lässt uns im Zusammenhang mit Italien an eine Regierung denken, die – unter den spezifischen Bedingungen Italiens – jenen »populist turn« repräsentiert, der in den vergangenen Jahren die politische Landkarte in Europa verändert, zumindest aber stark geprägt hat. Mittlerweile gibt es im südlich-alpinen, im nördlich-skandinavischen und auch im westlichen Teil Europas einen Ring rechtspopulistischer Parteien, die zum Teil die Regierungen stellen oder aber an Regierungen beteiligt sind. Das Phänomen Berlusconi stellt in diesem Szenario zwar einerseits einen Sonderfall dar, ist aber andererseits Ausdruck einer tief greifenden Krise des Politischen, die mittlerweile viele Länder Europas erfasst hat. Diese Krise kann auch als Indikator der Unzufriedenheiten großer Teile der Wählerschaft mit der fortschreitenden Ökonomisierung und Verrechtlichung politischer Entscheidungsprozesse sowie eklatanter Legitimationsdefizite im Zusammenhang mit der Entstehung supranationaler Bürokratien gelesen werden. Alle drei Tendenzen machen aus den modernen Demokratien ein immer komplexeres und komplizierteres Aushandlungssystem mit vielen Akteuren und vielen Vetospielern. Dabei erzeugen sie einen untergründigen Hang zur Blockierung politisch notwendiger Entscheidungen sowie zur Neutralisierung und Stilllegung von politischen Konflikten, weil diese die funktionalen administrativen Handlungsabläufe stören. Die dadurch entstehende Lücke im Bereich der Symbolisierung des Politischen vermag der Populismus mit einer Strategie der Repolitisierung von Konflikten oder aber mit einer Identitätspolitik zu füllen, die die Hoffnung auf eine Bewahrung gewachsener kultureller Traditionen im Rahmen des langsam erodierenden Nationalstaats verspricht.

Es gibt jenseits des Antiglobalismus und des Populismus aber noch eine dritte Reaktionsbildung auf den Prozess der Globalisierung, die den Anspruch erhebt, die Globalisierung im Sinne des Fortschritts und der ethischen Werte liberaler Demokratien gestalten zu wollen. Im Kreise politischer Eliten und ihrer wissenschaftlichen Beraternetzwerke wird diese Variante unter dem Stichwort *global governance* diskutiert. Die Probleme nationalstaatlichen Handelns im Zuge der Globalisierung sollen durch rationales und effizientes Regieren in transnationalen Kontexten adjustiert werden, um politische Steuerungsfähigkeit zurückzugewinnen. Es geht also in erster Linie um die Aufrechterhaltung der Funktionsfähigkeit politischer Institutionen unter den Bedingungen der Globalisierung. Das in den meisten Formen des transnationalen Regierens auftretende Demokratiedefizit soll, so dieser Ansatz, durch die Stärkung der internationalen Zivilgesellschaft erfolgen, ohne dass sich bisher auch nur in Ansätzen herausgeschält hätte, wie in diesem Kontext die Demokratie konstituierenden Prinzipien von Legitimität und Volkssouveränität eingelöst werden können.

In allen drei beschriebenen Reaktionen auf den Prozess der Globalisierung wird Politik entweder auf Moral, auf Identität oder auf Funktionalität reduziert. Gibt es, ausgehend vom politischen Denken Hannah Arendts, andere Möglichkeiten einer Rückgewinnung des Politischen? Ist ihr republikanischer Freiheitsbezug, ihr positiver Weltbezug und ihre Vorstellung von der assoziativen und gemeinschaftsstiftenden Kraft des Politischen, ihre Idee des Miteinander-in-Beziehung-Tretens von Menschen in einem umgrenzten öffentlichen Raum, in dem sich politische Urteilskraft bildet, vor dem Hintergrund der Globalisierung antiquiert oder hat er noch Aktualität?

Ich will diese Frage an dieser Stelle offen lassen und der später folgenden Diskussion überantworten. Wenn ich anfangs gesagt habe, dass Italien in Bezug auf das Thema dieser Diskussionsrunde ein exponierter Schauplatz ist, so muss dieser Bemerkung hinzugefügt werden, dass Italien zugleich das Land ist, welches in den vergangenen Jahrzehnten eine Reihe ungewöhnlicher Philosophen hervorgebracht hat, die heute zu den anregendsten politischen Denkern in Europa gehören. Dazu gehört sicherlich auch Gianni Vattimo, der diesjährige Hannah-Arendt-Preisträger. »Der Philosoph«, so Nietzsche, »hat das schlechte Gewissen seiner Zeit zu sein – dazu muss er deren bestes Wissen haben.« Nun, ich denke, dass Gianni Vattimo seit vielen Jahren versucht, dieser Maxime nachzueifern. Sein origineller Beitrag zum komplexen Beziehungsverhältnis von Gewalt und Modernität ist die Ausarbeitung seiner Philosophie des »schwachen Denkens«, eines Denkens, welches sich der eigenen Geschichtlichkeit bewusst ist, auf universalistische und moralische Ansprüche verzichtet und interpretierend die Tradition mit der Gegenwart verbindet. In seiner bisherigen Philosophie hat es Gianni Vattimo vermieden, seinen Lesern eine »globale Theorie« anzubieten. Wir dürfen gespannt sein, ob er sich auch im folgenden Vortrag an diese Prämisse gehalten hat.

Lothar Probst (Vorstands- und Jury-Mitglied des Hannah-Arendt-Preises für politisches Denken)

Zwischen Populismus und Globalisierung Gianni Vattimo

Globalisierung und Populismus sind kausal miteinander verbunden: Wie der Populismus sich uns in vielen betroffenen Staaten der Welt zeigt, die in unterschiedlichen Stufen in den Prozess der Globalisierung involviert sind, ist er eine Art endemische Anarchie. Sie manifestiert sich als einzige mögliche Form des Widerstandes gegen den Prozess der Globalisierung. Warum dieser überhaupt einen so allgemeinen und verbreiteten Widerstand hervorruft, mit relevanten Erscheinungen sozialen Ungehorsams, die bis zum Terrorismus reichen, lässt sich auch und gerade mit arendtschen Kategorien analysieren oder auch unter Rekurs auf bevorzugte Konzepte von Habermas.

Wie sich die Globalisierung bisher, wenn auch in unterschiedlichen Entwicklungsstadien, in den verschiedenen Regionen der Welt verwirklicht hat – das heißt in allen, in denen sie angelangt ist –, ist die Manifestation eines Übergangs des Sozialen, also der Ökonomie, ins Politische, ist die wahrhafte Reduktion der Politik auf die Ökonomie. Mit Habermas könnten wir von einer Kolonisierung der Lebenswelt durch die reine strategische Vernunft sprechen.

Einfacher gesagt ist es eben dies, was die Politiker, insbesondere jene, die mit dem Bau der Europäischen Union beschäftigt sind, signalisieren, wenn sie sich darüber beklagen, dass eine Form internationaler Ordnung zwar existiert, aber bloß als ökonomische und nicht als eine politische Struktur, die in der Lage wäre, auch allgemeinen Interessen Geltung zu verschaffen. Das bedeutet – wir merken das heutzutage selbstverständlich ohne jede Nostalgie – dass sich eben das verwirklicht, was der italienische Terrorismus der Siebzigerjahre SIM nannte, den »Stato imperialista delle Multinazionali« (Imperialistischer Staat der Multis). Ein Staat, der sich allerdings nicht eigentlich so nennen ließe, da es keine originär politische Konstruktion ist, sondern bloß eine Funktion der Ökonomie.

Weiterhin, wenn auch in freier Weise, arendtsche Konzepte verwendend können wir auch die einschüchternd gewaltsamen Aspekte der internationalen Ordnung, in der wir leben, begreifen: Die Sphäre des Ökonomischen, des Überlebens, wird zum Ort des Kampfes und der Gewalt, wenn sie nicht auf einer anderen Ebene, der politischen Sphäre, vermittelt wird.

Wir können in dieser Situation durchaus sagen, dass die Anstrengungen der pro-europäischen Politiker oder derjenigen, die noch an die Funktion der Vereinten Nationen glauben, die gleichen Zwecke verfolgen wie die so genannten Antiglobalisierungsbewegungen, die versuchen, politische Aspekte gegen die Hegemonie des Ökonomischen zur Geltung zu bringen, die allerdings meistens in gewaltsamen Demonstrationen (von Göteborg bis Genua) enden, auch und gerade weil die aktuellen Strukturen es verunmöglichen, artikulierte politische Ausdrucksformen zu finden. Gegen das Umsichgreifen einer populistischen Gewalt, die in ungeordneten Formen gegen die Herrschaft der reinen Ökonomie rebelliert, denkt man im Allgemeinen, dass die Lösung die Konstruktion einer internationalen Ordnung sei, die, ebenso integriert und globalisiert, in der Lage wäre, sich als politische Sphäre der von der Übermacht der großen multinationalen Konzerne realisierten Globalität zu konstituieren. Tatsächlich wird eine solche politische Ordnung außerhalb der großen Projekte wie dem der EU oder der (sicher reformbedürftigen) UNO gerade errichtet: durch die Politik des Präsidenten Bush und seiner weltweiten Koalition gegen den internationalen Terrorismus. Die einzige internationale Ordnung, die sich heute weltweit durchsetzt, ist diejenige der USA im Namen der Verteidigung der Sicherheit gegen terroristische Angriffe. Diese Politik hat eine eigene Logik und eine Überzeugungskraft, die nicht nur an die ökonomische und technologische Übermacht der USA gebunden ist. Unsere Geschichte ist mittlerweile reich an Beispielen von Staaten, die sich zusammengeschlossen haben, um auf eine bevorstehende Drohung zu antworten. Es ist sogar gerade eine der Schwächen der Europäischen Union, sich in einer Situation des Friedens und mittels demokratischer Entscheidungen der beteiligten Völker konstituieren zu wollen. Die Überzeugungskraft des amerikanischen Diskurses macht sich zudem auch deswegen geltend, weil sie als organische Weiterentwicklung einer Sicht auf die Weltgeschichte erscheint, die wir während der Zeit des Kalten Krieges tief verinnerlicht haben. Es gibt eine »freie« Welt, die auf der ökonomischen Ordnung gründet und fähig ist, Reichtum hervorzubringen: der Kapitalismus.

Und es gibt eine zweite Welt, diejenige der Bösen, das Reich des Bösen von Reagan, heute die Achse des Bösen von Bush, nämlich Saddam und Konsorten, die sich weigert, die kapitalistische Ordnung zu akzeptieren – sei es wegen ihrer Rückständigkeit oder ideologischer oder religiöser Motive, die auch antidemokratische Interessen der lokalen herrschenden Klassen verstecken können. Akzeptierte sie, der freien Welt der kapitalistischen Produktion und des ausschließlich von Marktgesetzen geregelten Tausches beizutreten, könnte sie auf eine analoge »Entwicklung« hoffen, die der industrialisierten Welt den aktuellen Wohlstand und Reichtum gebracht hat. Das ist, wie leicht zu sehen ist, die Ideologie des Internationalen Währungsfonds, die sich weiterhin, trotz zahlreicher Pleiten der letzten Jahre, am Leben erhält. Im Vergleich zu der Zeit des Kalten Krieges gegen den Kommunismus haben sich die Grenzen dieser zwei alternativen Welten modifiziert, die Dritte Welt aber ist ganz verschwunden, oder man hält sie jedenfalls für inexistent: Wer nicht mit Amerika ist, ist gegen Amerika, der Rest zählt nicht. Ein solcher Schematismus ist nicht nur eine ideologische Konstruktion von Bush und den Kapitalisten; er wird auch begünstigt und wahrscheinlich gemacht durch die terroristischen Aktivitäten, die sich in den letzten Jahren vervielfacht haben. Bis zum

Punkt, dass sich, wie Alain Touraine sagt, das Vokabular der internationalen Politik heute vollkommen dem Kriegsvokabular angeglichen und in Huntingtons Theorie vom »Kampf der Kulturen« eine theoretische Nobilitierung erfahren hat.

Gibt es eine Hoffnung, dass die Idee einer politischen Globalisierung als Gegengewicht zur ökonomischen der Multis funktionieren könnte? Hier bieten sich zwei Antworten an, die es wert sind, diskutiert zu werden. Ich werde sie vereinfacht als populistische und als föderalistische Antwort bezeichnen. Die erstgenannte, die viele der Motive eines populistischen Anarchismus und eines verbreiteten sozialen Ungehorsams aufnimmt und ausdrückt, bewegt sich noch immer innerhalb des marxistischen Erbes und seiner Idee einer Revolution des Weltproletariats, die in der Lage wäre, eine neue gerechte und humane Ordnung zu errichten. In aktualisierter Weise wurde sie zuletzt von Antonio Negri und Michael Hardt im Buch *Empire* formuliert und geht sogar so weit, den Populismus der Antiglobalisierungsbewegung unserer Tage mit dem Frühchristentum gleichzusetzen, zumindest bis zu einem gewissen Grad. So wie die Christen der entscheidende Faktor waren, um einem bereits in Auflösung begriffenen römischen Reich den entscheidenden Todesstoß zu verpassen, so wird heute die Multitude der Verlierer der globalen Restrukturierung der Wirtschaft zum Niedergang des amerikanischen Imperiums führen. Die Theorie von Negri und Hardt stellt sich natürlich nicht dem Problem des Danach, da sich gerade nach dem Fall des römischen Reiches jene Weltordnung gebildet hat, die in die aktuelle Situation gemündet ist. Es scheint, übrigens nicht ohne Grund, (da sie sich zumindest vor den Aporien der großen Geschichtsphilosophien retten, die zu Recht mit den großen Erzählungen der Moderne untergegangen sind), dass Negri und Hardt die Geschichte in Begriffen der Kritik der dialektischen Vernunft Sartres denken:

Momente der Authentizität – die Revolutionen und die neuen Gesellschaften, die sie begründen, gefolgt von einem fatalen Rückfall in die Serialität, Bürokratie, Herrschaft des »Praktisch-Inerten«. Eine Sichtweise, die ihren (von der intellektuellen amerikanischen Linken stark verspürten) Reiz hat, die aber entweder zu einem religiösen Ergebnis führt (die Erlösung liegt jedenfalls im Jenseits der Geschichte) oder in eine Art von existenziellen Ästhetizismus.

Es ist kein Zufall, dass ein italienischer Kritiker Gabriele D'Annunzio erwähnte, als er von Negri sprach. Sicher aus den selben Gründen – der Weigerung, eine Philosophie der Universalgeschichte zu schreiben – stellen sich Negri und Hardt nicht einmal dem Problem, welche politische Ordnung der Revolution der Multitude folgen sollte. Als ob sie den Moment des Rückfalls ins »Praktisch-Inerte« so weit wie möglich hinauszögern und die Erfahrung der Authentizität der »fusionierenden Gruppe« so weit es geht verlängern wollten.

Und doch müsste die Konstruktion einer politischen Ordnung, die nicht die Revolte der Multitude hervorriefe (so nennen die Autoren des *Empire* das Weltproletariat, das nicht mehr durch die Homogenität der Arbeiterklasse von Marx charakterisiert ist), alle Fragen lösen, die die Geburt der verschiedenen Utopien einer direkten Demokratie verhindert haben. Und die im Grunde jenem Rückfall ins »Praktisch-Inerte« zu Grunde liegen, den Sartre für unvermeidlich hielt. Ohne eine Antwort auf solche Fragen scheinen Negri und Hardt in eine vertraute Theorie einer »permanenten Revolution« zu münden, die nicht umsonst das Interesse und den Konsens einer intellektuellen Linken erregt, die – in den USA und anderswo – darin eine Art Legitimation der eigenen »praktischen Theorie« finden kann, ihrer vielen rein textlichen »Deonstruktionen«, wie sie in Zeitschriften und Bibliotheken vollzogen werden.

Einen analogen Mangel an politisch-institutionellen Projekten kann man sicherlich auch in den Werken von Hannah Arendt finden, ist sie doch mehr daran interessiert, den modernen Verfall der Politik zu kritisieren, als Staatsformen zu skizzieren, die sich einer solchen Kritik entziehen. Allerdings enthält die politische Philosophie Hannah Arendts zumindest Ansätze zu der anderen möglichen Antwort auf die Frage nach einer politischen Ordnung, die als Alternative zur Globalisierung der multinationalen Konzerne und dem Krieg von Bush errichtet werden müsste. Es handelt sich um ihre mehr oder weniger explizite Vorliebe für eine nicht überdimensionierte Polis, die wir als eine »föderalistische« Vorliebe bezeichnen könnten. An dieser Stelle sollte klar werden, dass man eine (missbräuchlich so genannte) »politische« Ordnung, die sich die ökonomisch dominierte Globalisierung unvermittelt erschafft, nicht dadurch behebt, dass man eine parallele politische Ordnung errichtet, die ebenso global ist und fähig, sie zu »beherrschen« und ihr als Gegengewicht zu dienen. Im Übrigen teilt Hannah Arendt hier die legitimen Sorgen großer Teile der kritischen Linken des 20. Jahrhunderts, beginnend mit den Exponenten der Frankfurter Schule, insbesondere Adorno, die wie die Kulturkritik des frühen 20. Jahrhunderts über eine unausweichlich totalitäre Tendenz der modernen Technik theoretisiert haben. Der Pessimismus Adornos gründete sich hauptsächlich auf die Einschätzung der unbegrenzten Macht der Massenmedien und der vielen geheimen Verführer, die der kapitalistischen Gesellschaft für die kommerzielle Werbung zur Verfügung stehen, und es stimmt, dass dieser Pessimismus vom interaktiven Gebrauch, den viele der von ihm »dämonisierten« Medien später erlaubten, und der befreienden Wirkung auf soziale Minderheiten, die vorher ohne Stimme waren, dementiert werden kann. Wir sind uns aber bewusst, dass ein solcher Pessimismus heute durch die Dimensionen hervorgerufen wird, die ein »globalisierter« Staat notwendigerweise annehmen würde, um ein politisches Gegengewicht zur Globalität der Ökonomie (und wir fügen hinzu: des organisierten Verbrechens) zu bilden. Ist, mit anderen Worten, eine globalisierte Politik möglich, die nicht in fataler Weise die Spuren einer authentischen Politik verliert –, unterschieden von der Ökonomie und nicht reduziert auf die Funktion des Überlebens?

Natürlich stellt sich hier sofort die Frage nach der Tauglichkeit der arendtschen Konzeption der Politik. Sie erscheint zu nahe an ihrer Idealisierung der griechischen Polis entworfen, um ohne weiteres in unsere Situation transponiert werden zu können. Um diese Konzepte Arendts gebrauchen zu können, müssen wir sie möglicherweise einer gewissen Rhetorik entkleiden, die an den Gegensatz zwischen der Idee der Ehre und den Werten des Überlebens gebunden ist. Beizubehalten bliebe aber der Anspruch und das Prinzip der Unterscheidung zwischen der Sphäre des Sozialen oder der bürgerlichen Gesellschaft Hegels und der Sphäre der Politik. Das ist, wie wir gesehen haben, auch der Anspruch, der sich in der Theorie des kommunikativen Handelns von Habermas manifestiert, dort nämlich, wo er sich bemüht, die "Kolonialisierung" der umfassenden Sphäre der sozialen Kommunikation, der Lebenswelt, von Seiten eines strategischen Handelns zu vermeiden, der die positiven Wissenschaften und die Techniken, eingeschlossen die gesamte Sphäre der Ökonomie, angehören.

Die Thematik der Anerkennung als ein die Probleme des Überlebens transzendierender Anspruch – was immer evidenter wird in den fortgeschrittenen Gesellschaften, welche zu diesen Problemen manche mehr oder weniger befriedigende Lösung beigetragen haben, die aber weiterhin Orte des Unbehagens und wahrhafter Entfremdung sind, diese Thematik kann leicht unter dem Licht der

arendtschen Konzeption der Politik begriffen werden. Jenseits eines Einvernehmens mit ihrer Bewunderung für die griechische Polis (bevölkert von einer Mehrheit von Sklaven, die Nietzsche, wie man weiß, für notwendig hielt; aber Hannah Arendt?), gilt diese nämlich als Affirmation einer "ethischen" Trennung der Politik von der Sphäre der Interessen, einer Trennung, die nicht ein rein abstrakter moralischer Imperativ ist, wenn es denn wahr ist, dass die Frage der Anerkennung, auch wenn sie nicht unmittelbar mit dem Überleben zusammenhängt, für die Qualität unserer Existenz in der Welt entscheidend bleibt.

Nun ist es ziemlich evident, dass eine solche Anerkennung in einer vollkommen globalisierten Gesellschaft, die meistens, wenn auch nicht notwendigerweise, unartikuliert ist und tendenziell sich dagegen sträubt, Differenzen anzuerkennen, nicht möglich ist.

Das ist der Grund, warum ich vorschlage, die zweite Antwort auf die Frage, die wir hier diskutieren, "föderalistisch" zu nennen. Die Aktualität einer solchen Antwort sieht man augenblicklich, wenn man die Verbindung zwischen Populismus und Globalisierung bedenkt. Wenn der Populismus, wie man meines Erachtens zugeben muss, eine Art anarchischer Schatten der Globalisierung ist, ein gewalttätiger Impuls der Revolte gegen eine globale Hegemonie, die mittlerweile keine äußere Grenze mehr findet (das »Empire«, von dem Negri und Hardt sprechen), dann wird klar, dass dieser eben aus der Unmöglichkeit entspringt, sich an eine Alternative zu wenden, die konkret außerhalb des Empire gegeben wäre. Wir wissen natürlich, dass originäre und neue historische Formationen ihrerseits unvorhergesehene und unvorhersehbare Formen des Widerstandes und der Befreiung erfordern – und manchmal erschaffen sie sie sogar selbst. Aber trotz dieser Begrenzung können wir nicht daran zweifeln, dass man die Übel des Populismus und des sozialen Ungehorsams zunächst einmal dadurch bekämpft, dass man die Errichtung jenes »homogenen Universalstaates« (Alexandre Kojève) vermeidet. Ein solcher ließe sich nur durch eine Revolte bekämpfen und durch eine Gewalt, die umso verbreiteter ist, je stärker die Ordnung ist, gegen die sie sich richtet. Deswegen ist es unter anderem gut, nicht daran zu glauben, dass die heutigen Anstrengungen, supranationale politische Einheiten wie die Europäische Union zu errichten, als Leitidee einen einheitlichen Weltstaat haben sollten, es sei denn, es handelte sich um einen Staat mit den denkbar stärksten föderalen Merkmalen – auch sie wären ein historisches Novum und vollkommen neu zu erfinden. Da wir aber von einem solchen Ziel noch sehr weit entfernt sind, wird es gut sein klarzustellen, dass die Konstruktion eines einheitlichen Europas oder supranationaler Einheiten in anderen Regionen der Welt von der Idee inspiriert sind, dass sich die Politik nur durch ein gewisses Gleichgewicht der Unterschiede rettet, Unterschiede, die, um anerkannt und erkennbar zu sein, eine gewisse Größe erreichen müssen. Auch ein gegen den Universalstaat gerichteter Theoretiker wie der bereits erwähnte Kojève dachte in Werken, die erst nach seinem Tod bekannt wurden, dennoch über das Ideal eines "lateinischen Imperiums" nach – eine Art vereinigtes Europa unter dem Zeichen De Gaulles, dessen eigene Existenz sich dadurch rechtfertigte, dass es als anderer Pol den damals dominierenden und rivalisierenden Einflüssen, dem Amerikas und dem der Sowjetunion, widerstehen könne.

Wie man sieht, machen wir in freier, wenn auch nicht unangemessener Weise Gebrauch von der »Präferenz« Hannah Arendts für eine Polis von begrenzten Dimensionen, die auch als Leitfaden für einen Entwurf eines »innenpolitischen« Projekts dienen kann, das sich nicht auf die internationale politische Ordnung

bezieht, sondern auf eine bestimmte Gesellschaft wie die Staaten oder die Staatenvereinigungen, die bereits existieren. Hier möchte ich zwei Ideen unterbreiten und diskutieren.

Die erste lautet, dass eine lebenswerte Gesellschaft, die in der Lage ist, weder repressiv noch dem Populismus und des gewaltsamen Ungehorsams, die jener mit sich bringt, ausgesetzt zu sein, eine solche Gesellschaft ist, in der sich neben die Befriedigung des Bedürfnisses nach Überleben die Anerkennung hinzugesellt – jene Gesamtheit von Gütern, die in ökonomischen Begriffen nicht messbar sind, die aber nichtsdestoweniger unabdingbare Bedingungen eines »guten Lebens« darstellen. Die zweite: Dass eine lebenswerte Gesellschaft, in der man sich also glücklich preisen könnte zu leben, eine »politische« und nicht nur eine »ökonomische« Gesellschaft wäre, das heißt also, sagen wir es offen heraus: eine "sozialistische" Gesellschaft.

Diese zwei Ideen kann man ohne Schwierigkeit auf eine einzige reduzieren, wie man leicht einsieht. Zu einem solchen Schluss kommt man, wenn man die letzten Entwicklungen der kapitalistischen Systeme anschaut, die im Übrigen niemals einen Hehl daraus gemacht haben, kraft der periodischen Krisen, die sie treffen, zu gedeihen. Gewiss, man könnte sogar annehmen, dass ähnliche Krisen eine Art Gegenleistung sind, die Einzelne, Familien, Gemeinschaften errichten für das Überleben und die Fortdauer der Institutionen – also eine Art Gesetz der politischen Ehre, das den rein ökonomischen Ansprüchen des Leben des Einzelnen und der Gruppen entgegengesetzt ist. Wir glauben aber nicht, dass die arendtsche Lehre legitimerweise so gelesen werden könnte. Auch deswegen nicht, weil der »Erfolg« des Kapitalismus und seiner Wiedergeburten, die sich aus den eigenen Krisen speisen, immer nur ein Erfolg innerhalb der ökonomischen Sphäre ist, der die Autonomie der politischen Sphäre, statt sie zu stärken, weiter schwächt.

Wir bevorzugen es anzunehmen, dass die gegenwärtigen Krisen der kapitalistischen Systeme, die umso verheerender wurden, je intensiver die Globalisierung der Wirtschaft voranschritt, die Notwendigkeit anzeigt, die Autonomie der Politik von der Ökonomie wieder herzustellen. Eine solche Autonomie, die im Motto: Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen, gut zusammengefasst ist, ist die weiterhin lebendige Substanz der sozialistischen Botschaft. Der Fall der »realen« (man spräche besser von »ideologischen«) sozialistischen Systeme hat die Geltung eines solchen Mottos weder entkräftet noch seine definitive Unrealisierbarkeit demonstriert.

Vielmehr ist das Gegenteil eingetreten und tritt noch immer ein: Befreit von den Monstrositäten des so genannten realen Sozialismus und auch auf Grund einer Vertiefung der Krisen des Kapitalismus, die mittlerweile sogar drohen, die traditionellen Strukturen der liberalen Gesellschaft fortzureißen, die ihre notwendige politische Entsprechung zu sein schienen, sind wir heute in der Lage, die »Wahrheit« des Sozialismus, insbesondere als Programm der Befreiung der Politik von den Gesetzen der Ökonomie, wieder zu erkennen. Auch und vor allem von den Gesetzen der globalisierten Ökonomie, die, wie wir mittlerweile überall sehen, eine wachsende Begrenzung der Freiheit, der Anerkennung, der Bedingungen eines »guten Lebens« mit sich bringen. Ohne die Autonomie des Politischen – die vor allem bedeutet: Annahme von Prinzipien, die nicht auf Gesetze des Überlebens zurückführbar sind, also insbesondere das Recht auf Anerkennung – wird die globalisierte Politik in fataler Weise imperialistisch, und zu ihr gesellt sich die Intensivierung der Anarchie oder »Anomie« (Durkheim) sowie die Unterdrückung der Freiheit im Namen eines Kampfes, der sie vor ihren inneren oder äußeren »Feinden« verteidigt.

Sozialismus müsste in diesem Sinne also zunächst einmal bedeuten: die Konzeption des Staates als Garanten der Vielfalt der Gemeinschaften, die ihn bilden, und innerhalb derer sich die Individuen wieder erkennen, weil sie dann nicht unvermittelt in der ununterschiedenen Masse der Bürger-Untertanen verwickelt sind. Auch in der Erfahrung des Sozialismus, wie er sich in den Ländern des so genannten realen Sozialismus realisiert hat, hat das Modell der Ökonomie dominiert. Das hat Hannah Arendt übrigens klar gesehen, und zwar bis zum Punkt der Beseitigung der Anerkennung der Individuen und der Gemeinschaften. Dies aber war nicht das Scheitern des Sozialismus, sondern schlicht der Politik als einer von der Ökonomie und den Gewaltigkeiten der Gesetze des Überlebens unabhängigen Größe. Die Autonomie der Politik wieder finden, wie es Hannah Arendt will, bedeutet in der gegenwärtigen Situation nichts anderes als die authentische und allzu oft vergessene Wahrheit, oder auch nur Aktualität, des Sozialismus wieder zu finden.

Aus dem Italienischen von Luca Di Blasi

Ralf Fücks

Sehr geehrter Gianni Vattimo, sehr geehrter Herr Bürgermeister, lieber Henning Scherf, meine Damen und Herren, es gehört zu den Vorzügen des Hannah-Arendt-Preises, dass er uns mit Denkern konfrontiert, die es für viele von uns noch zu entdecken gilt. Was mich betrifft, galt das auch für Claude Lefort oder für Massimo Cacciari, und jedes Mal erwies sich diese Entdeckung als willkommene Erweiterung meines politischen und intellektuellen Horizonts. Ich glaube, das ging vielen so, die an diesen Veranstaltungen beteiligt waren und darüber auch neugierig geworden sind nachzulesen.

Ich freue mich deshalb sehr auf die Begegnung mit Gianni Vattimo. Er verkörpert jene spezifische Mischung eines politischen Intellektuellen, der gleichzeitig in der akademischen Welt wie in der Politik heimisch ist. Interessanterweise hat er wie sein Kollege Massimo Cacciari sein politisches Aktionsfeld im europäischen Parlament gesucht und gefunden. Und es spricht viel dafür, dass es für einen politischen Philosophen besonders reizvoll ist, die Gestaltung Europas zu seiner Herausforderung zu machen. Da ich mir nicht anmaße, das philosophische Werk unseres Preisträgers zu würdigen, möchte ich gerne ein paar Worte zu dieser europäischen Dimension verlieren.

Auf der europäischen Ebene stellen sich heute zentrale Fragen neu, mit denen sich auch Hannah Arendt befasst hat. Es geht just in diesen Monaten darum, die politische Verfassung des Vereinten Europas zu entwerfen. Und das ist eine historisch ganz neuartige Herausforderung, weil dieses vereinte Europa in keines der staatspolitischen Schemata passt, die wir bisher in Europa entwickelt haben. Es verkörpert weder einen Staatenbund noch einen Bundesstaat, sondern ein komplexes Gebilde, das gleichzeitig Union der europäischen Staaten und Union der europäischen Bürgerinnen und Bürger ist. Wenn diese Union immer stärker staatliche Züge entwickelt, stellt sich noch dringender die Frage, wie ihr demokratischer Charakter gewährleistet werden kann.

Dazu gehört nicht nur eine Aufwertung der Rolle des Europaparlaments zu einem echten Parlament mit legislativen und Kontrollkompetenzen, dazu gehört auch eine Stärkung der Bürgerrechte auf europäischer Ebene. Ein interessanter Punkt in den ersten Umrissen, die Giscard d'Estaing, der Präsident des Verfassungskonvents, für die künftige Verfassung vorgelegt hat, ist die doppelte Staatsbürgerschaft in Europa,

die gleichzeitig eine nationale und europäische Staatsbürgerschaft darstellt. Und dazu gehört auch – das sage ich besonders gerne im Bremer Rathaus – die Verankerung der kommunalen Selbstverwaltung und einer starken Rolle der Regionen in diesem vereinigten Europa. Auch das ist wichtig, damit es ein Europa der Bürger wird und bleibt und nicht ein Europa der Bürokratien und Experten.

Von einer europäischen Demokratie kann schwerlich die Rede sein ohne die Herausbildung einer europäischen politischen Öffentlichkeit. Auch das ist nichts Selbstverständliches. Es geht um die Entwicklung eines politischen Raums über die Nationalstaaten hinaus. Demokratien leben auch davon, dass man weiß, wer da jeweils spricht und in welchen kulturellen und politischen Kontext er gehört. Das ist etwas, was wir im Rahmen der Nationalstaaten gelernt haben, was wir auf europäischer Ebene aber erst neu lernen müssen.

Die europäische Einigung ist nicht in erster Linie ein institutioneller Prozess, sondern im Kern die Frage nach den politischen Werten, die das vereinigte Europa konstituieren und die wir in der Welt vertreten wollen. Insofern ist die europäische Union auch eine Antwort auf die Globalisierung, die neue Formen supranationaler Regulation erfordert und neue Formen einer auf die Welt gerichteten Politik, die eine neue Balance zwischen Ökonomie und Demokratie herstellt. Die aktuelle Debatte um den Beitritt der Türkei in die europäische Union ist nicht nur eine geografische und schon gar nicht nur eine ökonomische Debatte, sondern es ist genau diese Frage nach dem, was die europäische Union im Innersten zusammenhält: nach den gemeinsamen Werten und der gemeinsamen politischen Kultur, und damit auch die Frage nach der Bedeutung religiöser Traditionen und dem Verhältnis dessen, was wir traditionell das christlich-jüdische Abendland genannt haben, zum Islam. Diese Frage stellt sich übrigens nicht erst mit dem Beitrittsantrag der Türkei. Zurzeit leben bereits mehr als zwölf Millionen Muslime in der Europäischen Union – schon das macht klar, dass sich das vereinte Europa nicht durch Abgrenzung gegenüber dem Islam definieren kann, ohne Millionen seiner Bürger auszugrenzen.

Ich verstehe die international ausgerichtete Auswahlpolitik der Jury für den Hannah-Arendt-Preis als einen eigenen Beitrag zu genau dieser Europäisierung der politischen und intellektuellen Debatte und dafür möchte ich mich ganz explizit bedanken. Vielen Dank.

Ralf Fücks ist Vorstand der Heinrich-Böll-Stiftung in Berlin

Henning Scherf

Sehr geehrter Preisträger Gianni Vattimo, hochverehrtes Publikum, herzlich Willkommen im Rathaus. Schön, dass es inzwischen eine richtige Institution geworden ist, dass wir uns Jahr für Jahr hier wieder treffen und gespannt sind, was die Jury sich denn überlegt hat. Es ist immer ein bisschen wie beim „Orakel von Delphi“, und jedes Mal versuche ich gespannt, mich in Ihren Vorschlag hineinzudenken.

Also, lieber Preisträger: Sie sind der berühmte Turiner Philosoph, der bei Gadamer studiert hat, der dann ein Achtundsechziger geworden ist, wahrscheinlich mit Heidegger im Gepäck, und sich schließlich über die Linke in Italien im Europaparlament findet. Sie gelten als postmoderner Philosoph. Es ist kompliziert, postmodern oder links zu sein, habe ich mir gedacht, da gucke ich genau hin: Wie

wird er das begründen? Denn die Postmoderne will doch eigentlich die Linke überwunden haben, will die klassischen linken Entwürfe als totalitäre, universalistische, ideologisch fixierte Konzepte abgelegt haben. Nun kommt einer – und den hat die Jury ausgesucht – der das in seiner Biografie integrieren kann.

Ich habe auch mit Lust Ihren Vortrag gelesen. Leider konnte ich nicht dabei sein und habe gedacht, schau an: Jetzt bringt er den libertitären Grünen bei, dass die Linke eben doch noch nicht beerdigt ist, sondern dass es Gründe gibt, über den Sozialismus zu reden. Das hat mich gefreut, als Sozialdemokrat gefreut, und ich würde gerne fragen, wenn Sie vielleicht Lust haben, darauf zu antworten, wo dieser Punkt denn sein kann, die Postmoderne ihrerseits wieder zu überwinden und ihr so etwas wie Parteinahme und nicht nur allgemeine Unverbindlichkeit oder allgemeinen Diskurs – sozusagen den Salon als Lösung der Klassenkämpfe – zurückzugeben. Zwei Fragen an Sie, das ist ganz lieb und herzlich gemeint, ganz kollegial, würde ich also gerne in meiner kleinen Begrüßungsrede stellen.

Das eine, was ich gelernt habe – da berühren Sie sich auch mit Hannah Arendt –, ist, dass Sie jemand sind, der den Dialog lebendiger machen will und wieder entdeckt hat. Postmoderne können gelegentlich schwer in Dialoge eintreten, weil man dazu ein Gegenüber braucht, das eine Position vertritt, eine Meinung hat. Sie müssen Partei ergreifen. Und ich glaube, da steckt eine Möglichkeit drin, sich wieder zu erklären: Für was ergreife ich eigentlich Partei? Warum sind Menschenrechte so wichtig? Weil wir alle das Entsetzen über den Machtmissbrauch und den Terror der Staatsgewalt kennen und wissen, der muss auch mit mächtigen, durchsetzungsfähigen Operationen bekämpft und überwunden werden.

Das Zweite, das klingt jetzt sehr christlich, aber ich habe auch in Ihren Schriften gefunden, dass Ihre Philosophie wieder Schnittpunkte mit der Religion ausmacht und die auch benennt. Das ist kein Tabu mehr. Die Linke redet nicht mehr über die Religion wie über einen Irrtum von vorgestern, wie Lenin mit ihr umgegangen ist, sondern sie entdeckt wieder Schnittstellen, entdeckt wieder Zugänge, Verständigungsmöglichkeiten. Und deshalb meine zweite Frage an Sie: Ist das eine Möglichkeit, Postmoderne zu überwinden, dass wir in der Tradition religiöser Erfahrung lernen, das Leiden der Anderen zum Zentrum unseres eigenen Denkens und Handelns zu machen? Also nicht unser eigenes, sondern das unserer Zeitgenossen – nahe und ferne?

Zwei Fragen, ich bin ganz neugierig, wie Sie mir antworten werden. Ich weiß, dass Sie so etwas lieben und deshalb habe ich mich auch getraut, so etwas zu sagen.

Herzlichen Glückwunsch der Jury für diese Entscheidung. Ich finde, das ist spannend, welche Persönlichkeiten die Jury in den vergangenen acht Jahren ausgewählt hat, was sie diskutiert und erarbeitet hat. Ich finde schön, dass wir daraus eine Tradition machen. Ich finde schön, dass das mit dem Bremer Rathaus verbunden ist, weil es diesem Rathaus gut ansteht, auch ein Zentrum solcher Diskurse zu sein. Die Menschen sollen spüren, dass so etwas hier Platz hat und bitte auch in der Zukunft Platz haben wird. Also herzlichen Dank. Ich freue mich, dass Sie gekommen sind und wünsche Ihnen allen eine nachdenkliche und spannende Preisverleihung.

Henning Scherf: Jurist, Erster Bürgermeister der Freien Hansestadt Bremen

Ethos der Freiheit, des Widerstands und der Verantwortung Laudatio für Gianni Vattimo

Simona Forti

Vattimos *pensiero debole*, das *schwache Denken*, ist kein *pensiero flebile*, kein flauendes Denken. Es wird nämlich nicht nur von starken Motivationen bewegt, sondern vermag auch machtvolle Gedanken hervorbringen.

Daher liegt die beste Art und Weise, auf die man Vattimos Werk würdigen kann, vielleicht in einer einfachen Unterscheidung: in der Trennung nämlich zwischen dem, was seinem Denken eigen ist, und dem, was diesem hingegen, womöglich auf Grund seines großen Erfolges, unberechtigterweise zugesprochen worden ist.

Diese Unterscheidung wird durch die Nicht-Dunkelheit seiner Philosophie erleichtert. Sie hat nie im Alibi des Unaussprechbaren und Rätselhaften Zuflucht gesucht, sondern immer die Klarheit als eigene Pflicht empfunden.

Ich will im Folgenden deutlich machen, warum die Ontologie der Aktualität – wie Vattimo selbst heute das *schwache Denken* neu begreift – keine Ontologie der Flauheit ist. Gestatten Sie mir zuvor jedoch, dass ich ein kollektives Dankeschön sage, welches meine Generation Gianni Vattimo schuldet. Er ist einer der wichtigsten Fürsprecher der »Befreiung der italienischen Philosophie« gewesen, von der wir heute alle, unabhängig von der jeweiligen theoretischen Position, profitieren.

Wovon Befreiung? Vor allem von den letzten, noch immer schwer wiegenden Lasten des idealistischen Historizismus und der marxistischen Orthodoxie; und auch von einem mit dem Katholizismus zu stark kompromittierten Existenzialismus. Befreiung aber auch von philosophischen Praktiken, die, vielleicht gerade um diesen Fallen zu entgehen, sich auf eine bloße Historiographie, auf eine sorgfältige und archäologische Verwaltung von Doktrinen reduziert hatten.

Das Verdienst von Vattimo bestand vor allem darin, gegen eine als Handwerk verstandene Philosophie eine philosophische Auffassung zu neuem Leben zu erwecken, welche sich als Existenzweise versteht. Er hat einer beruhigenden als *poiesis-techné* betriebenen Philosophie eine unruhige, als *praxis* und *ethos* gelebte Philosophie entgegengesetzt. Ein Tun und eine Haltung, welche das Denken in ein Ringen mit der Welt verwickeln.

Seine Auslegung von Nietzsche und Heidegger sowie seine Interpretation des Endes der Moderne vermochten jene Kraft weiterzugeben, die das Denken erzeugt, wenn es wahres Denken ist – die Kraft, die versteinerte Begriffsgefüge auseinander nimmt und vor allem jene Gegensätze abbaut, in denen sich eine zur Doktrin verkommene Philosophie notwendigerweise verhärtet.

Die Dekonstruktion ist dann nicht mehr eine Geschmacksache, mehr oder weniger modeabhängig. Sie ist vor allem das *ethos* eines Denkens, das sich auf die philosophische Vergangenheit zurückbezieht, um die Gegenwart zu verstehen. Ein Denken, sich in einer »Ontologie der Aktualität« auszudrücken, das persönlich für alle Aporien verantwortlich zeichnet, die aus diesem Verhältnis zur Vergangenheit entstehen können.

Es ist vielleicht kein Zufall, dass der Ausdruck »Ontologie der Aktualität« von Foucault stammt. Er benutzte ihn, um eine der beiden philosophischen Linien zu bezeichnen, die von Kant ausgehen: die Philosophie als Analytik der Wahrheit im

Allgemeinen und die Philosophie als *Ontologie der Gegenwart*. Während die erste dieser beiden Linien versucht, die Antworten auf die Frage nach den universellen Strukturen der wahren Erkenntnis zu finden, artikuliert sich die zweite in einer beinahe unendlichen Reihe von Fragen über die Gegenwart und darüber, was von dieser Gegenwart für und durch die philosophische Reflexion zu dechiffrieren und zu differenzieren ist.

Was also ist unsere Aktualität, oder genauer, wie und warum interpretieren wir sie? Wie positionieren wir uns zueinander, zum Heute und zur Vergangenheit?

Es sind dieselben Fragen, die auch Vattimo sich und uns gestellt hat, um sie unmissverständlich zu beantworten: Unsere Aktualität kann als das Ende der Moderne gelesen werden, als Epoche des vollendeten Nihilismus und der daraus folgenden Säkularisierung. Unser Heute blendet sich in jenem post-metaphysischen Horizont ein, welchen Nietzsche und Heidegger denkbar machten, taucht ins Licht ihrer Erkundung des abendländischen Denkens als eines Vorganges, der durch das fortschreitende Schwachwerden der platonisch-aristotelischen Idee vom Sein bis zu eben dem Punkt gelangte, dass »vom Sein nichts mehr ist«.

Wie sollen wir uns darauf einstellen? Welches *ethos* sollen wir uns zu Eigen machen bei dieser nihilistischen Interpretation der Moderne?

Der heideggersche Horizont eröffnet potenziell zwei große Alternativen. Erstens ein sozusagen »restauratives« *ethos*, das die eigene Zeit als Nihilismus verneint und den Anspruch erhebt, eine neu-antike Vision des Seins wieder herzustellen. Die zweite Alternative besteht hingegen in einem *ethos* der kontinuierlichen Bewegung; des übermütigen Springens von einem Schein zum anderen. Alle Formen des Scheins sind danach gleichwertig, bloße Trugbilder in einer vom Sein und dessen Wahrheit verlassenen Erde.

Das *ethos*, zu dem Vattimo uns auffordert, entspricht weder dem einen noch dem anderen. Ich denke, man kann in seinem Fall vielmehr von einem *ethos* der Freiheit, des Widerstands und der Verantwortung sprechen.

Damit steht Vattimo mit Arendt, Foucault, Derrida auf der Seite all derer, die man der so genannten »heideggerschen Linken« zurechnen könnte. Sie reagiert auf den Verlust der Begründung nicht mit dem Handstreich ihrer Neufundierung. Vielmehr verbreitert sie den Weg, der von Nietzsche und Heidegger eröffnet wurde, zu einer sozusagen radikalen »Befreiung der Freiheit«, in ihrer ersten Bedeutung als Fehlen jeglicher notwendigen Bestimmung. Auch wenn sich dann die Wege der Links-Heideggerianer bei den Formen der Handhabung dieser Freiheit trennen.

Alles andere als flau, begnügt sich das *schwache Denken* nicht damit, den aristotelischen Spruch vom »Sein, das sich auf viele Weisen ausdrückt«, nach einem neuen Skript vorzutragen, in dem die Substanz abhanden gekommen ist.

Deshalb wird sich das Denken mit der Kraft zum Widerstand ausstatten müssen.

Widerstand gegen die Versuchung, noch oder wieder an eine Wahrheit als Entsprechung von Vorstellung und Ding, von Subjekt und Objekt, von Denken und Sein zu glauben. Sogar gegen die Versuchung eines pluralen Fundaments, das ein einheitliches ersetzen sollte.

Und Widerstand nicht aus einem bloß theoretischen Grund, sondern auf Grund einer in erster Linie ethischen und politischen Entscheidung. Denn die im Nihilismus vollendete Moderne hat der philosophischen Reflexion ein unauflösbares Band zwischen Metaphysik und Gewalt aufgezeigt. Die Wurzeln der Gewalt der Metaphysik gründen letztlich in jener »autoritären« Beziehung, die sich zwischen dem Fundament und dem Fundierten, zwischen dem wahren Sein und der

Erscheinung herausbildet. Mit anderen Worten: Sie gründen in jenen Herrschaftsbeziehungen, die sich zwischen dem Subjekt und dem Objekt aufbauen, auch wenn das Objekt ein anderes Subjekt ist.

Man kann also auch über Vattimo das sagen, was er selbst über Heidegger, Lévinas und Adorno sagt: Die Ablehnung der Metaphysik geschieht eher aus einem ethischen als aus einem theoretischen Grund, da das Denken vom Sein als Präsenz und Objektivität vor allem gewalttätiges Denken ist.

Das Zeitalter der Technik und der totalen Organisation kennzeichnet daher nicht den Zusammenbruch und die nihilistische Negation der ewigen Werte der Philosophie, wie die wohlmeinenden Humanisten glauben wollen. In der Technik und der totalen Organisation, die das zwanzigste Jahrhundert geprägt und verformt haben, muss man vielmehr das Werk der metaphysischen Philosophie erkennen können.

Gerade als ein Denken der peremptorischen Präsenz des Seins ist die Metaphysik in erster Linie gewalttätiges Denken. In der unanfechtbaren Evidenz, die keinen Raum für weitere Fragen mehr offen lässt, agiert das Fundament als eine Autorität, die zum Schweigen bringt und sich durchsetzt, ohne »Gründe dafür zu liefern«. Vattimo wird nie müde, in all seinen Werken auf diese tief gehende Beziehung zwischen Metaphysik und Gewalt hinzuweisen.

Deshalb hat er mit seiner Interpretation der Hermeneutik als Ontologie der Aktualität, welche die Wurzeln der Gewalt dechiffriert, dazu beigetragen, *die Politik anders zu denken* – nicht als Objekt einer Technik und Ordnung, sondern als Ereignis, Sprache, Beziehung.

Er hat nicht nur den Horizont der Dekonstruierbarkeit einer Politik eröffnet, die sich mit der Herrschaft identifiziert, deren Kategorien – vom Staat bis zur Repräsentation – in jener Metaphysik wurzeln. Vielmehr hat er auch das Grundierungsverhältnis selbst für erledigt erklärt – jene Beziehung, welche die Legitimität der Politik in ihrer Anpassung an eine theoretische Wahrheit verortet, und dadurch Freiheit lähmt und Verantwortung annulliert.

Was uns Vattimo gelehrt hat, ist also, dass das Ende der Metaphysik kein Fluch ist, auf den man zu reagieren hat, indem man zwanghaft neue Fundamente sucht und dabei unvermeidlich neue Fundamentalismen hervorbringt. Es ist aber auch nicht die verantwortungslose Freiheit des Kindes, wie sie Nietzsche beschreibt. Vielmehr handelt es sich um eine Situation, deren Versuchungen – der Restauration oder der Ästhetisierung – wir widerstehen müssen, ohne allerdings die in ihr geborgene potenzielle Freiheit zu verkennen; nicht zuletzt die Freiheit, die christliche Botschaft der *caritas* und der *kenosis* wieder aufzunehmen, eben weil sie von ihrer schweren Last einer gewalttätigen Metaphysik befreit sind.

Paradoxe Weise ist es noch einmal Nietzsche, der Vattimo auch diese Möglichkeit bietet. Nur weil Gott tot ist – von seinen eifrigsten Getreuen getötet –, können wir ihn als Liebesbeziehung denken; nicht mehr als das Fundament, das uns befiehlt, der göttlichen Wahrheit zu entsprechen.

Wenn die vollendete Metaphysik uns dazu verurteilt, unsere konstitutive Freiheit zur Kenntnis zu nehmen, vermag ihr Ende dennoch nicht, uns über unseren Schatten springen zu lassen: Die Tradition ist das einzige Erbe, das uns hinterlassen wurde, die einzige Quelle, aus der wir schöpfen können, wenngleich wir ihre Sprache in allen unausgedrückten Potenzialitäten verwirren dürfen und müssen.

Vattimo weiß, dass die Metaphysik, jene *furchtbare Wissenschaft*, nicht auf einmal wie mit einem Schwamm weggewischt werden kann. Aber er ist trotz alledem fest dazu entschlossen, allen restaurativen Versuchungen zu widerstehen.

Das *schwache Denken* entspricht also nicht dem *ethos* des Flaneurs, der sich damit zufrieden gibt, flüchtige Momente mit einem einfachen Augenaufschlag zu

registrieren und zu sammeln. Es bedeutet vielmehr jene riskante, aber verantwortungsbewusste Haltung, die der moderne Held einnimmt, wie ihn Baudelaire beschreibt. Obwohl dieser sich darüber im Klaren ist, dass die Moderne das Reich des Flüchtigen ist, versucht er, »heroisch das Ewige nicht aus dem Jenseits, sondern aus dem Vergänglichen« zu nehmen. Seinem Imperativ entspricht die philosophische Vokation von Gianni Vattimo. Sie lautet: »Vous n'avez pas le droit de mépriser le présent.« – »Ihr habt nicht das Recht, die Gegenwart zu verachten.«

Aus dem Italienischen von Eva Birkenstock und Jorg Luther.

Simona Forti ist Philosophin in Turin

Hermeneutik und Heterotopie Politische Tugenden des »schwachen Denkens«(1) Otto Kallscheuer

Dass nachher Kollegin Simona Forti ein philosophisch-politisches Profil Gianni Vattimos zeichnen wird, macht meine Aufgabe leichter. Ich kann mir den Luxus erlauben, auf eine »Gesamtwürdigung« zu verzichten. Ich werde also nicht »den« roten Faden von Vattimos *Œuvre* ziehen, wohl aber eine Deutungsschneise durch Vattimos philosophische Arbeiten schlagen – denn um die geht es hier, nicht etwa um seine tagespolitischen Urteile.

Ich möchte einige politische Dimensionen seiner Hermeneutik explizieren – jener philosophischen Reflexion auf die Tätigkeit des Deutens, die Gianni Vattimo in der Nachfolge von Denkern wie Luigi Pareyson, Hans Georg Gadamer und Paul Ricœur, aber auch Friedrich Schleiermacher, Friedrich Nietzsche und Martin Heidegger geübt hat. Vattimo mag zwar »an sich« kein politischer Theoretiker sein – doch es gibt auch in seiner »rein philosophischen« Hermeneutik, seiner Deutung des Deutens, der Tätigkeit der Interpretation, politische Dimensionen. Um die geht es mir.

Eine letzte Warnung: Natürlich ist das, was ich Ihnen hier vortrage, auch nur eine Deutung, genauer die Interpretation einer Interpretation, eine neben anderen möglichen ... aber *pazienza*: Das gehört zur Hermeneutik. Auch die Aussage, alles sei nur Interpretation, ist ja selber »nur« eine Interpretation.(2) Das gilt auch für die folgende Deutung.

*

Vier Fragen möchte ich stellen, zunächst natürlich die nach Vattimos »Label«, seinem Markenzeichen, mit dem er (wie in Italien) längst auch hier bekannt geworden ist und wonach jeder zunächst fragt: dem *pensiero debole*.(3) Darum erstens: »Was ist schwaches Denken?« Die Antwort will ich sehr kurz machen – und auch eher mit einem Hinweis auf Hannah Arendt als mit einer Heidegger-Gadamer-Vattimo-Exegese. Zweitens: Was bedeutet solch eine philosophische Position für den Begriff des politischen Handelns? Für die anvisierte Form des politischen Raumes? Dabei werde ich den Ausdruck *Heterotopie* einführen. Drittens: Die Kommunikation von (und zwischen) Heterotopien ist eine verstreute Kommunikation – auf griechisch eine *Diaspora*, ein Kommunizieren von verstreuter Verschiedenheit. Wie unterscheidet sich diese Kommunikation vom klassischen philosophischen Diskurs? Und viertens: In dieser Diaspora begegnet uns auch *der schwache Gott*, wenn wir ihn noch hören wollen. Die seit *Credere di credere* (1996) deutlicher vernehmbaren

religiösen Dimensionen in Gianni Vattimos Philosophieren haben ja nördlich der Alpen für Irritation gesorgt.

Kurz, knapp und einfach (denn ich werde Ihnen jetzt nicht die ontologische Differenz erläutern): Was ist schwaches Denken? Meine Antwort kann sich direkt auf Vattimos eigene Formulierungen berufen. Er hat 1980 gesagt: Hermeneutik als schwaches Denken, als ein Denken (in) der Vielfalt von Deutungen (von Texten, Anreden, Fragen und Antworten und ihren Netzwerken), das ist ein Denken, das Gewalt ausschließt.

So äußerte sich Vattimo in einem Interview mit der revolutionären Tageszeitung *Lotta Continua*: Es gehe ihm um ein Denken, welches Gewalt ausschließt (»ausschaltet« wäre schon das falsche Wort). Wir sollten den Kontext dieser Äußerung mitbedenken: Im September 1980 war die Gruppe *Lotta Continua* eine noch recht aktive linksradikale Massenorganisation mit eigener Tageszeitung; in der FIAT-Hauptstadt Turin, der Stadt, in der Vattimo lehrt, hatte sie auch in den Arbeiterkämpfen eine gewisse Verankerung gehabt. In der Frage des linken Terrorismus, der in Italien ja mindestens ebenso bedeutsam war wie in der Bundesrepublik, vertrat sie die Haltung: *nè con lo stato, nè con le brigate rosse* – »weder mit dem Staat noch mit der RAF« wäre das deutsche Analogon. Damals also, in jenen Jahren, die in Deutschland die »bleierne Zeit« genannt wurden, fragte *Lotta continua* den Turiner Philosophen, wie man im Denken mit dem Terrorismus umgehen soll: Gibt es eine Denkform, die den Terrorismus ausmacht? Wie kann, wie muss er kritisiert werden? Ich zitiere aus Vattimos Antwort:

»Akzeptiert man die Idee der Revolution als Gewalt, als Annahme eines absoluten Wertes, dem man das eigene oder fremdes Leben opfert, dann wird jedes Argument gegen den Terrorismus unmöglich. ... Ich weiß zwar, dass nicht alle Utopisten und Revolutionäre auch Gewalttätige sind. Überspitzt formuliert würde ich jedoch sagen, dass dies reiner Zufall ist. Das metaphysische, absolutistische Verhältnis zu den Werten birgt logischerweise das Risiko einer Rechtfertigung auch des Mordes in sich. Es gibt damit sehr wohl eine Philosophie des Terrorismus, nämlich diejenige, welche die Vorstellung, die Geschichte habe eine absolute Norm oder einen unbedingten Wert, den sie verwirklichen soll, bis zu ihren äußersten Konsequenzen denkt.«(4) An den politischen Kontext habe ich bereits erinnert. Im Dialog mit der radikalen Linken beschränkte sich Vattimo nicht auf eine ethische Kritik am Terrorismus (obwohl seine Kritik natürlich zunächst eine ethische Kritik war). Er sagte vielmehr: *attenzione compagni*, ihr müsst auch euer Denken ändern. Ein Denken, das die Politik nur als das »Durchsetzen« oder »Umsetzen« bestimmter zentraler Werte versteht – und seien es die »richtigen« Werte von Gleichheit oder Gerechtigkeit – hat in äußerster Konsequenz terroristische Folgen, kann extrem zu Ende gedacht auch den Terror zur Folge haben.

Vattimo hätte sich dabei übrigens (was er damals gar nicht getan hat), auf Hannah Arendt berufen können, auf ihre berühmte Unterscheidung zwischen Macht und Gewalt oder zwischen Macht und Stärke. Arendt hatte sie zehn Jahre zuvor formuliert, übrigens auch in einer Auseinandersetzung mit der radikalen studentischen Linken: »Stärke in Gegensatz zur Macht – schrieb sie in *Macht und Gewalt* – kommt immer einem Einzelnen zu, einem Ding oder einer Person«. Wohingegen Macht die menschliche Fähigkeit bedeutet, nicht nur zu handeln, »sondern sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln«.(5) Ich will noch eine andere Notiz Hannah Arendts zitieren, die Sie vermutlich nicht kennen, aus ihren soeben von Ursula Ludz und Ingeborg Nordmann veröffentlichten (und hervorragend kommentierten) Notizheften. Dieses so genannte

Denktagebuch enthielt Arendts private Database, ihr tragbares Denklabor für die Arbeit an den verschiedensten Konzepten, vor allem der Vorbereitung ihrer Vorlesungen zur *Vita activa* und zur *Vita contemplativa*. Im Dezember 1950 finden wir hier eine Notiz über die »Affinität des Philosophen und des Tyrannen nach Plato«. Arendt bezieht sich hier auf den berühmten Dialog zwischen Alexandre Kojève und Leo Strauss über den Begriff der Tyrannis(6) und bemerkt: »Die abendländische Logik, die als Denken und Vernunft gilt, ist tyrannisch *by definition*. Gegen die unabänderlichen Gesetze *der* (Arendts Emphasis) Logik gibt es keine Freiheit. Wenn Politik eine Angelegenheit *des* Menschen und *der* vernünftigen Staatsverfassung ist« – wohlgemerkt: *der* Mensch, *die* Logik, *der* Idealstaat, immer im Singular!! – dann, so Arendt, »kann nur Tyrannei gute Politik produzieren«. Ich erinnere daran, dass sich Arendt in diesen Jahren kritisch mit dem Verständnis von Politik als *poiein*, als »Machen«, auseinandersetzt: Hier sieht sie ein Element der Kontinuität, das auch noch Karl Marx, den sie ja als Antipoden durchaus bewunderte und schätzte, mit der großen Tradition der abendländischen Metaphysik verbindet.(7) Und an dieser Tradition laboriert sie in vielen ihrer Notizen der Fünfzigerjahre, in diesem *Denktagebuch*. Die zitierte Stelle geht dann folgendermaßen weiter:

»Die Frage ist, *gibt es ein Denken, das nicht tyrannisch ist?* Dies (so Hannah Arendt, sei) eigentlich Jaspers' Bemühen, ohne dass er es ganz weiß. Denn Kommunikation im Gegensatz zur Diskussion, also zum advokatorischen Denken, will nicht sich der Wahrheit durch Überlegenheit der Argumentation vergewissern«(8) – etwa durch *Knockdown-Arguments*, wie man heute wohl sagen würde.

Ende des Zitats. Ende meines ersten Punktes: Annäherung an das »schwache Denken«. These: auch die Hermeneutik Gianni Vattimos ist ein Denken, das versucht, aus der »tyrannischen« Tradition der Metaphysik loszukommen.(9) Diese praktiziert ein »starkes Denken«, das *mono*-kratisch ist, weil es eine (und *nur* eine) »harte Realität«kennt, nur ein *wahres* Sein, nur *eine* Wirklichkeit hinter der verwirrenden Vielfalt der Erscheinungen dieser Welt, der mannigfachen Erzählungen ihrer Mitbewohner. Wenn aber für das »schwache Denken« jede Wahrheit nur Interpretation ist, dann gibt es *in* unserer Welt vielfältiger Interpretationen keine (epistemisch) fraglosen, *ein*-deutigen Gewissheiten mehr.

Welche Konsequenzen hat nun eine solches »schwaches« Denken(10) für politisches Denken und Handeln? Es impliziert – und das wurde ja bereits in Vattimos Dialog mit *Lotta Continua* deutlich – eine philosophische Kritik an der modernen Utopie einer wissenschaftlich angeleiteten Politik. Im Gegensatz zu diesem »starken«Projekt der Moderne, welches alle Organisationsformen des gesellschaftlichen Lebens auf *ein*deutige, zweifelsfreie Gewissheiten gründen und an objektiven, wissenschaftlich ermittelten Fakten beziehungsweise ihren Entwicklungsgesetzen ausrichten will, sucht Vattimos »schwache« Utopie eher nach »sanften« Tugenden wie dem Vertrauen zwischen Individuen und Gruppen, nach der moralischen *software* der sozialen Organisation und Integration.

Die Hermeneutik als Praxis der Verständigung kritisiert also das Politik-*Machen*, gerade wenn dies utopischen Zielen folgt. Sie lehnt die rationalistische Utopie des idealen Gemeinwesens ab, ebenso jede politische oder Geschichtsphilosophie, die von einem starken, hegemonialen Zentralbegriff oder einem Zentralwert (einer Zentralperspektive oder einem »Grundwiderspruch«) die Konstruktion des gesamten Feldes der Politik »ableiten« will. Mit dieser Methode erhält man ja – von Plato bis Rousseau – nur einen weiteren Idealstaat der Zukunft, einen weiteren Plan zur Homogenisierung des Gemeinwesens, und sei es im Zeichen der Gleichheit.

Lassen Sie mich noch einmal aus Hannah Arendts *Denktagebuch* zitieren. 1952 notiert sie, das »Grundproblem aller politischen Philosophie des Abendlandes (sei), wie man aus einer Pluralität eine Singularität machen könne«. Und die »Quadratur des Zirkels« bei Jean-Jacques Rousseau, mit seinem aus dem *contrat social* konstruierten Gemeinwillen – also dem methodischen Grundkonzept unserer demokratischen Ideologie – laufe darauf hinaus, »réunir une multitude en un corps«, die Vielheit zu einem Körper zu vereinen.

»Was diese Lösung so mörderisch macht, ist, dass der Souverän nicht mehr eine oder eine Vielheit von mich beherrschenden Personen ist, sondern gleichsam in mir sitzt ... In der *volonté générale* wird in der Tat jeder sein eigener Henker.«(11) Anhänger einer Utopie wandern lieber aus, um den Sonnenstaat (Tommaso Campanella) zu gründen oder um »the city on the hill« (Peter Bulkeley) in der Neuen Welt zu errichten – das Neue Jerusalem der neuenglischen Puritaner –, als dass sie sich auf eine unreine, dichte, »immer schon« von vielen anderen Projekten bevölkerte Realität einließen, die ihrer vorgegebenen Zentralperspektive widerspricht. Die Utopie hat keinen Ort in unserer bereits bewohnten sozialen Welt. Oder aber: den Ort der Utopie, des Nicht- oder Nirgend-ortes, finden wir nur in der Zukunft – *nach* dem Sieg der Revolution.

Beide Perspektiven der revolutionären Utopie – auszuwandern oder das System umzustürzen – haben heute aus hier nicht zu erörternden Gründen an Plausibilität verloren. Jedenfalls in den Metropolen des Kapitals. Doch ich meine, dass wir bei Vattimo einen anderen Begriff finden können und – *sit venia verbo* – »stark machen« sollten, den Begriff der *Heterotopie*: den der anderen Orte. Vattimo selber führt ihn freilich eher *en passant* ein: als ästhetische »Verwindung« oder »Verzerrung« des rationalistischen Königswegs zur idealen Gesellschaft. Den Kontext bilden in *La società trasparente* (1989) seine Diagnosen zu den emanzipatorischen Chancen der postmodernen Mediengesellschaft, denen man allerdings heute ihren Zeitbezug, ihr Verfallsdatum leicht ansieht.(12) Aber auch wenn dieser postmoderne Optimismus längst verfliegen ist, wenn die Medien-Utopie einer pluralistischen Konsumententransparenz noch fragwürdiger geworden ist, als sie damals schon war (es reicht hier, an die Medienlandschaft in Berlusconi Italien zu denken); einige (An-)Deutungen Vattimos zu den unterschiedlichen und gegensätzlichen ästhetischen Gemeinschaftserfahrungen (Avantgarden, Subkulturen, unterschiedliche Lebensstile) innerhalb der postmodernen Massenkultur sind vielleicht noch brauchbar. In ihnen erscheinen auch die »anderen Orte«. In der Vervielfältigung ästhetischer Kommunikationsgemeinschaften löst sich nämlich die futuristische Zentralperspektive der klassischen Moderne auf.

»Genau aus diesem Grund handelt es sich (in diesen vielfältigen ästhetischen Erfahrungen) nicht um eine reine und einfache Verwirklichung der Utopie, sondern um ihre verzerrte und veränderte Verwirklichung: Die ästhetische Utopie kann nur als Entfaltung von *Heterotopie* erfolgen. Wir erleben die Erfahrung des Schönen als ein Wiedererkennen von Modellen, die Welt und Gemeinschaft nur dann erzeugen, wenn sich diese Welten und diese Gemeinschaften ausdrücklich als *vielfältige* darstellen.«(13)

Es ist interessant, dass der Begriff der *Heterotopien* als »wirkliche, aber andere Räume« – im expliziten Gegensatz zu den Utopien als »Plazierungen ohne wirklichen Ort«(14) – in den Achtzigerjahren auch von Michel Foucault verwendet wird. Foucault stellt ganz andere Fragen als Vattimo, er nimmt auch andere Differenzierungen vor, auf die ich hier nicht eingehen kann.(15) Doch ich will nur den politischen Perspektivenwechsel benennen, den ich mit der Heterotopie – den »anderen Orten am gleichen Ort« – verbinde. Es geht nicht mehr darum, woanders –

in der Zukunft, im Zukunftsstaat oder in der »Neuen Welt«, in Neuseeland, Neuengland, Neu-Atlantis oder anderen (vermeintlich) unbewohnten Orten – das *eine* richtige Modell durchzusetzen, um das Himmelreich zu implementieren. Sondern darum, verschiedenste Formen der Geselligkeit *innerhalb* des gemeinsam bewohnten politischen Raumes heimisch zu machen. Pluralität innerhalb der Einheit. Eine »heterotopische« Politik akzeptiert die Fremden nicht als bloße Beisassen der Polis (als Metöken), sondern als Mitbürger, die zugleich »woanders« sind – aber das ist für die klassisch republikanische Perspektive eine undenkbare Vorstellung. Nur multinationale Imperien oder Föderationen haben solche interne »Andersheit« von einander fremden Zonen und Stadtvierteln nicht nur geduldet, sondern offiziell integriert (wenngleich in der Regel nicht auf der Basis der politischen Gleichheit). Die hellenistischen *poleis* des längst römisch beherrschten Reichs kannten solche Heterotopien (Orte innerer Fremdheit), das Imperium duldete Zwischenräume, »interstitielle Handelsnetze und interstitielle Völker«(16), auch das osmanische Reich kannte die *millets*. Heute verbreiten und vernetzen sich die Diasporas in den Metropolen der Globalisierung erneut: als Migranten-*communities*, ethnische oder religiöse Gruppen, aber auch in Clans, Parallelgesellschaften, Mafias. In solch einer Diaspora des Imperiums entstand einmal das Christentum – das soll uns zum Schluss noch kurz befassen; in der Diaspora wohnen viele der heutigen Fremden in den Ländern der Europäischen Gemeinschaft, religiöse wie kulturelle Fremde, vor allem Muslime.(17)

Zurück zu Gianni Vattimos »schwacher« Hermeneutik und ihrer ästhetischen Pragmatik. Was kann sie uns heute, nach der Postmoderne, noch sagen? Was heißt es in dieser multikulturellen Welt, sich im schwachen Denken zu orientieren? Ich habe bereits angedeutet, dass Vattimos Philosophieren eher ethische als politische Lehren bereithält. Jedenfalls keine Lehrsätze im Sinne der klassischen politischen Philosophie – ob nun des hobbeschen *Leviathan* oder der Tradition des klassischen Republikanismus, wie wir sie ja auch noch bei Hannah Arendt finden. Die Praxis der Hermeneutik ist eher ethische Übung als theoretische Konstruktion – aber darum ist sie nicht beliebig. Sie verlangt Tugenden, ohne die auch ein politisches Gemeinwesen in der multikulturellen Welt nicht lebendig, ja nicht einmal lebensfähig bleibt. Vattimos postmoderne Hermeneutik fördert gewiss nicht die Schildbürgertugenden in sich geschlossener Stadtrepubliken – das haben wir begriffen. Aber welche denn?

Ich will wenigstens drei hermeneutische Tugenden vorstellen, die Vattimo in der Arbeit am Text der Verständigung immer wieder behandelt hat. Eine, die erste, ist die »Pietas«.(18) Pietas heißt Ehrfurcht (vor dem Höchsten), Rücksicht (auf den Nächsten), Achtung (vor dem Anderen), auch Mitleid (mit den Schwachen) – und das italienische Wort *pietà* steht nicht nur für Frömmigkeit, sondern auch für Barmherzigkeit. Zum »Wesen«der »pietas«gehören laut Vattimo »die Bindungen, die Rücksichten, die Zugehörigkeiten«: Respekt vor den unterschiedlichen Geschichten, die hinter den vielfältigen Gemeinschaften stehen, die unsere Mitwelt bewohnen. In der »möglichen Ethik« des schwachen Denkens – so Vattimo – seien »die höchsten Werte – das heißt die Werte, welche als Selbstzweck gelten, nicht als Mittel für andere Zwecke – die symbolischen Gestalten, die Monumente der Erinnerung und die Spuren des Lebendigen«.(19) Somit ist die *pietas* ist auch eine ökologische Tugend, und *by the way*: Vattimo hat sich auch im europäischen Parlament für die Fragen des Tierschutzes, der »Tierrechte« eingesetzt.

Mit der Pietas nähern wir uns nicht nur dem christlichen »Amen« am Schluss, wir vernehmen in ihr auch ein Echo der »Caritas«. Diese zweite Tugend ist nicht nur eine christliche Kardinaltugend – die *Agape* – sondern auch ein methodisches Prinzip der

Hermeneutik.(20) Die Tugend hermeneutischer Nächstenliebe verlangt, alle Texte, Botschaften und Argumente wohlwollend – »at its best«, nach der *lex melioris* – zu interpretieren. Und die *caritas* entspricht schließlich auch einer Stimmung im postmodernen Christentum, die Vattimo wiederholt sympathetisch beschrieben hat:(21) der Präferenz für Gottes Liebe gegenüber Seiner Gerechtigkeit, Strenge oder Erhabenheit, die in der calvinistischen Zucht verehrt und gefürchtet wird. Doch es geht um mehr als um Vattimos katholisches *feeling*. Das hohe Lied der Caritas verkündet eine genuin paulinische Botschaft, wie wir sie auch in der liberal-protestantischen Deutung der paulinischen Briefe finden mögen. Doch ist die christliche *agape* nicht als völlige Außerkraftsetzung, Ablehnung, Zerstörung des jüdischen *nomos* zu verstehen, des biblischen Bundesgesetzes des Volkes Israel – *per caritã*: das wäre eine gnostische, für die Spezialisten: eine »marcionitische«Häresie.(22) Die Caritas ist »nur« eine Neuinterpretation des Gesetzes, als Liebe, die die Stimme Gottes auch in der Stimme des protestierenden Nächsten vernimmt.

Schließlich muss auch die religiöse Botschaft – wie die politische Verfassung – stets neu interpretiert werden, es gibt weder im Himmel noch auf Erden eine »ein für allemal« feststehende Bedeutung jenseits ihrer Deutung. In diesem Verständnis von Kritik als Interpretation sehe ich ganz offenkundige Parallelen zum Werk zweier amerikanischer Philosophen und auch (so würde ich sagen) Genossen: Richard Rorty und Michael Walzer.(23) Gesellschaftskritik wurzelt bei Michael Walzer auch in der Tradition der prophetischen Kritik – als Interpretation von Gottes Geboten; und auf »Hoffnung«, statt auf den rationalistischen Traum objektiver Erkenntnis will der Atheist Rorty die Selbstverständigung einer liberalen Linken ausrichten.

Um aber kritikfähig zu bleiben, um neue Versionen der alten Deutungen zu verstehen, um alte moralische Geschichten neu erzählen und neue erfinden zu können, darf sich das Denken in der Diaspora der Gegenwart nicht kulturalistisch oder kommunitaristisch einigeln. Dies ist ja die erste, übliche, fast physiologische – und später mit der multikulturellen »Political Correctness« dann noch akademisch geadelte – Reaktion aller Diaspora-*communities* in der Fremde. Darum braucht das Denken in der Diaspora noch eine dritte Tugend, um vagabundierende Botschaften wahrzunehmen, um auch außerhalb des eigenen Idioms und Argumentationshaushalts Anschlussstücke und Kommunikationsmuster zu finden: die *curiositas*. Die Neugier galt freilich in der klassischen, metaphysisch codierten, institutionell zentrierten Christenheit als Sünde – als Gegensatz zur Pietas, zum ehrfürchtigen Erschauern vor den Wundern Gottes in der Welt.(24) Aber Neugier ist eine Haltung, die jede Gemeinschaft, auch die Diaspora-Community, braucht, um sich zu öffnen. Um nicht zur fundamentalistischen Sekte zu werden, die sich dann in ihrer Wagenburg abschottet.

Ich komme somit zum dritten Punkt, zur Kommunikation in der Diaspora: Vattimo spricht ja in seinem Buch *Die transparente Gesellschaft* auch von der Mediengesellschaft, aber nicht nur als globales Dorf, als *online-village*, sondern als Ort der Pluralisierung der Interpretationen von Welt. Man kann hier, nicht nur weil wir in Bremen sind, sogar den Begriff des Handels einbringen, des *Commercium*. Im Kommerz geschieht auch Kommunikation.

Erst im grenz- und milieuübergreifenden Verkehr findet aber auch die ethische Umkehr statt, wird die *metanoia* möglich. Von dieser Umkehr, von der ein solche Grenzen überschreitender Reisender, der heilige Paulus, in seinen Briefen gesprochen hat. Globalisierung ist auch eine Medienfrage. Dass ein Ort mit der gesamten Welt in Verkehr treten kann, wird ja bereits in der Apostelgeschichte

behandelt. Im Bericht über das Pfingstwunder im zweiten Kapitel der Apostelgeschichte wird die Entstehung eines neuen Mediums beschrieben: ein Medium der Vielfalt, der Klarheit – aber nicht der völligen Transparenz. Und wie funktioniert dieses Medium?

Sie alle kennen den Text – im protestantischen Bremen muss man wohl nicht aus der Bibel zitieren: Für die *Sender*, für die Übermittler, für die Apostel setzt das Feuer des Heiligen Geistes alle Einzelnen in eine neue Beziehung zueinander. Die Feuerzungen auf dem Haupte eines jeden stiften eine neue Gemeinschaft dieser Sender, die selber Hörer sind, Hörer des Wortes, erfüllt vom Heiligen Geist. Das Charisma ist die Kommunikationsform des neuen Mediums: »wie der Geist ihnen gab auszusprechen«.

Auf der Seite der *Empfänger* – und das ist nun das Interessante, denn hier kann eine neugierige Hermeneutik auch die emanzipatorischen Eigenschaften der *pietas* deutlich machen – findet gerade *keine* univoke Übermittlung eines Universalen statt, des neuen Evangeliums vom Reiche Gottes, sondern eine partikulare, vielfältige Anverwandlung dieses Universalen. Jeder der Hörer versteht in seiner eigenen Sprache, was der Geist Gottes, der gemeinsame Geist zu allen sagt: »Parther, Meder und Elamiter und die da wohnen in Mesopotamien, Judäa, Kappadozien, Pontus und der Provinz Asien ...«, und so weiter und so fort »... wir alle hören sie in unseren Sprachen reden.« Die Botschaft einer pluralen Befreiung muss sich also der neuen, grenzüberschreitenden Medien – in einer Vielfalt von Sprachen – bedienen; und nur der polyglotte Hermeneutiker, der keine Botschaft *a priori* aus dem Horizont der Verständigung ausschließt, wird den Ruf hören können.

In der Diaspora begegnet uns schließlich im Überschreiten von Grenzen Gott –denn Transzendenz ist »immer schon« Grenzüberschreitung. Aber der Gott, von dem Vattimo spricht, ist ein schwacher Gott – nicht mehr das *Summum* aller metaphysischen Qualitäten der abendländischen theologischen Tradition, nicht jenes Wesen, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, des so genannten ontologischen Gottesbeweises.(25) Gott ist auch deshalb schwach, weil er sich erinnert.(26) Wie Walter Benjamins erschreckter *Angelus Novus* kann auch der Gott, der am Kreuze gelitten hat, die Vergangenheit nicht ungeschehen machen.

Die Fortschrittsparteien des 19. Jahrhunderts versprachen mit dem Siegeszug von Industrie und Demokratie den Himmel auf Erden. Im 20. Jahrhundert wurde auch die Hölle zur Industrie. Nach Auschwitz, nach Archipel Gulag, nach Tschernobyl, nach den *killing fields* in Kambodscha oder Ruanda – wie kann man da noch von Gott reden? Ist es da noch denkbar, Theologie als Heilslehre zu betreiben? Einer der Lehrer Vattimos war ja Karl Löwith, der behauptet hat, ohne die jüdische und die christliche Offenbarung des einen Gottes wäre die »futuristische« Vorstellung der Neu-Zeit, der *einen*, zukunftsgerichteten Welt und Menschheitsgeschichte niemals entstanden; sie könnte nicht einmal verstanden werden.(27)

Wenn aber das 20. Jahrhundert die Geschichte des Fortschritts in Trümmern hinterlassen hat – wenn sie jedenfalls nicht mehr als rationale Heilslehre, als Geschichtsphilosophie *des* (einen) Fortschritts, als »große Erzählung«(28) möglich ist – wie kann dann ein Versuch denkender Rechenschaft »zwischen Vergangenheit und Zukunft« aussehen?(29) Der Sinn dafür ist im Jahrhundert von »Auschwitz« sogar den Theologen abhanden gekommen. Dafür drängen sich Bilder aus dem religiösen Fundus des Jenseits auch Ungläubigen auf, die sich der Wahr-Nehmung des Schreckens nicht verweigern. Darunter auch Hannah Arendt. Sie war gewiss eine Ungläubige – doch auf dem Höhepunkt ihres Totalitarismus-Buches führt sie die Bilder der Hölle vor (ich will die Stelle jetzt nicht zitieren).(30) Die Hölle, das sind für

Arendt nicht – und auch nicht für Vattimo – wie in Sartres *Huis clos* »die Anderen«. Vielmehr das totalitäre Eine: jedes System, welches die Anderen, menschliche Mitwelt oder Pluralität ausschließt.(31)

Ich komme zum Schluss: Vielleicht wird heute auch die Theologie, wörtlich »die Rede von Gott«, zum schwachen Denken. Sie wäre es als Theologie eines schwachen Gottes. Das ist dann nicht mehr der Gott, der alle Widersprüche löst. Vor allem nicht die Widersprüche der Theodizee: der Existenz des Bösen (des »radikalen« Bösen wie des seriellen, »banalen« Bösen). Wie also kann ein »Gottesbegriff nach Auschwitz« aussehen, von dem Hans Jonas in seiner berühmten Tübinger Preisrede sprach?(32) Wenn ein und derselbe Gott für das Übel und für das Heil verantwortlich sein soll, dann leidet entweder Seine Einheit – und mit ihr die Einheit der Welt – oder Seine Verständlichkeit. Nur ein schwacher Gott kann (mit)leiden. Müssen wir also *pietà* auch als Mitleid mit Gott üben?

Nur der »Gott der Philosophen«, wie Blaise Pascal das *summum ens metaphysicum* nannte, kennt keine Selbstwidersprüche, keine Selbstzweifel und keine Geschichte. Anders der Gott der hebräischen Bibel (des *Tanach*). JAHWE ELOHIM kennt sehr wohl innere Widersprüche, Entwicklungen und Verwandlung. Am Anfang der Bibel redet Gott nur mit sich selber. Niemand anderes ist da, mit dem er reden könnte. ER DER IST plant die Erschaffung der Welt. Am Ende der hebräischen Bibel aber spricht Jahwe nur noch im Plural: in den Taten und Schicksalen seines erwählten Volkes. Was hat den Allmächtigen zum Schweigen gebracht? Vielleicht – das ist die These eines amerikanischen Ex-Jesuiten, Jack Miles in seiner Pulitzer-preisgekrönten »Biographie« Gottes – war das der stumme Vorwurf des geprüften Dulders Hiob, der sich allen Rationalisierungen seines Leides durch seine theologisch korrekten Freunde verweigerte.(33) Für Immanuel Kant sprach aus Hiobs Klage »nur die Aufrichtigkeit des Herzens, nicht der Vorzug der Einsicht, die Redlichkeit, seine Zweifel unverhohlen zu bestehen und der Abscheu, Überzeugung zu heucheln, wo man sie nicht fühlt, vornehmlich nicht vor Gott«.(34)

Eine radikale Antwort auf die Fragen nach der Gerechtigkeit Gottes in den Leiden des 20. Jahrhunderts – und den Leiden der zwanzig Jahrhunderte seit Verheißung der Botschaft Jesu, und den zahllosen Leiden seit dem Bundesschluss Israels am Berge Sinai, ja, seit Gottes Erschaffung der Menschen »nach seinem Bilde« – gab Sergio Quinzio, ein auch Gianni Vattimo sehr gut bekannter freier Denker und der bekannteste Laientheologe Italiens. Der theologische Autodidakt Sergio Quinzio (er starb 1996) sah die jüdisch-christliche Heilsgeschichte als eine dramatische Geschichte von Gottes Niederlage: Was wäre, wenn der Messias am Ende nicht kommt? (Oder Christus nicht wiederkommt?)

»Das Bewusstsein des Risikos, Gott könnte die Erlösung möglicherweise nicht einlösen und folglich definitiv besiegt worden sein, war schon in die Erfahrung der Juden in biblischer Zeit eingeschlossen. Denn sich auf das Erlösungsversprechen zu verlassen, bedeutet ein Leben über dem Abgrund. ... Der Glaube schaut von einem Ende her, das auch nicht eintreffen könnte. Alles könnte gleichgültig und endlos so weitergehen, wie wir es kennen; fortfahren in der Gottvergessenheit; immer weiter weg von Ihm, der alle Dinge geschaffen hat und der sie am Leben hält.« Und dennoch sind nach Quinzio aus der Perspektive des Gläubigen, »solange Glaube sich am Leben hält, Einfühlsamkeit, Barmherzigkeit und Hoffnung auf Erlösung, auch wenn ihnen das radikalste Scheitern droht, voller Sinn. Der Gläubige erfährt sie als solche, er lebt sie ... als Unterpfand oder Angeld, als Abschlag oder Vorschuss, als wahrhaftiges, wenngleich nur allererstes Beginnen der Zeit der Erlösung.«(35) Das Gespräch mit Quinzio war ein Anstoß (unter anderen) für Vattimos neuere Reflexionen über den zweifelnden »Glauben, zu glauben«.(36) Da begegneten sich

ein Glaube an den schwachen, scheiternden Gott am Kreuz – und ein schwaches Denken nach dem Fortschrittsglauben. Beide begreifen menschliche Grausamkeit als Grundform des moralisch Bösen, beide könnten sehr wohl verzweifeln beim Versuch, es zu verstehen. Eben darin verkörpern beide Haltungen eine dramatische Art und Weise, den Glauben – an Gottes Güte und den gesunden Menschenverstand – *nicht* zu verlieren.

Otto Kallscheuer lehrt Politikwissenschaft und Philosophie, freier Autor.

1

In dieser schriftlichen Version meiner Laudatio auf Gianni Vattimo habe ich die Redeform beibehalten, freilich hie und da einige Kontexte und Verweise vervollständigt (sowie die Fußnoten angefügt).

2

Siehe Gianni Vattimo, »Wirklichkeit, wo ist deine Wahrheit? Das Christentum im Zeitalter der Interpretation«, Vortrag am Institut M. Dominique Chenu in Berlin, in: *Neue Zürcher Zeitung*, 15./16.6.02.

3

Der Titel des von Gianni Vattimo und Pier Aldo Rovatti herausgegebenen Sammelbandes *Il pensiero debole* (1983) wurde zeitweilig als Name einer philosophischen »Strömung« verstanden. Vgl. die diesem Thema gewidmete Ausgabe der Zeitschrift *aut aut*, Nr. 201 (1984) und das wider das »schwache Denken« gerichtete Pamphlet von Carlo Augusto Viano, *Va' pensiero* (1985).

4

G. Vattimo, *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica* (1981), hier S. 14.

5

H. Arendt, *Macht und Gewalt* (1970), S. 45.

6

Leo Strauss, *On Tyranny* (1948) und Alexandre Kojèves Rezension in *Critique*, Oct. 1950.

7

Siehe dazu die von Ursula Ludz aus dem Nachlass herausgegebenen Arendt-Manuskripte *Was ist Politik?* (1993) und Arendts 1953 in Princeton gehaltene Karl-Marx-Vorlesung (hrsg. und kommentiert von Simona Forti, in: *MicroMega*, Heft 5/1995).

8

H. Arendt, *Denktagebuch*, S. 45 [Heft II (20)].

9

Um die Parallelen nicht zu überziehen: Hannah Arendt behält – im Gegensatz zu Vattimo – durchaus einen »starken«(wenngleich nicht metaphysischen) Begriff des Denkens bei, der über bloße Interpretation hinausgeht. In diesem »transitiven« Denken ist der Mensch mit sich – seinem inneren Dialog – allein. Davon zeugt nicht zuletzt Arendts *Denktagebuch*.

10

Besser: das Denken einer »schwachen«, nach-metaphysischen Ontologie, einer »schwachen«, nicht mehr eindeutigen Epistemologie. Vgl. Vattimos Aufsatz »Verso una ontologia del declino«, in: *Al di là del soggetto* (S. 38 ff.); sowie allgemein Vattimo, *Das Ende der Moderne* (1990).

11

Denktagebuch, S. 242 [Heft X (13)].

12

»Die These, die ich vorschlagen möchte, besagt, dass sich in der Mediengesellschaft an Stelle eines Emanzipationsideals der vollends entfaltenen Selbstbewusstheit, des vollkommenen Bewusstseins desjenigen, der um die Dinge Bescheid weiß (sei es der Absolute Geist Hegels oder der Mensch, der nicht mehr Sklave von Ideologien ist, so wie ihn Marx dachte), ein Emanzipationsideal den Weg bahnt, das vielmehr auf Oszillation und Pluralität, das heißt auf der Erschütterung gerade des ‚Realitätsprinzips‘ beruht.« G.Vattimo, *Die transparente Gesellschaft* (1992), S. 19.

13

Die transparente Gesellschaft., S.94.

14

»Die Utopien sind Plazierungen ohne wirklichen Ort: die Plazierungen, die mit dem wirklichen Raum der Gesellschaft ein Verhältnis unmittelbarer oder umgekehrter Analogie unterhalten. Perfektionierung

der Gesellschaft oder Kehrseite der Gesellschaft: jedenfalls sind die Utopien wesentlich unwirkliche Räume.« Michel Foucault, *Des espaces autres*, deutsch in: *Idee – Prozeß – Ergebnis* (1984), S. 338.

15

Krisenheterotopien und Abweichungsheterotopien, differente Zeitbrüche bzw. »Heterochronien«: ungleichzeitige Räume am gleichen Ort, ihre Öffnungen und Schließungen zueinander (Foucault, a. a. O.)

16

Michael Mann, *Geschichte der Macht*, Bd. 2 (1991), S. 121 ff. (zur Entstehung des Christentums).

17

Vgl. etwa Olivier Roy, *Vers un Islam européen* (1999).

18

Verwandt mit ihr ist »Pudor«, die Scham, welche Alessandro Dal Lago und Pier Aldo Rovatti seinerzeit in ihrem Nachfolgeband zu *Il pensiero debole* als ethische Einstellung nach der Schwächung der alten, »starken« Metaphysiken bzw. der auf *einen*, universalisierbaren Sinn hin orientierten Philosophien vorgeschlagen haben: Vgl. A. Dal Lago / P. A. Rovatti, *Elogio del pudore. Per un pensiero debole* (1989).

19

G. Vattimo, in: *Il pensiero debole*, S. 26.

20

G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione* (1995), S. 51 f.

21

G. Vattimo, *Credere di credere* (1996, dt.: *Glauben – Philosophieren*, 1997); *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso* (2002); vgl. Jacques Derrida / Gianni Vattimo (u. a.), *Die Religion* (2001).

22

Adolf von Harnacks Buch *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott* (1920, ²1924) ist bis heute ein notwendiger Anstoß für alle Re-Interpretationen der christlichen Revolution, von Karl Barth's 2. Auflage seines *Römerbrief-Kommentars* (1922) bis zuletzt etwa Thomas Ruster, *Der verwechselbare Gott* (2000). Militant anti-markionitisch hat Jacob Taubes den Paulus verteidigt: *Die politische Theologie des Paulus* (1993).

23

Michael Walzer, *Kritik und Gemeinsinn* (²1993); Richard Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität* (1989); ders., *Achieving our country* (1998).

24

Der »Prozess der theoretischen Neugierde« (Hans Blumenberg) musste sich schließlich erst vom geschlossenen Kosmos des mittelalterlichen Weltbildes emanzipieren – und die Wege dieser Emanzipation waren vielfältig.

25

Anselm v. Canterbury, *Proslogion*, II – IV: »quo maius cogitare non potest«.

26

Vgl. Hans Jonas, in: *Scheidewege* 29 (1990/91).

27

Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (1953).

28

Jean-Francois Lyotard, *La condition postmoderne* (1979).

29

Hannah Arendt, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft* (1994), hier v. a. das Vorwort zur amerikanischen Ausgabe (1961).

30

H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (1986), Kapitel über die Vernichtungslager.

31

Für Arendt strebt die totale Herrschaft letztlich eine Transformation der menschlichen Natur selbst an: eine Zerstörung jeder (Zwischen-)Menschlichkeit, von Intersubjektivität und Pluralität als Bedingung politischen Handelns überhaupt. In ihrem *Denktagebuch* gibt es eine Entsprechung zwischen der politischen, besser sozialtechnischen Zerstörung menschlicher Vielfalt durch den Totalitarismus – und ihrer philosophischen Zerstörung in der abendländischen Metaphysik. Aber natürlich will ich Gianni

Vattimo nicht auf diese steile These festlegen – auch Arendt selber hat sie schließlich nie veröffentlicht.

32

H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* (1987).

33

J. Miles, *Gott. Eine Biographie* (1996).

34

Akademie-Ausgabe, Bd. VIII, S. 266.

35

Sergio Quinzio, *Die Niederlage Gottes* (1996), S. 84 ff.

36

Siehe Vattimos Vorbemerkung zu *Credere di credere / Glauben – Philosophieren*.

Die Frage nach dem sinnhaften politischen Zusammenleben Antonia Grunenberg

Meine Damen und Herren, Wir haben die diesjährige Preisverleihung unter das Motto: »Antiglobalismus, Populismus und der Sinnverlust des Politischen« gestellt. Aktueller hätten wir das Thema kaum wählen können.

Wer in den vergangenen Tagen in die Zeitung geschaut hat, traute seinen Augen kaum: Der Historiker Arnulf Baring rief in der *FAZ* in dramatischer Geste das Volk auf, die Regierung Schröder zu verjagen. Und wieder einmal musste die Weimarer Republik erhalten. Arnulf Baring beschwor nämlich die Wiederkehr von Heinrich Brüning, dem berühmt-berüchtigten Kanzler der Notverordnungen aus der Endzeit der ersten deutschen Republik. Und wie um die Sache ins Komische zu treiben, kritisierte der ehemalige Finanzminister Oskar Lafontaine (SPD) in der *BILD-Zeitung* gleichzeitig seinen Kanzler dafür, dass er viel zu sehr jenem Brüning ähnele. Beide Kritiker bedienen das konservative Begriffsarsenal wie Bahnwärter, die Signale betätigen. Solcherart populistische Rhetorik kann mühelos von den Hypervokabeln der Gen-Debatte zu den Hypervokabeln der politischen Krise springen. Wie immer, wenn die Wirtschaft darbt, feiert der Populismus fröhliche Urständ und schreit: Krise der Demokratie. – In solchen Spiegelfechtereien zeigt sich jedoch auch, dass es augenscheinlich immer schwieriger wird, politische Auseinandersetzungen mit dem alten Vokabularium, den alten Denkfiguren zu führen. Also wird immer häufiger zum Extrem gegriffen: zum Megabild, zur Hypervokabel für die endgültige Lösung des Problems. –

Was ich Ihnen hier schildere, steht durchaus in Zusammenhang mit dem diesjährigen »Hannah Arendt-Preis für politisches Denken«. Diesem Preis liegt eine Frage zugrunde, auf die auch der Populismus Antwort geben will: Wie und wo entsteht politische Sinnstiftung in Gemeinwesen?

Es ist nicht ganz zufällig, dass der italienische Philosoph und Politiker Gianni Vattimo dieses Jahr den »Hannah Arendt-Preis für politisches Denken« erhält. Wenige unter den gegenwärtigen politischen Denkerinnen und Denkern haben so deutlich wie Gianni Vattimo auf das Dilemma der immanenten Sinnstiftung in unseren politischen Gemeinwesen aufmerksam gemacht, auf das Problem nämlich: im Hier und Jetzt eine politische Sinnhaftigkeit zu erzeugen, die gleichwohl nicht gänzlich aus dem Hier und Jetzt heraus erwächst. Das 19. und das 20. Jahrhundert haben aus diesem

Dilemma heraus Utopien, Ideologien, politische Bewegungen und Herrschaften erzeugt, die dann in totalitäre Bewegungen übergangen und in ihrer menschenverachtenden Brutalität ohnegleichen waren. Dennoch ist die Frage nach einem sinnhaften politischen Zusammenleben geblieben. Wie schon im 20. Jahrhundert will auch im 21. Jahrhundert der Glaube an einen ewig vorwärts laufenden Fortschritt oder an eine in der Ferne liegende solidarische Weltgesellschaft nicht recht tragen. Das Problem besteht also darin, Sinn zu erzeugen, ohne dass die Sinnstiftung gewalttätig oder irgendwie diktatorisch wird. Hannah Arendt hat seinerzeit darauf hingewiesen, dass politischer Sinn nicht von einer zentralen Autorität kommen kann, nicht aus Institutionen fließt, sondern beim Handeln entsteht, zwischen den Handelnden, die sich darauf besinnen, dass sie gemeinsam etwas schaffen wollen: eine Verfassung, ein politisches Gemeinwesen oder eine Erneuerung der politischen Freiheit. Die Trennlinie zwischen Populismus und Politik hat sie dort gezogen, wo sich entscheidet, ob Revolutionen oder Bewegungen auf die Gründung beziehungsweise die Wiederbelebung eines Gemeinwesens aus sind oder ob sie dieses – mit der Berufung auf die »legitimen Interessen des Volkes« – unterminieren.

Auch Gianni Vattimo hat immer wieder darauf hingewiesen, dass Sinnstiftung nicht mit Dominanzanspruch auftreten darf. Sein Plädoyer für ein »schwaches Denken« griff einen Impuls des postmodernen Denkens auf. Er wollte nämlich das intellektuelle Gerüst des so genannten starken Denkens der politischen Ideologien dekonstruieren, um den Weg frei zu machen für einen Diskurs, der von pluralen Sinnstiftungsprozessen ausgeht, die sich berühren und miteinander kommunizieren, ohne sich zu vereinigen. In Vattimos Denken ist das Streben nach politischer Freiheit demnach von Stärke und Gewalt radikal zu trennen. Es verzichtet auf Universalität, es bietet keine »globale Theorie«, sondern eine deutende Herangehensweise, die sich immer wieder auch auf die aktuellen kulturellen und politischen Geschehnisse von neuem tastend bezieht.

Lange vor den Ereignissen und Erfahrungen des 11. September hat sich Vattimo mit dem Wiederauftreten des Religiösen in der Politik beschäftigt. Er sieht in der Wiederkehr der religiösen Dimension das »Wiederauftauchen eines Kerns von Bewusstseinsinhalten, den wir vergessen hatten«. In der Sehnsucht nach oder gar der Wiederentdeckung einer – wie immer auch säkularisierten – religiösen Dimension aber scheint eben jenes Grundproblem der Moderne wieder auf, das mehrfach angesprochen wurde: Sinnstiftung geht nicht gänzlich und nicht evident aus Institutionen, Verfassungen oder Märkten hervor; sie bedarf zusätzlicher Quellen.

Mit Gianni Vattimo hat die Jury einen Denker ausgezeichnet, der sich seit vielen Jahren auf die Spur jenes Politischen begeben hat, das in der griechischen Antike präsent war und in der Neuzeit so radikal verschwand – und dennoch immer wieder aufscheint, als Sinnsuche oder Bewusstsein des Sinnverlusts, als Sehnsucht nach politischer Freiheit wie 1989, aber auch nach ihrer Erneuerung – wie immer wieder in den so genannten stabilen Demokratien – und nicht zuletzt als etwas, was das Verbindende zwischen den Bürgern ist, obwohl man es nicht definieren kann. Gianni Vattimo steht als politischer Denker und Politiker in seiner Zeit. Er kommt aus einem Land, in dem gegenwärtig der Populismus triumphiert, in dem die Institutionen des Rechtsstaates ausgehöhlt und manipuliert werden und ein Teil der demokratischen Kräfte öffentlich protestiert, weil er den Missbrauch der Exekutive nicht tolerieren will. Auch hier geht es um die politische Freiheit und ihre Verfassung. Der Preis geht insofern auch an einen Demokraten, der sich als politischer Publizist und Europapolitiker um das politische Profil Italiens und Europas sorgt.

Ich möchte für einen Augenblick noch auf die Reihe unserer Preisträgerinnen und Preisträger zurückkommen. Wir vergeben den Preis dieses Jahr zum achten Mal. Wenn man zurückschaut, so gibt es bei aller Verschiedenartigkeit der Preisträgerinnen und Preisträger doch auch Gemeinsamkeiten: Unsere Preisträgerinnen und Preisträger überschreiten immer wieder die unsichtbare Grenze zwischen dem politischen Denken und dem Raum des Handelns, ohne das Problem der Übertragbarkeit zu leugnen. Zwei Themen tauchen in ihren so unterschiedlichen schriftlichen und mündlichen Werken, in ihren Worten und Handlungen auf:

- das Erbe des Totalitarismus und sein immer wieder überraschendes Aufscheinen und
- das Weiterdenken über den Verlust und die Stiftung von politischer Freiheit.

Das verbindet Agnes Heller mit Dany Cohn-Bendit, Joachim Gauck mit Claude Lefort, Massimo Cacciari mit Freimut Duve, Francois Furet mit Ernst Vollrath und Antje Vollmer mit Gianni Vattimo. Dies gilt auch für Jelena Bonner, unsere Preisträgerin des Jahres 2000, die in einem Aufruf anlässlich der Geiselnahme in Moskau im November darauf aufmerksam machte, dass traditionsbeladene und so hasserfüllte Konflikte wie die zwischen dem russischen Staat und Tschetschenien nicht durch Gewalt, sondern nur durch Verhandlungen aufzulösen sind.

Lassen Sie mich zum Abschluss noch ein paar Worte des Dankes sagen. – Dass uns der Senat der Hansestadt Bremen mit seinem Bürgermeister Henning Scherf und die Heinrich Böll-Stiftung mit Ralf Fücks diese Preisverleihung ermöglichen, dafür danken wir ihnen herzlich. Danken möchte ich aber auch meinen Mitstreitern Zoltan Szankay, Lothar Probst und Peter Rüdel und nicht zuletzt den Kolleginnen und Kollegen von der Jury für die schwierige Arbeit der Preisträgerfindung.

Antonia Grunenberg ist Professorin für Politikwissenschaft, Vorstandsmitglied des »Hannah-Arendt-Preises für politisches Denken e.V.« und Mitglied der internationalen Preisjury. Seit 1999 leitet sie das Hannah-Arendt-Zentrum an der Universität Oldenburg

Kurzbiografie Gianni Vattimo

Geb. 1936 in Turin
bis 1959 Studium der Philosophie in Turin sowie in Heidelberg bei Hans Georg Gadamer und Karl Loewith
1964-1969 professore incaricato für Ästhetik in Turin
seit 1982 Ordinarius für Theoretische Philosophie in Turin
seit 1999 Mitglied im Europäischen Parlament (u.a. Mitarbeit in der interparlamentarischen Delegation "EU-Südafrika" sowie in den Ausschüssen für die Freiheiten und Rechte der Bürger / für Jugend- und Kulturarbeit)
Zurzeit Vizepräsident der *Accademia della Latinità* / Mitglied der *Accademia delle Scienze* (Turin)
Gastprofessuren in den USA (Yale, Los Angeles, New York University, State University of New York)
Seminare und Konferenzen an großen Universitäten weltweit
Mitherausgeber der Zeitung *La Stampa* und verschiedener internationaler Fachzeitschriften, unter anderen der *Rivista di estetica*

In Deutschland erschienene Bücher:

- Jenseits vom Subjekt: Nietzsche, Heidegger und die Hermeneutik (1986)
- Das Ende der Moderne (1990)
- Die transparente Gesellschaft (1992)
- Jenseits der Interpretation: Die Bedeutung der Hermeneutik für die Philosophie (1997)
- Die Religion (in Zusammenarbeit mit Jacques Derrida, 2001)

Europa als ein Pol in der Welt
Gianni Vattimo

Vielen, vielen Dank natürlich für diesen Preis. Ich bin so tief bewegt, obwohl das nicht sichtbar ist. Ich habe den ganzen Tag heute Deutsch gesprochen – nun bin ich ein wenig müde, weil mein Deutsch nicht so flüssig ist, wie Sie erwarten könnten. Aber ich bin wirklich sehr dankbar für diesen Preis. Ich habe immer über deutsche Philosophie, auch über diese zweifelhaften Persönlichkeiten wie Nietzsche und Heidegger, gearbeitet – ich habe in einem gewissen Sinn deutsche Philosophen von der Verdammung gerettet, die sie ... –, da habe ich einige Verdienste... (lacht) Aber natürlich, das ist auch wichtig, dass ich diesen Preis in Bremen bekommen habe, ich kenne die Geschichte der freien Städte des Nordens Deutschlands, der Hansestädte. Eines der ersten Dinge, die ich in Deutschland gesehen habe, sind die Autoschilder: HB, HH, HL, Hansestadt Bremen, Hansestadt Hamburg, Hansestadt Lübeck. Das war ein besonderer Weg, sich der deutschen Geschichte anzunähern. Sie waren alle so höflich zu mir und natürlich glaube ich an alles, was Sie gesagt haben. Hoffentlich glauben Sie auch. (lacht) Und das ist sehr schön.

Der Herr Bürgermeister von Bremen hat mir die Ehre gemacht, Fragen zu stellen. Und lassen Sie mich ein wenig zu antworten versuchen. Postmodernes Denken – beliebiges Denken: Natürlich, die Idee der Heterotopie, die mein Freund Otto Kallscheuer evoziert hat, hat etwas damit zu tun. Ich meine, Freiheit ist nicht die göttliche Freiheit. Vielmehr ist die göttliche Freiheit nicht die Unmöglichkeit, etwas falsch oder einen Irrtum zu machen. Denn das ist wahrscheinlich auch bei Gott nicht genau so, aber das weiß ich nicht. Bei uns kann Freiheit nicht bedeuten, dass wir keinen Irrtum begehen können oder sollen, im Gegenteil. Freiheit kann nur sein, dass wir wählen können, wählen zwischen verschiedenen Möglichkeiten. Heterotopie meint, dass unsere Freiheit immer da ist, wo eine Möglichkeit, eine Vielfalt verschiedener Möglichkeiten vorhanden ist. Ich glaube, das hat mit *caritas* und *pietas* zu tun, natürlich. Ich bin frei, insofern ich nicht isoliert bin in meiner Option, in meiner Wahl, wählen kann und so weiter. Beliebiges Denken, in diesem Sinne hat meine postmoderne Interpretation von Heidegger und Nietzsche in einem gewissen Sinne ein wenig den Schein, etwas Beliebiges zu sein. Aber genau in diesem Kontext können wir nicht vollkommen Arbiträre, Willkürliche sein, weil – ich erinnere mich an ein Wort von Nietzsche über diesen Zweifel. In der Welt, in der Gott gestorben ist, in der Gott tot ist, soll man ein Übermensch sein oder man wird verschwinden. Natürlich, was ist ein Übermensch? Nicht Super-Woman, Super-Man? Ich habe das ins Italienische übersetzt als »sultre-uomo« – »über«, aber »über« nicht im Sinne der Potenzierung, sondern im Sinne des »overcomings«, der »Überwindung«. In diesem Sinne soll man in dieser Welt ein Individuum, ein Interpret sein, um sich nicht

vollkommen zu verlieren. Und in diesem Sinne lädt uns die Multiplizierung, die Vielfalt der Postmoderne, die explizite Vielfältigkeit der Postmoderne ein oder, in einem gewissen Sinn, zwingt sie uns Interpretieren zu sein.

Dagegen war die Tradition kaum unlinear, ganz klar, ganz mitgeteilt und so weiter, wir wussten nicht, dass es viele Möglichkeiten gibt – so waren wir nicht in den Zwang gestellt, Interpretieren zu sein. Heute Interpret zu werden meint auch, nicht etwas Beliebigen zu tun, sondern eine Linie zu wählen, eine Linie ohne Fundamentalismen zu erkennen. Ich weiß, wenn ich kein metaphysisches Wunder als Begründung habe, muss ich einen Weg wählen. Ich muss einen Weg wählen, ... ich muss argumentieren auf der Basis historischer Gründe und nicht auf der Basis metaphysischer Gründe und so fort. Deswegen ist auch in einem gewissen Sinne Tradition für mich sehr wichtig. Aber nicht Tradition als etwas Starres, sondern Tradition in dem Sinn, wie Heidegger den Unterschied gemacht hat, nicht Revision, sondern Überlieferung. Er meinte mit Überlieferung – und nicht mit Tradition – ein historisches Bewusstsein, das nicht die Geschichte als zwingend nimmt, sondern als ein Repertoire von Möglichkeiten. Das ist auch die Postmoderne. Die Postmoderne hat die Geschichte zum Beispiel der Architektur und der Literatur und der Malerei als ein Repertoire von möglichen Ornamenten. Aber das ist nicht Historizismus, sondern die Freiheit gegenüber den vielfältigen Sinnen des Seins zuerst zu fragen. Keine Beliebigkeit, sondern eine verantwortliche Wahl unserer besonderen Tradition. Innerhalb dieser Tradition gibt es viele Möglichkeiten. Ich erinnere hier an ein Wort des Evangeliums. Der Interpret des Gesetzes ist wie ein *pater familias*, der Vater einer Familie, der von seinem armario, closet oder Plakat [Zwischenruf: Schrank], Schrank alte und neue Dinge weg abstrahiert. Das meint unsere Relation. Unsere Beziehung zur Tradition ist nicht so starr, aber eine vielfältige Möglichkeit des Argumentierens.

Zweite Frage: Was hat mein wieder entdecktes Christentum mit der Politik zu tun? Letztlich ist die moderne Politik ohne Christentum und ohne die Bibel, sagen wir im Bereich der hebräischen und christlichen Bibel, undenkbar. Die griechische Demokratie war eine Art Karikatur der Demokratie, ich meine, es waren hundert Personen, die mal diskutierten, die Sklaven arbeiteten, die Frauen hatten keine Seele und dann arbeiteten sie auch und so fort. Das war kein Modell der Demokratie. Ohne die christliche Botschaft, ohne die Säkularisierung der Bibel in unserer Gesellschaft wäre unsere Demokratie undenkbar. In diesem Sinne ist das Christentum wichtig für unsere heutige Politik. Nicht nur aus diesem Grund, sondern auch, sagen wir, für die Politik ist es wichtig, eine Art Ideal von einer ideellen Welt haben. Bis jetzt hat die Politik immer wieder mit metaphysischen Begründungen gearbeitet. Entweder die metaphysische Begründung der Autorität, oder mit der metaphysischen Begründung der Menschenrechte. Aber die Menschenrechte sind auch gefährlich, denn auf dieser Basis kann man präventiven Krieg machen. Wir wollen die Menschenrechte verteidigen und dann gehen wir und bombardieren den Irak und so fort. Natürlich glaube ich an die Menschenrechte, meine, unsere Menschenrechte, aber nicht als natürliche, wesentliche Rechte, weil wenn es ein Wesen, wenn es eine absolute Wahrheit gibt, dann gibt es auch die Möglichkeit, die anderen zu töten. Ich sage immer wieder, Gott sei Dank bin ich ein Atheist – ich glaube nicht an diese Idole der absoluten Wahrheit in Politik und gesellschaftlichem Leben und so fort, so, ich glaube, das Christentum ist wichtig für die Politik als ein Ideal der Gesellschaft, in der nicht Prinzipien dominieren, sondern die *caritas*, das heißt, der Andere, der Dialog, das Gespräch und nur Gesetze, die wir zusammen etabliert haben und die nicht aus der Natur kommen; von der Autorität, vom Papst

natürlich, das ist meiner Meinung nach ein wichtiger Beitrag, ein wichtiger, christlicher Beitrag zur Politik.

Auch Herr Fücks hat mir eine einfachere Frage gestellt über Europa und Christentum und so weiter. Was ich in Europa als Philosoph sehr interessant und sehr wichtig finde, ist, dass es eine vollkommen artifizielle Formation ist. Wir haben keine Nation, keine ethnische Identität, keine natürliche Zusammengehörigkeit, sondern das ist reine Kultur, nicht einmal reine Ökonomie, sondern reine Kultur, reine Entscheidung, zusammen zu sterben, natürlich auf sehr klaren Begründungen. Zum Beispiel wollen wir keine Kriege innerhalb Europas und auch außerhalb Europas haben. Und dann wollen wir eine Union konstruieren. Auf dieser Basis sehe ich keine klaren Grenzen der europäischen Union, wenn sie nicht Grenzen der Werte sind. Ich bin nicht, ich habe nichts gegen die Türkei in der Union, ich habe jetzt einige Zweifel, weil ich weiß, dass die Amerikaner zu günstig für die ... (lacht), es ist verdächtig, aber natürlich, das ist im Prinzip ein kosmopolitischer Staat. Ich würde nicht einen universalen, homogenen Staat haben, weil es wahrscheinlich ist, wie ich in meiner Rede vorher gesagt habe, es wäre zu wahrscheinlich, dass es auch ein totalitärer Staat werden kann und dann Terrorismus innerhalb hat und so weiter. Es ist interessant zu beachten, wie unterschiedlich Bush Nordkorea betrachtet, das die Atombombe hat, und Saddam Hussein – vielleicht hat er die Atombombe. Wenn ich Saddam Hussein wäre, dann hätte ich alles gemacht, um eine Atombombe zu haben, weil diese Leute immer drohen, mich wegzuschicken und so weiter. Aber wenn wir ein Imperium und uns selbst als Imperium betrachten, dann wird alles Terrorismus. Alle die Alternativen im Imperium können nur Terrorismus sein, und in diesem Sinne würde ich ganz günstig eine Erweiterung Europas finden, ohne kosmopolitischen, kantianischen universalen Staaten zu trauen. Wir brauchen ein größeres Europa, weil wir ein Pol innerhalb der konformen, zeitgenössischen Welt sein sollen.

Das wären meine Antworten. Ich weiß, sie sind vollkommen unbefriedigend, aber glauben Sie mir, ich habe mein Bestes gegeben. Und hoffentlich werde ich, wenngleich ich diesen Preis nicht verdient habe, alles tun, um ihn in der Zukunft zu verdienen. Vielen, vielen Dank!