





*Thomas Bedorf* ist Professor am Institut für Philosophie der FernUniversität in Hagen und derzeit Präsident der Deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forschung. *Steffen Herrmann*, Dr. phil., ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie der FernUniversität in Hagen und derzeit Generalsekretär der Deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forschung.

Thomas Bedorf, Steffen Herrmann (Hg.)

# Das soziale Band

Geschichte und Gegenwart eines  
sozialtheoretischen Grundbegriffs

Campus Verlag  
Frankfurt/New York

© Campus Verlag GmbH

Gedruckt mit Unterstützung der FernUniversität in Hagen.

ISBN 978-3-593-50631-9 Print

ISBN 978-3-593-43542-8 E-Book (PDF)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Copyright © 2016 Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Umschlaggestaltung: Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Umschlagmotiv: Creative Commons, <http://cholin.spline.de/stuff/wiki-api/#Sozialphilosophie>

Gesetzt aus: Garamond

Druck und Bindung: Beltz Bad Langensalza GmbH

Printed in Germany

[www.campus.de](http://www.campus.de)

© Campus Verlag GmbH

# Inhalt

Vorwort..... 9

Das Gewebe des Sozialen. Geschichte und Gegenwart  
des sozialen Bandes..... 11  
*Thomas Bedorf und Steffen Herrmann*

## I. Webarten

Das soziale Band, das politische Band:  
Allianz, Gewalt, Anerkennung..... 51  
*Marcel Hénaff*

Konnektivität und Zusammenhalt. Von den zwei Soziologien  
des sozialen Bandes..... 72  
*Lars Gertenbach*

Sich geben. Zur Negativität des sozialen Bandes..... 96  
*Dirk Quadflieg*

Agonale Vergemeinschaftung. Normative Grundlagen  
des Gabentausches nach Marcel Mauss..... 120  
*Steffen Herrmann*

## II. Zerreißproben

- Wer denkt asozial? Von Aristoteles zu Hobbes.....143  
*Frank Ruda*
- Von den Regimen der Prekarisierung zur *Cuidadania*.  
 Für ein sorg geleitetes Verständnis des sozialen Bandes .....164  
*Isabell Lorey*
- Would be a good idea*. Das soziale Band in Europa zwischen  
 Krise und beredtem Schweigen .....183  
*Juliane Spitta*
- Was ist das soziale Band der Demokratie?  
 Eine demokratische Kritik der Produktion des prekären Lebens.....203  
*Sofia Nsstrm und Sara Kalm*

## III. Unauflöslichkeit

- Agonistische Demokratietheorien und das »Band der Teilung«.  
 Bemerkungen zur Theorie des Bürgerkriegs im Anschluss  
 an Nicole Loraux.....233  
*Oliver Marchart*
- konomische Praxis. Zur überraschenden Verbindlichkeit  
 des Tauschens .....262  
*Frank Hillebrandt*
- Die Unauflöslichkeit des sozialen Bandes.....293  
*Thomas Bedorf*
- Das Band der Affekte. Relationalität in Spinozas immanenter  
 Ontologie der Menge.....311  
*Kerstin Andermann*

---

#### IV. Vollzugswirklichkeiten

Das Paradox des sozialen Bandes. Psychoanalytische Perspektiven .....335  
*Michael Schmid*

Das Band des Sozialen und der Bann des Anderen.  
Grundfiguren des Sozialen bei Émile Durkheim und Judith Butler.....360  
*Florian Heßdörfer*

*Performing urban citizenship*. Komplizenschaft als soziale  
Praxis von Kollektivbildung .....377  
*Gesa Ziemer*

Andere Bänder. Ein metaphorologischer Kommentar.....392  
*Ulrich Bröckling*

Autorinnen und Autoren .....403





# Vorwort

Der Begriff des »sozialen Bandes« dient in vielen sozialwissenschaftlichen Disziplinen dazu, eine grundlegende Form der Verbundenheit zwischen Subjekten deutlich zu machen. Dabei ist die Existenz einer solchen sozialen Verbundenheit keine Selbstverständlichkeit, sondern wird als Resultat komplexer historischer Vergemeinschaftungsprozesse verstanden. Mit der Wende zum 21. Jahrhundert scheinen sich dabei traditionelle gesellschaftliche Ressourcen der sozialen Bindung zunehmend erschöpft zu haben. Die dafür angeführten Gründe sind zahlreich: in der flexibilisierten Berufswelt die zunehmende Unsicherheit der sogenannten Erwerbsbiographien; das Wohlstandsgefälle zwischen Arm und Reich bzw. präziser zwischen Arbeitsplatzbesitzenden und Arbeitslosen oder prekär Beschäftigten; in der politischen Arena zurückgehende Verankerung einer demokratischen Kultur, um die Prozesse der politischen Willensbildung mit Leben zu füllen; im Hinblick auf die Kultur die Tatsache, dass alle kulturellen Erzeugnisse aufgrund ihrer Warenförmigkeit einen Sinnverlust erlitten haben und die interkulturelle Integration stets prekär bleibt; oder schließlich im Hinblick auf religiöse Sinnstiftungssysteme die durch die Privatisierung des Glaubens mangelnde Handlungsorientierung in einer säkularisierten Gesellschaft. Der dadurch ausgelöste Wandlungsprozess wird von vielen gesellschaftlichen Akteuren als ein Verlust an sozialem Zusammenhalt erfahren. Vielfach wird daher die Frage gestellt, ob und wenn ja welche neuen Formen der sozialen Bindung an die Stelle der alten treten können. Ist Gemeinschaftlichkeit in einer (post-)modernen Welt überhaupt noch möglich? Unter welchen Bedingungen lassen sich Pluralität und Solidarität miteinander vereinbaren? Oder ist mit der Globalisierung und der mit ihr einhergehenden Individualisierung die Idee der sozialen Zusammengehörigkeit selbst zum Anachronismus geworden?

Um diese Fragen zu beantworten verfolgt der vorliegende Band drei Zielsetzungen: Das *grundlagentheoretische* Vorhaben besteht in einer Klärung,

Ausdifferenzierung und Systematisierung unterschiedlicher Konzeptionen des sozialen Bandes; das *zeitdiagnostische* Vorhaben zielt auf eine Untersuchung gegenwärtiger Erosionen von sozialen Bindungen und das *explorative* Vorhaben auf die Aufdeckung und Sichtbarmachung von alternativen Formen der Sozialintegration. Um diese Ziele zu erreichen, haben wir Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus unterschiedlichen Bereichen (Philosophie, Soziologie, Politologie, Ethnologie, Kulturwissenschaften) eingeladen. Der Großteil der hier publizierten Beiträge geht dabei auf Vorträge und Diskussionen zurück, die auf einer Tagung im März 2015 an der FernUniversität in Hagen stattgefunden haben. Diese wurden um weitere Beiträge ergänzt.

Die Herausgeber haben für die Verwirklichung ihres Vorhabens nicht nur der FernUniversität für die Förderung der Tagung und der Drucklegung, sondern auch allen Mitarbeitenden am Lehrgebiet Philosophie III zu danken, deren weit überdurchschnittliches Engagement Tagung und Publikation möglich gemacht haben: Dennis Claussen, Christoph Düchting, Selin Gerlek und Christoph Manfred Müller. Ein besonderer Dank gilt Selin Gerlek und Philipp Zimmermann für die Erarbeitung der Übersetzungen sowie Sarah Kissler für ihre Sorgfalt und ihren Scharfblick bei der redaktionellen Fertigstellung des Manuskripts. Den Autorinnen und Autoren dürfen wir schließlich für ihre Bereitschaft zum interdisziplinären Dialog danken.

*Thomas Bedorf und Steffen Herrmann  
Hagen, im Juni 2016*

# Das Gewebe des Sozialen. Geschichte und Gegenwart des sozialen Bandes

*Thomas Bedorf und Steffen Herrmann*

Ein Band soll zusammenhalten, was auseinanderzufallen droht. Das sorgsame Binden kann dabei schnell ins zwanghafte Einschnüren übergehen, woran sich zeigt, dass das, was zusammengebunden werden soll, nicht immer zusammengebunden werden will. Auf eben diese Weise verhält es sich auch mit unseren sozialen Bindungen: Was den einen als gemeinschaftlicher Halt erscheint, ist den anderen schon Fessel. Deutlich wird damit, dass Bindung kein Wert an sich ist und ihre Bewertung vom Kontext und der jeweiligen Qualität der Beziehung abhängt. Entsprechend wird die Rede vom sozialen Band in unserer Alltagssprache auf ganz unterschiedliche Weise geführt. So wird der Begriff zunächst einmal auf verschiedene gesellschaftliche *Sphären* angewandt: Wir sprechen von den Bänden der Familie, der Freundschaft und der Verwandtschaft, wir sprechen aber auch von der Kleingruppe als einem Verband und schließlich auch vom Band der Gesellschaft und gar der Menschheit überhaupt. Unsere Rede vom sozialen Band kennt darüber hinaus ganz unterschiedliche *Temporalitäten*: Das soziale Band soll uns in der unmittelbaren Interaktion in Kontakt halten, mittelfristige Bindungen ermöglichen und gar lebenslange, dauerhafte Verknüpfung herstellen. Ferner kann das *Medium* der sozialen Bindung ganz unterschiedlicher Art sein: Sei es die affektive Ansteckung, die leibliche Synchronisierung oder die sprachlich erzielte Verständigung – auf all diese Weisen treten Individuen in Verbindung.

Dass der Begriff des sozialen Bandes für die Sozialtheorie seit jeher einen fruchtbaren Begriff ergibt, zeigt sich daran, dass er im Mittelpunkt einer ganzen Reihe von disziplinären Gründungstexten steht. So formuliert etwa Platon im *Timaios* eine Leitidee, die auch für seine politische Philosophie grundlegend ist, mit den Worten:

»Zwei Dinge allein aber ohne ein drittes wohl zusammenzufügen ist unmöglich, denn nur ein vermittelndes Band (*desmon en meso*) kann zwischen Beiden die Vereinigung (*amphoin synagogon*) bilden. Von allen Bändern aber ist dasjenige das schön-

ste, welches zugleich sich selbst und die durch dasselbe verbundenen Gegenstände möglichst zu Einem macht.«<sup>1</sup>

Ebenso nimmt das soziale Band in einem Gründungstext der Sozialphilosophie, nämlich Jean-Jacques Rousseaus *Contract Social* (1762) eine zentrale Rolle ein, wenn es heißt: »Das Gemeinsame nämlich in diesen unterschiedlichen Interessen bildet das soziale Band (*lien social*), und wenn es nicht irgendeinen Punkt gäbe, in dem alle Interessen übereinstimmen, könnte es keine Gesellschaft geben.«<sup>2</sup> In der Soziologie wiederum macht Émile Durkheim mit seinem einschlägigen Text *Über soziale Arbeitsteilung* (1893) das »soziale Band« zum Gegenstand einer vergleichenden Analyse unterschiedlicher Sozialitätsformen.<sup>3</sup> Und für die moderne Sozialanthropologie erklärt Bronislaw Malinowski in seinem einschlägigen Werk *Argonauten des westlichen Pazifik* (1922) die Untersuchung der »Bande sozialer Gruppenbildung« zum zentralen Gegenstand seiner Arbeit.<sup>4</sup>

Die Rede vom sozialen Band findet sich also am Anfang der politischen Philosophie, der Sozialphilosophie, der Soziologie und der Sozialanthropologie. Mehr noch: Das soziale Band wird hier nicht einfach nur erwähnt, sondern es bildet das eigentliche Thema jener Disziplinen, die durch die genannten Werke ins Leben gerufen worden sind. Entsprechend wird man erwarten, dass der Begriff selbst hier ausführlich zum Gegenstand der Reflexion geworden ist. Doch so verwunderlich es klingen mag, gerade hier gilt es Grundlagenarbeit zu leisten: Obgleich der Begriff des sozialen Bandes in der Sozialtheorie häufig gebraucht wird, ist er selbst und seine Geschichte kaum einmal zum expliziten Gegenstand der Reflexion geworden.<sup>5</sup> Dieses Desiderat aufgreifend, wollen wir in unserem einleitenden Beitrag eine Skizze der Geschichte und der Gegenwart des sozialen Bandes zeichnen.

1 Platon, *Timaios*, 31b–c.

2 Rousseau, Jean-Jacques, *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*, übers. v. Hans Brockard, Stuttgart 1977, S. 26 (Übersetzung angepasst).

3 Durkheim, Émile, *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*, Frankfurt am Main 1992, S. 111.

4 Malinowski, Bronislaw, *Argonauten des westlichen Pazifik. Ein Bericht über Unternehmungen und Abenteuer der Eingeborenen in den Inselwelten von Melanesisch-Neuguinea*, Frankfurt am Main 1979, S. 43.

5 Eine Ausnahme bildet die lesenswerte Studie von Elena Pulcini: *Das Individuum ohne Leidenschaften. Moderner Individualismus und der Verlust des sozialen Bandes*, übers. v. Eva Birkenstock, Berlin 2004.

Eine heuristische Orientierung im Theoriefeld lässt sich dabei mit Hilfe der Unterscheidung zwischen *horizontalen* und *vertikalen* sozialen Bindungen gewinnen. Während erstere den Zusammenschluss zwischen einzelnen Individuen thematisieren, wird mit letzteren die Bindungen zwischen den Individuen und den gesellschaftlichen Institutionen, in denen sie leben zum Gegenstand. Obwohl horizontale und vertikale Bindungen in unserer Lebenswelt immer kreuzweise zu einem Gewebe verflochten sind, insofern soziale Beziehungen nur in politischen Institutionen eingegangen werden und politische Institutionen von sozialen Beziehungen leben, ist die Untersuchung beider Bindungsformen methodisch doch unterschieden worden: Während es sich die Sozialphilosophie zur Aufgabe macht, unterschiedliche Formen der horizontalen Bindung zwischen Ich und Anderem nachzuzeichnen, untersucht die politische Philosophie unterschiedliche Formen der vertikalen Bindung. In der Folge beschäftigt sich die Sozialphilosophie oftmals allein mit Fragen der Intersubjektivität, während sich die politische Philosophie auf Fragen der Legitimität beschränkt. Will man soziale Bindung umfassend verstehen, bedarf es aber freilich beider Perspektiven. Das *Gewebe des Sozialen* entsteht genau da, wo horizontale und vertikale Bänder miteinander verwoben werden. Von welcher Qualität und Dichte dieses Gewebe ist, wird im Einzelfall davon abhängen, wie genau die einzelnen Bindungen beschaffen sind. Entsprechend muss es die Aufgabe einer Theorie des sozialen Bandes sein, ein normativ gesättigtes theoretisches Vokabular sowohl zur Beschreibung der Beschaffenheit von horizontalen und vertikalen Bindungen als auch für die Arten ihrer Verwebung bereitzustellen. Wenn wir es uns daher im Folgenden zur Aufgabe machen, unterschiedliche Webarten des Sozialen vorzustellen, dann wollen wir unser Augenmerk insbesondere darauf legen, wie horizontale und vertikale Bindungen miteinander verflochten sind.

## I. Zur Geschichte des sozialen Bandes

Nahezu die gesamte Geschichte der praktischen Philosophie lässt sich als eine Geschichte des sozialen Bandes lesen. Das liegt jedoch weniger daran, dass der Begriff selbst hier zum expliziten Gegenstand geworden wäre, sondern vielmehr daran, dass sich die praktisch-politische Philosophie seit der Antike immer auch mit Fragen der Normativität von Gemeinschaft

und der Legitimität von Herrschaft auseinandergesetzt hat. Die Reflexion konkreter politischer Institutionen und Regierungsformen ist so (wenigstens implizit) mit der Reflexion von horizontalen und vertikalen Bindungen verknüpft gewesen. Eben dieser Zusammenhang ist der Grund dafür, dass wir die Geschichte des sozialen Bandes im Folgenden entlang einiger wichtiger Stationen aus der politischen Ideengeschichte entwickeln wollen.

### Von der Lebenspraxis zur Lebensform

Bereits Platon und Aristoteles haben das soziale Band zum Gegenstand ihrer praktischen Philosophie gemacht. Beiden gilt es dabei als selbstverständlich, dass eine Gemeinschaft nur dann als gut gelten kann, wenn sie nicht nur gerecht, sondern auch inklusiv verfasst ist. Entsprechend hält Platon fest, dass es kein »größeres Unglück für einen Staat [gibt], als jenes, das ihn zerreißt und aus einem in viele aufspaltet«, wohingegen kein »größeres Gut [existiert] als jenes, das ihn zusammenbindet und zur Einheit macht.«<sup>6</sup> Und auch Aristoteles unterstreicht, dass es neben der Gerechtigkeit auch der »Eintracht« im Staat bedarf und es gilt, die »Zwietracht [...] am meisten zu vertreiben.«<sup>7</sup> Um diesem Anspruch gerecht zu werden, reflektieren beide in ihren Werken gezielt, wie das soziale Gewebe der Polis beschaffen sein soll. Während Platon dabei die Einheit der *Lebenspraxis* in den Mittelpunkt rückt, ist es für Aristoteles die Einheit der *Lebensform*, die ihm als Grundvoraussetzung für eine starke Polisgemeinschaft gilt.

Platon kommt auf die Frage der Einheit des Sozialen in der *Politeia* ausgehend von seinen gerechtigkeitstheoretischen Überlegungen zu sprechen. Gerecht, so argumentiert er dabei bekanntlich, ist ein Staat nur dann, wenn ein jeder Stand das seinem dominanten Seelenteil entsprechende Leben führt. Gemäß seiner Dreiteilung der Seele in einen begehrenden, tapferen und vernünftigen Teil versteht er den gerechten Staat als Zusammenspiel von drei Ständen: dem Nährstand der Bürger, der Sorge für die materielle Reproduktion zu tragen hat, dem Wehrstand der Wächter, der nach innen polizeiliche und nach außen militärische Aufgaben übernimmt und dem herrschenden Stand, der für die Regierung und Gesetzgebung zuständig ist. Während Platon in seinen Ausführungen über die Lebensweise der Bürger kaum ein Wort verliert, wendet er sich mit großer Ausführlichkeit der

<sup>6</sup> Platon, *Politeia*, 462b.

<sup>7</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1155a.

Lebensweise der Wächter zu. Das liegt daran, dass diesem Stand die Aufgabe zukommt, für die Wohlgeordnetheit des Zusammenlebens des ersten zu sorgen, indem er darauf achtet, dass es zu keiner übermäßigen Ungleichverteilung von Armut und Reichtum kommt. Um einer solchen Aufgabe gewachsen zu sein, so Platon weiter, bedarf der Wächterstand einer besonderen Lebensweise. Unparteilichkeit kann er nur dann zwischen den Betroffenen walten lassen, wenn er vor der Versuchung gefeit ist, seine privilegierte Position zur eigenen Vorteilsnahme auszunutzen. Das ist jedoch nur möglich, wenn Armut und Reichtum für ihn selbst gar keine existenziellen Kategorien sind und also keinen Besitz hat.

Die Gegenüberstellung zwischen dem Leben der Bürger und dem Leben der Wächter kann nun als Entgegensetzung zwischen bürgerlicher und kollektiver Existenzweise verstanden werden, die Platon den Ruf eingebracht hat, Vertreter eines Urkommunismus zu sein. Wenn er nämlich Sokrates' Gesprächspartner Glaukon rhetorisch fragen lässt, ob die Wächter durch ihre Ausschließung von den Freuden des Privateigentums nicht zwangsweise ein unglückliches Leben führen, so kann er Sokrates zu eben jener Rede ansetzen lassen, die zu dem Nachweis führen soll, dass der Wächterstand das »beste Leben« führt.<sup>8</sup> Das beste Leben, so erfahren wir dann in der Rede des Sokrates, steht in unmittelbarem Zusammenhang mit der Idee, dass der Wächterstand als eine Gemeinschaft von Genießenden zu verstehen ist. In den Mittelpunkt stellt er dabei zwei Formen des »fleischlichen Genusses«:

Die erste Form des Genusses würden wir einer weitverbreiteten Redewendung nach heute freilich kaum »platonisch« nennen: den wechselseitigen sexuellen Genuss. Dennoch gilt er Platon als eine zentrale Vergemeinschaftungspraxis, dessen Ursache mehr oder weniger kausal in der Gütergemeinschaft begründet liegt. Insofern die Wächter kein Eigentum besitzen, haben sie auch kein Eigenheim, sondern teilen ihre Wohnung mit anderen. Daraus aber, so hält er fest, folgt früher oder später zwar nicht mit »mathematischer«, aber doch mit »erotischer Notwendigkeit«<sup>9</sup> eine wechselseitige Attraktion, die zum tieferen Sinn dieser Wohngemeinschaft führt: Durch gemeinsame sexuelle Handlungen wird für Platon ein soziales Band zwischen den Beteiligten gestiftet, da diese sich, indem sie körperlich »ein Fleisch« werden, auch geistig miteinander identifizieren. Wenn Platon in der Folge betont, dass der sexuelle Genuss zwischen den Wächterinnen

---

8 Platon, *Politeia*, 466b.

9 Ebd., 458d.



und Wächtern nicht mehr exklusiv, sondern inklusiv organisiert ist, dass also ein jeder und eine jede mit einer jeden und einem jedem sich hier vereinigen kann, dann dehnt er diesen Identifikationsprozess auf die ganze Gruppe aus. Gesellschaftliche Polyamorösität ist für ihn nicht in erster Linie ein Mittel zur Triebabfuhr, sondern ein sozialer Mechanismus zur Stiftung kollektiver Identität.

Die zweite Form des Genusses, welche die Wächterinnen und Wächter teilen sollen, ist alimentärer Art. Im Rückgriff auf das spartanische Ritual der *Sysitien* macht Platon die Teilnahme an einer gemeinsamen Mahlzeit nämlich zur Pflicht. Wie im Fall des sexuellen Genusses soll auch in diesem Fall die Nahrungsaufnahme nicht in erster Linie der Bedürfnisbefriedigung, sondern vielmehr der Identitätsbildung dienen. Und zwar nicht mehr dadurch, dass sich die Beteiligten zu einem Fleisch vereinigen, sondern genau umgekehrt: dadurch, dass sie von einem Fleisch zehren. Indem ein jeder etwas von der gleichen Sache zu sich nimmt und seine Vitalität damit aus der gleichen Quelle reproduziert, haben die am Mahl Beteiligten unmittelbar etwas gemeinsam.

Die Lebensweise der Wächterinnen und Wächter macht deutlich, wie Platon sich die Stiftung eines sozialen Bandes vorstellt: Kollektiver sexueller und alimentärer Genuss gelten ihm nicht einfach als Befriedigung animalischer Bedürfnisse, sondern sie stellen soziale Mechanismen der horizontalen Vergemeinschaftung dar. Ausgehend von ihnen glaubt Platon die Einheit des Staates auf einer existenziellen Ebene verankern zu können. Die Uniformität der reproduktiven Lebensvollzüge soll die Einzelnen einander soweit angleichen, dass sie sich letztlich nicht mehr elementar voneinander unterscheiden. Platons Staat wird daher nicht von einer Vielzahl von Individuen bewohnt, sondern von Individuen, die sich in allen für den Staat relevanten Merkmalen ähnlich sind und sich aufgrund dieser Ähnlichkeit miteinander identifizieren. Von Individuen im neuzeitlichen Sinne kann daher keine Rede sein.

An eben diesem Punkt setzt Aristoteles' Kritik an Platons Modell des idealen Staates ein. Für ihn beruht die Einheit des Staates nämlich nicht mehr auf der Ähnlichkeit, sondern auf der Verschiedenheit der Lebenspraktiken. Ausgangspunkt dieser Positionierung ist eine interne Kritik an der von Platon vorgetragenen Position. Gesetzt nämlich, so Aristoteles, »es wäre wirklich das beste, daß die Gemeinschaft eine möglichst einheitliche

sei«,<sup>10</sup> würden sich drei Schwierigkeiten ergeben. Die erste entspringt in dem Umstand, dass Platon die durch die Lebensweise der Wächter hervorbrachte Einheit heillos überschätzt. Im Vergleich zum Privateigentum verringert der kollektive Güterbesitz nämlich nicht nur die Identifikation mit den Gütern – was schnell zu Sorglosigkeit, Vernachlässigung und Verwahrlosung führen kann –, sondern vielmehr bringt der kollektive Besitz auch mehr Zwist und Streitigkeit hervor, da Verfügungsansprüche jedes Mal neu ausgehandelt werden müssen. Eine zweite Schwierigkeit sieht Aristoteles darin, dass Platon keine Auskunft über die Lebensweise des untersten Standes gibt, obwohl dieser doch die größte Zahl der Bürgerinnen und Bürger stellt. Würde aber auch dieser Stand in Güter- und Geschlechtergemeinschaft leben, dann würden die in der Lebensweise der Wächter diagnostizierten Probleme hier schlicht wiederkehren. Eine weitere Schwierigkeit resultiert für Aristoteles schließlich daraus, dass Platon uns nichts über das Verhältnis der unterschiedlichen Stände zueinander sagt und damit (in unserer Terminologie) die Frage des vertikalen sozialen Bandes ignoriert. Insofern die Wächter aber als eine Art Besatzung konzipiert sind, lässt Platons Entwurf einer idealen Polis in »*seinem* Staat zwei Staaten entstehen«,<sup>11</sup> die sich feindselig gegenüberstehen. Aristoteles hält Platons Modell also von innen heraus zum Scheitern verurteilt, da es die Konfliktualität der Kollektivität unterschätzt, im Hinblick auf die Lebensweise großer Bevölkerungsteile unterbestimmt ist und zu einem Ständeantagonismus führt.

Den grundsätzlichen Fehler von Platons Überlegungen sieht Aristoteles darin, dass dieser die Polis nach dem Vorbild der Familie zu konzipieren versucht. Demgegenüber betont er, dass die Polis ein Zusammenschluss ganz verschiedener Einheiten (Haus, Dorf, Stadt) ist und daher als eine »Vereinigung der Vielen« gedacht werden muss. Als Modell einer solchen Vereinigung der Vielen gilt Aristoteles die Freundschaft, weshalb er auch entsprechend konstatiert: »Wir sehen die Freundschaft als das größte Gut für die Staaten an.«<sup>12</sup> Um Aristoteles' Modell der an der Freundschaft orientierten Einheit der Polis besser zu verstehen, sollten wir uns kurz seine Überlegungen aus der *Nikomachischen Ethik* vor Augen führen: Aristoteles unterscheidet hier zwischen drei Formen der Freundschaft: Jener, die aus Nützlichkeit eingegangen wird, jener die aufgrund der Lust und des Ange-

---

10 Ebd., 1261b.

11 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1264a.

12 Platon, *Politeia*, 1262b.

nehmen gesucht wird und jener die auf dem Charakter beruht. Vor allem die Nutzen- und die Charakterfreundschaft werden dabei von Aristoteles scharf kontrastiert, denn beide unterscheiden sich zunächst einmal deutlich hinsichtlich ihres Ziels: Während sich erstere dadurch auszeichnet, dass sich die Beteiligten nicht als solche lieben, sondern nur aufgrund eines bestimmten Nutzens, wird letztere um Willen der Beteiligten selbst geführt. Zweitens unterscheiden sich beide auch in Bezug auf ihre Voraussetzungen: Während die Nutzenfreundschaft auf Gegensätzen beruht, die sich wechselseitig ergänzen, so dass hier jeder etwas von dem erhält, was er bisher nicht hatte, beruht die Charakterfreundschaft auf der Gleichheit der Tugenden und der Lebensinhalte. Drittens schließlich ist der Umfang beider Freundschaftsformen ganz unterschiedlich: Während man nur wenige gute Freunde haben kann, da man nur begrenzt an der Lebensgeschichte von anderen teilhaben kann, kann man viele Freunde haben, die einem nützlich sind.

Der Witz von Aristoteles Überlegungen besteht nun darin, dass jede der genannten Freundschaftsformen innerhalb der Polis ihre eigene Daseins-sphäre hat. Während die Charakterfreundschaft für den Zusammenhalt zwischen einzelnen tugendhaften Bürgern dient, soll die Nutzenfreundschaft den Zusammenhang des Ganzen sichern. Dort also, wo die Charakterfreundschaft ein Band zu einem Nächsten knüpft, der seinerseits wieder durch Charakterfreundschaft mit weiteren Nächsten verbunden sein kann, soll die Nutzenfreundschaft zugleich mit allen anderen verbinden. Aristoteles nennt sie daher auch die »politische Freundschaft« zwischen Staatsbürgern.<sup>13</sup> Nun mag es auf den ersten Blick verwundern die politische Freundschaft als eine Nutzenfreundschaft zu charakterisieren, jedoch muss dabei bedacht werden, dass Aristoteles einen ganz bestimmten Sinn von »Nutzen« im Blick hat: Als Staatsbürger machen die Einzelnen nämlich nicht einfach diesen oder jenen partikularen Nutzen zum Gegenstand ihres Handelns, sondern das, »was für das ganze Leben nützlich ist.«<sup>14</sup> Die politische Freundschaft der Staatsbürger besteht also darin, dass sie wechselseitige Ergänzungsverhältnisse zum Nutzen der ganzen Polis eingehen. Aristoteles spricht diesbezüglich von der Eintracht (*homonoiia*), die ein Staat dann besitzt, »wenn die Menschen über das Förderliche einer Meinung sind, sich dasselbe vornehmen und die gemeinsamen Beschlüsse durchführen. Eintracht bezieht sich folglich auf Gegenstände des

---

13 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1163b.

14 Ebd., 1160a.

Handelns.«<sup>15</sup> Betont wird hier von Aristoteles, dass ihm nicht wie Platon die Uniformität der Lebenspraktiken als einheitsstiftendes Moment der Polis gilt (denn diese sind für ihn ja gerade komplementär organisiert), sondern vielmehr die Übereinstimmung in der *Lebensform* (als derjenigen Vorstellung vom Guten, auf welche die Staatsbürger gemeinsam hinarbeiten). Die Lebensform der Athener bildet für Aristoteles dabei ein Gewebe aus zweierlei Bändern: Einerseits dem horizontalen Band zwischen den Bürgern und andererseits dem vertikalen Band zwischen Regierung und Regierten. Beide denkt Aristoteles dabei am Vorbild der Tauschbeziehung: Während sich die Bürger durch Waren und Gabentausch wechselseitig in ihren Bedürfnissen und Tätigkeiten ergänzen, kompletieren sich Regierung und Untertanen durch den Austausch von Wohltaten und Ehre. In beiden Fällen – und das unterscheidet Aristoteles vom neuzeitlichen Denken der Aufklärung – versteht Aristoteles die Tauschbeziehung jedoch nicht vom eigeninteressierten Individuum her, sondern von einem grundsätzlich auf das Gemeinschaftsleben ausgerichteten Tugendwesen. Wenn er immer wieder betont, dass die auf dem Nutzen basierende politische Freundschaft um ein vielfaches fragiler ist als die Freundschaft zwischen Gefährten, die Platon zum Ausgangspunkt seines Denkens gemacht hat, artikuliert sich bei ihm gleichwohl die Einsicht, dass die Einheit der Vielheit immer fragil bleibt.

Fassen wir das bisher Gesagte zusammen, so erweisen sich Platon und Aristoteles als darin einig, dass eine gute Gemeinschaft nicht nur gerecht, sondern auch integrativ zu sein hat. Sie hat nicht nur dafür zu sorgen, dass ein jeder das seinige bekommt, sondern auch dafür, dass sich die Individuen als Teil einer Gemeinschaft verstehen. Ausgehend von dieser Prämisse entwickeln beide dann jedoch ganz unterschiedliche Ideen des sozialen Bandes: Während sich bei Platon die Lebenspraktiken derart synchronisieren sollen, dass sich die Einzelnen nicht mehr voneinander unterscheiden, hat Aristoteles eine Lebensform vor Augen, in der sich die Einzelnen in ihrer jeweiligen Besonderheit zu einer Ganzheit zusammenfügen. Platon, so können wir daher festhalten, vertritt eine *identitäre* Konzeption des sozialen Bandes, während Aristoteles für einen *komplementären* Entwurf sozialer Bindung steht.

---

15 Ebd., 1167a.

## Vom Gemeinweisen zur Zivilgesellschaft

Hatten Platon und Aristoteles die Frage nach dem sozialen Band noch im Ausgang von den griechischen Stadtstaaten im vierten Jahrhundert vor Christus gestellt, sieht sich Thomas Hobbes im England des 17. Jahrhunderts mit ganz anderen Grundvoraussetzungen konfrontiert. Nicht mehr die Einheit der Polis mit ihrer Idealeinwohnerzahl von 5.040 Bürgern (Platon) gilt es jetzt zu denken, sondern die des englischen Flächenstaates mit seinen 5.000.000 Einwohnern. Damit sind freilich ganz andere Problemlagen verbunden: Mit der Vervielfachung der Einwohner geht auch eine Vervielfachung der Vorstellungen davon, was ein erstrebenswertes Leben sei, einher, sodass sich keine Einigkeit mehr darüber erzielen lässt, was für alle das Beste ist. Hobbes ist also mit dem Faktum eines ethischen Pluralismus konfrontiert, weshalb ihm das auf der Agora gestiftete soziale Band der Eintracht, das noch Aristoteles im Auge hatte, als anachronistisch gelten muss. Als eminentes Zeichen von dessen Hinfalligkeit gilt ihm dabei der Bürgerkrieg zwischen Parlament und Krone (1642–1649), der ihn nachhaltig beeindruckt hat. Weiterhin wendet Hobbes gegen Aristoteles ein, dass dieser sich lediglich mit unterschiedlichen Formen der Herrschaftsorganisation, nicht jedoch mit der Frage nach der Herrschaftslegitimation auseinandergesetzt habe. Genau dies aber macht Hobbes sich zur Aufgabe, indem er danach fragt, wie die Legitimität des Staates unter der Bedingung des ethischen Pluralismus gesichert werden kann.

Das Fundament der im *Leviathan* entworfenen politischen Philosophie soll eine politische Anthropologie sein, die Hobbes in expliziter Abgrenzung zu Aristoteles entwirft. Galt diesem der Mensch noch als ein *zoon politikon*, das sich nur in Gemeinschaft mit Anderen zu verwirklichen vermag, versteht Hobbes den Menschen als selbstbezogenes und eigeninteressiertes Individuum. Und da ein jedes Individuum von seiner Freiheit auf ganz eigene Weise Gebrauch zu machen vermag, fällt für ihn der Nutzen des Einzelnen und der Nutzen der Gesellschaft nicht mehr umstandslos zusammen. In Hobbes' Überlegungen bricht sich damit zum ersten Mal jene Vorstellung individueller Freiheit ihre Bahn, die für das ganze weitere Denken der Aufklärung wegweisend werden sollte: Ihr zufolge besteht das Schicksal des Menschen nicht darin, sich in eine vorgegebene natürliche Ordnung einzufügen, sondern vielmehr darin, nach vernunftgeleiteten Gründen eine eigene Welt zu entwerfen. Hinter dieser Vorstellung steht freilich ein ganz anderer Naturbegriff, als er noch in der Antike

leitend war. Während Aristoteles die Natur noch als ein im Werden befindliches Ganzes verstand, dessen Entwicklung auf einen teleologischen Endpunkt ausgerichtet ist, versteht Hobbes die Natur im Einklang mit den im Entstehen begriffenen Naturwissenschaften als ein Ensemble von Einzeltatsachen. Für den Bereich der politischen Philosophie bedeutet das, dass die Natur des Menschen nicht mehr ausgehend von seinem Endzweck – dem Leben in Gemeinschaft –, sondern ausgehend von seinem Anfangspunkt – dem Leben als Einzelner – verstanden wird. Galt Aristoteles das Gemeinschaftsleben daher noch als naturgegeben, ist es für Hobbes eine kunstvoll eingerichtete Angelegenheit. Wie es genau zur Einrichtung dieser künstlichen Gemeinschaft kommt, beantwortet er dabei bekanntlich im Ausgang von seinem berühmten Theorem des Naturzustandes.

Mit der Vorstellung eines menschlichen Naturzustandes führt Hobbes ein Gedankenexperiment in die Philosophie ein, dessen Aufgabe es ist, die Entstehung staatlicher Macht zu legitimieren. Er skizziert dabei folgendes Bild: Als ein um seine Selbsterhaltung besorgtes Wesen ist der Mensch auf eine Reihe von existenziellen Gütern angewiesen. Da diese Güter jedoch nur in beschränktem Maße zur Verfügung stehen, befinden sich die Menschen im Naturzustand in Konkurrenz zueinander. Hobbes versteht das menschliche Zusammenleben damit im Ausgang von einem Mangelzustand, der in jenem Moment eine verhängnisvolle Dynamik entwickelt, in welchem die Einzelnen in vorausseilender Sorge mittels Diebstahl und Raub so viele Güter wie möglich zu akkumulieren versuchen. Die Sorge ums Überleben wird so zur Quelle eines wechselseitigen sozialen Misstrauens. Mehr noch: Insofern die Einzelnen bei der Güterbesorgung auch vor Gewalt und Totschlag nicht zurückschrecken, muss der Einzelne im Naturzustand beständig um sein Leben fürchten. Um dem zuvorzukommen, scheint es daher nur vernünftig, zum Mittel der vorbeugenden Gewalt zu greifen und zu versuchen, die anderen zuerst zu überwältigen. Hobbes berühmte Formulierung, dass der Mensch dem Menschen ein Wolf ist (*homini lupus est*), meint daher nicht, dass sich die Menschen *per se* feindselig gegenüberstehen, sondern vielmehr, dass sie unter Bedingungen der Güterknappheit in eine unregelte Spirale der Gewalt geraten, die im Krieg aller gegen alle (*bellum omnium contra omnes*) endet. In diesem Zustand, so Hobbes, ist das Leben jedoch »armselig, widerwärtig und kurz«. <sup>16</sup>

---

16 Hobbes, Thomas, *Leviathan. Materie, Form und Macht eines kirchlichen und staatlichen Gemeinwesens* (1651), übers. v. Jutta Schlösser, Hamburg 1996, S. 105.

Das Übel des Naturzustandes wird für Hobbes in jenem Moment überwunden, in dem die Furcht vor dem Tod die Einzelnen zum Vernunftgebrauch antreibt. Die erste Regel, die der Reflexionsprozess hervorbringt, besagt dabei, »dass jedermann nach Frieden streben sollte, soweit er Hoffnung hat, ihn zu erlangen«. <sup>17</sup> Aus dieser Regel leitet sich dann unmittelbar das zweite Vernunftgesetz ab, das besagt »mit so viel Freiheit gegen andere zufrieden zu sein, wie er anderen gegen sich selbst zugestehen würde«. <sup>18</sup> Der Übergang vom Naturzustand zum Kulturzustand findet für Hobbes also in jenem Moment statt, in welchem die Einzelnen nicht nur sich selbst, sondern auch anderen bestimmte Rechte einräumen und entsprechend dazu bereit sind, ihre Freiheit einzuschränken. Dort wo der Anspruch auf unbedingte Verfügungsgewalt gegenüber der äußeren Welt eingeschränkt wird, wird ein friedliches Zusammenleben mit anderen möglich. Diese Einsicht lässt bei den Einzelnen jene wechselseitige Kooperationsbereitschaft entstehen, die zum Abschluss des Gesellschaftsvertrags führt, durch den sie sich darauf verpflichten, ihre Macht an einen Souverän abzutreten, der sich im Austausch dafür dazu verpflichtet, für Frieden und Sicherheit zu sorgen.

Aufgabe des Staates ist nach Hobbes, die persönliche Sicherheit der Einzelnen zu garantieren und den Individuen eine friedvolle Verfolgung ihrer eigenen Interessen zu ermöglichen. In Fragen des guten Lebens dagegen hat der Staat normative Enthaltensamkeit zu üben. Statt für eine bestimmte Form der Glückseligkeit einzutreten, soll er sich darauf beschränken, allein jene öffentlichen Voraussetzungen bereit zu stellen, unter denen jeder Bürger privat seine je eigene Vorstellung vom Guten verfolgen kann. Deutlich wird damit, dass Hobbes das soziale Band nicht mehr substantiell denkt – denn weder haben wir es wie bei Platon mit einer Übereinstimmung in den Lebenspraktiken, noch wie bei Aristoteles mit einer Übereinstimmung in Fragen der Lebensform zu tun –, sondern kontraktuell: Die Individuen sind ausschließlich über einen Vertrag verbunden, der ihnen die Verfolgung ihrer Interessen gewährt. In gewisser Weise stiftet der Vertrag damit eine Beziehung der Beziehungslosigkeit: Denn das Recht, dass sich die Individuen mittels des Vertrages einräumen, besteht ja gerade darin, ihre eigenen Interessen von anderen Individuen unbehelligt verfolgen zu können. Verbunden sind die Einzelnen daher letztlich nur

---

<sup>17</sup> Ebd., S. 108.

<sup>18</sup> Ebd.

über die Figur des Souveräns. Entsprechend hält Hobbes auch fest: Die Menschen haben

»zur Erlangung des Friedens [...] künstliche Ketten geschaffen, *staatliche Gesetze* genannt, welche sie durch gegenseitige Verträge an einem Ende an den Lippen jenes Mannes oder jener Versammlung befestigt haben, die von ihnen die souveräne Macht erhielt, und am andern Ende an ihren eigenen Ohren.«<sup>19</sup>

Das staatliche Gemeinwesen, das Hobbes beschreibt, hält daher letztlich nur durch das vertikale Band zusammen, auf das sich alle Bürger vertraglich verpflichtet haben. Ein gemeinsames horizontales Band, das diese vertikalen Bindungen noch einmal miteinander verwebt, fehlt in Hobbes' kontraktualistischer Konzeption des sozialen Bandes hingegen ganz.

Hobbes' Überlegungen sind schnell in den Verruf geraten, entgegen dem ersten Anschein ethisch nicht neutral zu sein, sondern hinterrücks das Menschenbild des Besitzindividualismus zum Ausgangspunkt der Theoriebildung gemacht zu haben. So hält bereits Jean-Jacques Rousseau Hobbes in seinem *Diskurs über die Ungleichheit* vor, eine Reihe von Eigenschaften in den Naturzustand hineinprojiziert zu haben, die doch eigentlich als Resultat einer fehlgeleiteten menschlichen Entwicklungsgeschichte verstanden werden müssen.<sup>20</sup> An die Stelle des von Hobbes skizzierten düsteren Bildes des Naturzustandes setzt Rousseau daher die Fiktion einer glücklichen Robinsonade: Im eigentlichen Naturzustand streife der einsame und glückliche Wilde durch die Wälder, die ihm Nahrung im Überfluss zur Verfügung stellen, sodass er sich um sein Leben keine Sorgen zu machen braucht, sondern die Tage mit dem Genuss seiner Freiheit verbringen kann. Auch wenn Rousseau damit eine ganz andere Ursprungsfiktion als Hobbes zur Grundlage seines Denkens macht, muss doch festgehalten werden, dass er mit diesem in einer wichtigen Prämisse übereinstimmt: Genau wie dieser versteht nämlich auch er den Menschen nicht als ein von Natur aus auf die Gemeinschaft abgestelltes Wesen, sondern vielmehr als ein selbstgezogenes Individuum, dessen Vergemeinschaftung grundsätzlich erklärungsbedürftig ist.

Eben diesen Vergemeinschaftungsprozess zu denken, macht sich Rousseau in seinen Überlegungen zum *Contract Social* zur Aufgabe. Wenn Rousseau hier gleich zu Beginn festhält, dass es ihm darum geht, »in dieser Un-

---

19 Ebd., S. 179.

20 Rousseau, Jean-Jacques, *Diskurs über die Ungleichheit*, übers. v. Heinrich Meier, Paderborn 2008, S. 137f.



tersuchung das, was das Recht zuläßt, stets mit dem zu verbinden, was der Vorteil vorschreibt«, dann scheint das zunächst einmal ganz im Sinne von Hobbes zu sein, hatte bei ihm das Recht doch analog die Aufgabe, den individuellen Interessen zu dienen.<sup>21</sup> Entscheidend ist jedoch, dass der Begriff des Vorteils, den Rousseau hier verwendet, auf einen ganz anderen Zweck abgestellt ist als bei Hobbes: Nicht mehr die Sicherheit der Einzelnen bildet den Zielpunkt der Vergemeinschaftung, sondern vielmehr ihre Freiheit. Diese grundbegriffliche Umstellung hat sich bereits in Rousseaus Naturzustandskonzeption angedeutet, in welcher nicht das verletzliche, sondern das freie Leben im Mittelpunkt stand. Eben diese Freiheit gilt es für Rousseau nun durch den Vertragsschluss zu bewahren. Entsprechend lautete die Aufgabe, die er sich selbst stellt:

»Finde eine Form des Zusammenschlusses, die mit ihrer ganzen gemeinsamen Kraft die Person und das Vermögen jedes einzelnen Mitglieds verteidigt und schützt und durch die doch jeder, in dem er sich mit allen vereinigt, nur sich selbst gehorcht und genauso frei bleibt wie zuvor.«<sup>22</sup>

Spätestens mit dieser Fragestellung wird deutlich, warum Rousseau sich vom hobbesschen Kontraktualismus absetzen muss. Dort nämlich war die friedfertige Vergemeinschaftung aller nur um den Preis der partiellen Selbstaufgabe der individuellen Freiheit möglich. Damit will sich Rousseau aber nicht zufriedengeben: Seine Frage lautet daher, wie der Einzelne auch in der Gemeinschaft mit anderen seine Freiheit zu bewahren vermag. Die Antwort auf diese Frage, gewinnt er dabei interessanterweise durch eine Radikalisierung der hobbesschen Theorie. Der Einzelne soll im Kontrakt nämlich nicht nur partiell seine Rechte an den Souverän abtreten, sondern er soll sich mit allem was er hat, dem Souverän veräußern. Gemeint ist damit, dass der Einzelne seine Freiheit im Staat genau unter der Bedingung nicht aufgibt, dass er durch die Überantwortung seiner ganzen Person selbst Teil der souveränen Macht wird. In diesem Fall unterstellt er sein Wollen nämlich keiner fremden Macht mehr, sondern lediglich sich selbst. Der Gehorsam gegenüber dem Gesetz wird in einen Gehorsam gegenüber sich selbst verwandelt.

Freilich taucht im Ausgang von dieser Gedankenfigur sogleich die Frage auf, wie die Partizipation des Einzelnen an der souveränen Macht aussehen soll. Um das zu klären führt Rousseau sein Konzept der *volonté générale*

---

<sup>21</sup> Rousseau, *Gesellschaftsvertrag*, S. 5.

<sup>22</sup> Ebd., S. 17.

*rale* (Gemeinwillen) ein, das er folgendermaßen erläutert: »Das Gemeinsame nämlich in diesen unterschiedlichen Interessen bildet das soziale Band (*lien social*), und wenn es nicht irgendeinen Punkt gäbe, in dem alle Interessen übereinstimmen, könnte es keine Gesellschaft geben.«<sup>23</sup> Der Gemeinwille meint also weder einfach den mehrheitlichen noch einfach den durchschnittlichen Willen der Staatsbürger, sondern vielmehr den für das soziale Band guten Willen. Entsprechend muss das Individuum bei Rousseau dazu in der Lage sein, eine doppelte Rolle einzunehmen: Als *Citoyen* hat sich der Einzelne in eine überindividuelle Rolle zu begeben, in der er auf das gemeinschaftliche Wohl bedacht ist, wohingegen er als *Untertan* seinen besonderen Willen verfolgen kann, sofern dieser mit dem allgemeinen Gesetz vereinbar ist. Durch den Gesellschaftsvertrag unterwirft sich der Einzelne daher keiner fremden Instanz, sondern allein dem Gemeinwillen, an dem er jederzeit durch einen Rollenwechsel von seiner je individuellen Besonderheit zur vernünftigen Allgemeinheit zu partizipieren vermag.

Durch den Gesellschaftsvertrag verpflichtet sich der Einzelne also dazu, sich der Gemeinschaft voll und ganz hinzugeben, insofern er als Souverän auf das allgemein Vernünftige bedacht ist. Nur so entsteht jener »*corps moral et collectif*« (sittliche Gesamtkörperschaft), den Rousseau als *Republik* bezeichnet.<sup>24</sup> Freilich ist das keine geringe Aufgabe: Der Rollenwechsel vom Untertan zum Souverän verlangt den Einzelnen die Fähigkeit ab, ihre Partikularinteressen hinter das Allgemeinwohl zurückstellen zu können. Eben diese Fähigkeit kann für die Einzelnen aber nicht vorausgesetzt werden, da sie von Natur aus nicht zur Gesellschaft bestimmt sind. Die Möglichkeit des republikanischen Lebens hängt daher wesentlich davon ab, dass die Einzelnen einen Bildungsprozess durchlaufen, in Zuge dessen sie sich mit der Gemeinschaft identifizieren. Rousseau spricht diesbezüglich von der Notwendigkeit einer »Gesinnung des Miteinander« bei den Einzelnen.<sup>25</sup> Um die Entstehung dieser Gesinnung in der breiten Masse zu gewährleisten, führt Rousseau am Ende des *Contract Social* die Zivilreligion ein. Sie soll jene Versittlichung des Menschen gewährleisten, die für das Funktionieren einer republikanischen Verfassung notwendig ist.

Die Zivilreligion hat für Rousseau in erster Linie eine politische Aufgabe: Sie soll jene sittlichen Dispositionen entstehen lassen, welche die

---

23 Ebd., S. 26 (Übersetzung angepasst).

24 Ebd., S. 18.

25 Ebd., S. 151.

Bedingung der Möglichkeit der Republik darstellen. Rousseau prüft dabei zunächst, ob die existierenden Religionen für diese Aufgabe geeignet sind. Die »Religion der Bürger« der antiken Polis und der römischen Republik scheint dabei zunächst ein guter Kandidat zu sein, insofern Religion und Politik hier keine zwei getrennten Sphären bilden, sondern eine aufeinander abgestimmte und sich wechselseitig ergänzende Einheit.<sup>26</sup> Doch auch wenn die Religion des Bürgers zur Entstehung einer patriotischen Gesinnung beizutragen vermag, tut sie das – so Rousseau – um den Preis der Intoleranz, da der Nationalstolz Athens und Roms den Preis der Dehumanisierung der restlichen Welt hatte. Diesen Mangel sieht Rousseau in der »Religion des Menschen«, wie er sie im Christentum verkörpert findet, behoben.<sup>27</sup> Das hier propagierte universelle Liebesgebot macht die Menschen sowohl friedfertig als auch leidensbereit. Insofern der Christ seine Erfüllung aber nicht im Hier und Jetzt, sondern im Jenseits findet, ist die Religion der Menschen, nicht dazu in der Lage, die Menschen patriotisch zu aktivieren. Das ändert sich mit der »Religion der Priester«, die Rousseau im Katholizismus verortet, da die Einzelnen hier mit der Institution der Kirche ein weltliches Identifikationsobjekt besitzen.<sup>28</sup> Insofern die Kirche aber eine eigenständige Institution neben dem Staat darstellt, droht die religiöse Gesinnung in einen Gegensatz zur politischen Gesinnung zu treten, weshalb auch die Religion der Priester nicht dazu geeignet ist, jenes sittliche Fundament bereitzustellen, auf dem die Republik aufzu ruhen vermag. Daher schlägt Rousseau schließlich eine Zivilreligion vor, deren wichtigstes Dogma in der »Heiligkeit des Gesellschaftsvertrages« besteht:

»Es gibt daher ein rein bürgerliches Glaubensbekenntnis, dessen Artikel festzusetzen dem Souverän zukommt, nicht regelrecht als Dogmen einer Religion, sondern als Gesinnung des Miteinander, ohne die es unmöglich ist, ein guter Bürger und treuer Untertan zu sein.«<sup>29</sup>

Wie grundlegend Rousseau den sittlichen Wert einer solchen Zivilreligion ansetzt, macht er spätestens an den Stellen deutlich, an welchen er empfiehlt, all jene, die sich der Zivilreligion verweigern, aus dem Staate zu

---

26 Ebd., S. 145f.

27 Ebd.

28 Ebd., S. 146.

29 Ebd., S. 151.

verbannen bzw. diejenigen, die dieses Dogma verletzen, mit dem Tode zu bestrafen.

Warum nun aber wird für Rousseau die patriotische Gesinnung gerade durch die Religion hervorgebracht? Ein wichtiger Grund hierfür ist sicherlich, dass die Religion dazu dient, mit ihren Kulturen und Ritualen Einstellungen zu erzeugen, die nicht auf reflexiver Aneignung, sondern auf praktisch-mimetischer Übernahme beruhen. Zivilreligiöse Praktiken zielen auf die Schaffung von leiblichen Dispositionen, die das Interesse am Wohlergehen der Gemeinschaft in Fleisch und Blut übergehen lassen. Der *Citoyen* ist dadurch nicht in jedem Einzelfall darauf angewiesen, seine partikularen Interessen gegen die Interessen der Allgemeinheit abzuwägen, sondern er kann sich auf seine sittlichen Dispositionen verlassen, die ihm gleichsam zur zweiten Natur geworden sind.

Hinsichtlich der Konzeptionalisierung des sozialen Bandes zeigt sich, dass sowohl Hobbes als auch Rousseau – im Gegensatz zu Platon und Aristoteles, die jeweils die horizontale Bindung zwischen den Individuen in den Mittelpunkt gestellt haben –, in ihren politischen Schriften vor allem die vertikale Bindung zwischen Regierung und Regierten fokussieren. Das Zusammenleben der Einzelnen wird von beiden weniger von der Unmittelbarkeit der Ich-Du-Beziehung gedacht als vielmehr ausgehend von der Vermittlung durch die Figur des Souveräns. Während Hobbes das Verhältnis zwischen Untertanen und Souverän dabei als ein kontraktuelles Tauschverhältnis denkt, in welchem die Einzelnen ihre individuelle Freiheit gegen Sicherheit austauschen, versteht Rousseau die Beziehung zwischen Untertanen und Souverän als eine Beziehung der Identität, in welcher die Einzelnen durch Rollenwechsel jeweils eine der beiden Perspektiven einzunehmen vermögen. Hobbes, so können wir daher festhalten, begründet die vertikale Bindung zwischen Souverän und Untertanen *komplementär*, wohingegen Rousseau auf eine *identitäre* Begründungsfigur zurückgreift.

### Von der Versöhnung zum Agonismus

Rousseau hat Hobbes' Verdrängung der Frage nach dem Guten in den Bereich des Privaten durch die Rehabilitierung einer öffentlichen Vernunft wieder zum Gegenstand des politischen Denkens zu machen versucht. Gleichwohl, so haben wir gesehen, vernachlässigt er die Frage nach der Beschaffenheit des horizontalen Bandes ebenso wie Hobbes. Das ändert

sich erst wieder mit der Philosophie Hegels. Im Anschluss an Aristoteles ist Hegel der Überzeugung, dass die Einheit des Staates nur durch eine Staffelung von sozialen Handlungssystemen sichergestellt werden kann. Die Frage nach der sozialen Einheit der Gemeinschaft versucht er daher von einer Theorie der Sittlichkeit aus zu beantworten, die sich aus zwei Quellen speist: Aus der antiken Philosophie übernimmt Hegel das *Prinzip der Kommunalität*, insofern der Einzelne hier durchgängig in die Gemeinschaft eingebettet ist und sich nur mittels ihrer und durch sie hindurch zu verwirklichen vermag. Von der Philosophie der Aufklärung übernimmt er hingegen das *Prinzip der Subjektivität*. Die Fähigkeit des Einzelnen, sein Leben in Übereinstimmung mit rationalen Prinzipien nach selbstgesetzten Maßstäben zu führen, bildet für ihn das Prinzip der Moderne. Hegels Diagnose lautet nun, dass diese beiden vormals vereinten Prinzipien in der Moderne »in die einfache, unbiegsame, kalte Allgemeinheit und in die diskrete, absolute, harte Sprödigkeit und eigensinnige Punctualität des wirklichen Selbstbewusstseins« auseinandergetreten sind.<sup>30</sup> Seine Gegenwart sieht Hegel also in einem Zustand der Entzweiung gefangen. Und eben daraus, so Hegel weiter, entsteht für die Philosophie eine Aufgabe: »Wenn die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen verschwindet und die Gegensätze ihre lebendige Beziehung und Wechselwirkung verloren haben und Selbstständigkeit gewinnen, entsteht das Bedürfnis der Philosophie.«<sup>31</sup>

In den Mittelpunkt seiner Theorie der Sittlichkeit rückt Hegel jene sozialen Handlungssysteme, die für die Reproduktion der Gesellschaft als ganzer unabdingbar scheinen. Familie und Staat gelten ihm dabei als zwei solche Instanzen, insofern jedes Individuum notgedrungen an ihnen teilhaben muss. Erinnert die Unterscheidung von Familie und Staat noch an die von Aristoteles gegen Platon vorgenommene Ausdifferenzierung von *oikos* und *polis*, stellt seine Berücksichtigung der bürgerlichen Gesellschaft ein Novum dar: Hegel reagiert damit nämlich als einer der ersten Philosophen auf das geschichtliche Heraufziehen der Marktökonomie. Ebenso wie das System der Familie und des Staates versteht er die bürgerliche Gesellschaft als eine Institution, an der jedes Individuum notgedrungen

30 Hegel, Georg W. F., *Phänomenologie des Geistes*, in: *Werke*, Bd. 3, Frankfurt am Main 1986, S. 436.

31 Hegel, Georg W. F., »Differenz des Fichteschen und des Schellingschen Systems der Philosophie«, in: *Werke*, Bd. 2, Frankfurt am Main 1986, S. 22.

teilhaben muss – sei es auch nur in negativer Form, indem es in Form von Partner-, Staaten- oder Arbeitslosigkeit von ihr ausgeschlossen ist.

Die drei Sphären der Sittlichkeit werden für Hegel nun durch ganz unterschiedliche Praktiken der sozialen Bindung zusammengehalten. Während die Familie durch die Liebe verbunden ist und die bürgerliche Gesellschaft durch den Tausch, ist die Beratschlagung die einigende Tätigkeit im Staat.

In den Mittelpunkt der Familie rückt Hegel zunächst das eheliche Liebesverhältnis, das – anders als im Naturrechtsdenken – nicht allein als ein Verhältnis zur wechselseitigen Befriedigung des Geschlechtstriebes zu verstehen, sondern sittliche Form erst dann annimmt, wenn sich der Trieb in Neigung verwandelt und die Paarbeziehung auf der Leidenschaft der Liebe beruht. So setzt das Liebesverhältnis die Freiheit der Beteiligten voraus. Denn während der Geschlechtsakt gewaltsam erzwungen werden kann, ist das Begehren der geliebten Person kein Gegenstand, der unterworfen, sondern höchstens hervorgelockt werden kann. Das Liebesverhältnis ist für Hegel daher eine Vereinigung, die auf dem freien Spiel der Affekte beruht. Dort wo dieses Spiel statthat, kommt es zu einem »Aufgeben der einzelnen, besonderen Persönlichkeit«. <sup>32</sup> Die Liebe versteht Hegel so als eine Form der Einswerdung und der Verschmelzung, womit er sich weniger am Vielheitsmodell des Aristoteles als vielmehr am Einheitsmodell Platons orientiert.

Dem Liebesverhältnis steht die beratende Tätigkeit im Staat gegenüber. Hegel orientiert sich hier am politischen System seiner Zeit und plädiert für eine konstitutionelle Monarchie mit einem Zweikammersystem. An dieser Stelle lässt sich Hegel nun freilich aus zwei Richtungen lesen: In der totalitären Lesart konzipiert Hegel den Staat nach dem top-down Prinzip. Hier erscheint der Monarch als die oberste Verkörperung von Sittlichkeit und das Volk als ein »atomisierter Haufen«, dessen wankelmütiger Meinung nicht zu trauen ist. <sup>33</sup> Andererseits jedoch hält Hegel auch fest, dass die Meinung des Volkes nicht nur verachtet, sondern auch »geachtet« zu werden verdient. <sup>34</sup> In dieser *Bottom-Up*-Lesart nimmt der Gesetzgebungsprozess seinen Ausgang in der politischen Meinungsbildung der

---

32 Hegel, Georg W. F., *Vorlesungen zur Philosophie des Rechts 1819/20*, hrsg. v. Dieter Henrich, Frankfurt am Main 1983, S. 129.

33 Hegel, Georg W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: *Werke*, Bd. 7, Frankfurt am Main 1986, § 273.

34 Ebd., § 318.

breiten Öffentlichkeit, deren Anliegen dann im Durchgang durch das Zweikammersystem und die mögliche Intervention des Fürsten von ihren Zufälligkeiten und Partikularitäten gereinigt werden soll. Das soziale Band zwischen den Staatsbürgern wird in dieser Lesart durch den Prozess der öffentlichen Meinungsbildung gestiftet, an dem prinzipiell jeder Staatsbürger teilzunehmen vermag. Im Gegensatz zur Familie, deren Einheit in einer affektiven Vergemeinschaftung durch Liebe wurzelt, ruht der Staat auf einer durch Beratschlagung hergestellten rationalen Vergemeinschaftung.

Zwischen die bürgerliche Familie und den bürgerlichen Staat tritt in der Moderne die bürgerliche Gesellschaft. Hegel bezeichnet sie zunächst als die Sphäre der »Entzweigung«, weil in ihr familiäre und staatliche Ansprüche kollidieren.<sup>35</sup> Als Vorsteher der Familie will der arbeitende männliche Bürger nämlich hauptsächlich das Wohl seiner Familie sichern, weshalb er egozentrisch eingestellt und nicht auf das Wohl der anderen Marktteilnehmer bedacht ist. Recht und Gesetz erscheinen ihm daher nur als notwendige Koordinationsmittel, um der eigenen Nutzenmaximierung auf dem Markt in geregelter Weise nachgehen zu können. Eine Gemeinwohlorientierung, wie sie in der Familie oder im Staat zu finden ist, scheint dem Marktakteur also gänzlich abzugehen. Hier nun setzt Hegels Auseinandersetzung mit der englischen Nationalökonomie ein: Ausgehend von Adam Smith' Metapher der »unsichtbaren Hand« geht er davon aus, dass dem Markt ein Mechanismus innewohnt, der die Individuen hinterrücks miteinander zu ihrem Wohl in Beziehung setzt. Auch wenn nämlich ein jeder am Markt nur sein Privatinteresse verfolgt, so befördert er dabei doch insgeheim das allgemeine Wohl. Freilich teilt Hegel diese Diagnose von Smith nur bedingt: So weist er in seinen Vorlesungen zur Rechtsphilosophie anhand des Pöbels immer wieder darauf hin, dass der Markt systematisch Armut und Unzufriedenheit hervorbringt. Zugleich jedoch ist er der Überzeugung, dass das System des Marktes genau dann sittlich organisiert zu werden vermag, wenn seine Gemeinwohlorientierung zum Gegenstand bewussten Handelns wird. Dieses Ziel wird für Hegel mittels der Korporationen erreicht. Gemeint sind damit genossenschaftlich organisierte Tätigkeitsverbände, die sich aufgrund geteilter Bedürfnislagen zusammenschließen, um am Markt ihre Ansprüche gemeinsam durchzusetzen und ihre Mitglieder vor Armut zu schützen. Korporationen sind daher für Hegel im wesentlichen Solidargemeinschaften. Auch wenn dabei zwischen den Korpora-

---

35 Ebd., § 184.

tionsmitgliedern weder eine affektive Gesinnung noch eine rationale Beratung ausgeschlossen sind, ist der Grund, aus dem heraus die Einzelnen den Schutz der Korporationen suchen, für Hegel ein instrumenteller: Es geht darum, den Zufälligkeiten des Marktgeschehens zu entkommen.

Treten wir nun nochmal einen Schritt zurück und betrachten Hegels Theorie der Sittlichkeit im Ganzen, dann zeigt sich, dass mit Familie, Markt und Staat eine Vielzahl von horizontalen sozialen Bindungen in den Mittelpunkt rückt. Diese gehorchen dabei ganz unterschiedlichen Prinzipien: Je nach Sphäre motivieren affektive, instrumentelle oder rationale Gründe die intersubjektive Bindung. Hegel ist also der Überzeugung, dass die Einheit der Gemeinschaft als ganze nur dann gesichert werden kann, wenn sich in jedem ihrer Handlungssysteme eine ganz bestimmte Form der sozialen Bindung verwirklicht. Das Verhältnis zwischen Handlungssystemen und Bindungsprinzipien ist dabei freilich nicht willkürlich: Eine instrumentelle Bindung zwischen Liebenden wäre ebenso dysfunktional wie eine affektive Bindung zwischen Staatsbürgern. Handlungssysteme und Bindungsprinzipien müssen daher in sich selbst noch einmal rational durchstrukturiert sein. Eben das zu gewährleisten, ist für Hegel die Aufgabe des Beratungsprozesses zwischen Regierung und Regierten. Eine gelungene vertikale Bindung zwischen Untertanen und Souverän hängt dabei von der Frage ab, inwiefern die Gesellschaft selbst als ein sinnvoll durchstrukturiertes Ganzes gelten kann. Das ist der Fall, wenn die bisher skizzierten Handlungssysteme von Familie, Markt und Staat durch die Institutionen der Ehe, der Korporation und des Rechts abgesichert und auf Dauer gestellt werden. Ähnlich wie Rousseau denkt dabei auch Hegel das vertikale soziale Band nach dem Prinzip der Identität, insofern ihm die gesellschaftlichen Institutionen als Ausdruck eines vernünftigen, allgemeinen Willens gelten müssen. Die Legitimität der gesellschaftlichen Ordnung ist so nicht mehr wie bei Hobbes an die Garantie von bürgerlichen Abwehrrechten geknüpft, sondern an die Institutionalisierung von sozialen Handlungssphären, in welchen sich die Individuen verwirklichen können. Indem Hegel damit die für die individuelle Selbstverwirklichung notwendigen intersubjektiven Beziehungen an die Bedingungen ihrer rationalen Institutionalisierung knüpft, verwebt seine Theorie der Sittlichkeit horizontale und vertikale soziale Bindungen zu einem dichten Stoff.

Die repressiven Konsequenzen eines derart fest verwobenen Ganzen zu thematisieren, ist die Aufgabe, die sich die Philosophie Nietzsches stellt. Sie steht daher im diametralen Gegensatz zu derjenigen Hegels, wie bereits



ein flüchtiger Blick auf die Werkform beider Autoren deutlich macht: Nietzsche versucht nicht, seine größtenteils aphoristischen Überlegungen zu einem System zusammenzuführen, das Anspruch auf absolutes Wissen erhebt, vielmehr ist seine ganze Philosophie darauf gerichtet, die Prämissen eines solchen Systemdenkens kritisch zu hinterfragen: An die Stelle der Teleologie der Geschichte, der Macht der Vernunft und dem Konzept der Versöhnung treten bei ihm daher die Genealogie, der Wille zur Macht und das Konzept der Agonalität. Gilles Deleuze hat diese Entgegensetzung auf die viel zitierte Aussage zugespitzt: »Zwischen Hegel und Nietzsche ist jeder Kompromiss ausgeschlossen.«<sup>36</sup> Mit dem unsystematischen Charakter von Nietzsches' Überlegungen geht freilich auch die Verlegenheit einher, dass Nietzsche selbst keine zusammenhängende Theorie des Politischen vorgelegt hat. Dennoch ist sein Denken in der Gegenwart verstärkt zu einem *locus classicus* der politischen Theoriebildung geworden. Das hat seinen Grund unter anderem darin, dass Nietzsche uns eine ganz neue und eigenständige Art und Weise des Denkens des sozialen Bandes vor Augen führt. An die Stelle des hegelschen Einheitsgedankens tritt bei ihm nämlich das Denken des Konflikts. Dieser, so lautet Nietzsches zentraler Gedanke, sollte nicht nur als ein trennendes und negatives Prinzip, sondern auch als ein vereinigendes, positives Prinzip verstanden werden. Dieser Gedanke wird in einer Notiz aus dem Nachlass in aller Deutlichkeit formuliert, in der Nietzsche den *Wettkampf* und den *Krieg* als jene beiden Stichpunkte nennt, welche die »Grundlagen des Staates« ausmachen.<sup>37</sup> Sehen wir uns beide Motive etwas genauer an, indem wir uns zwei der *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern* Nietzsches zuwenden.

Nietzsches Konzept des Wettkampfes lässt sich ausgehend von der Vorrede zu »Homer's Wettkampf« erläutern.<sup>38</sup> Im Anschluss an die von Hesiod zu Beginn seines Lehrgedichts *Werke und Tage* getroffene Feststellung, dass zwei Erisgöttinnen auf der Erde weilen – eine böse, die Krieg stiftet, und eine gute, die den Neid fördert – unterscheidet Nietzsche zunächst zwischen dem Vernichtungskampf auf der einen und dem Wettkampf auf der anderen Seite. Letzterer, so argumentiert er dann, sei ein essentieller Bestandteil des griechischen Lebens gewesen. Der Wettkampf

36 Deleuze, Gilles, *Nietzsche und die Philosophie*, Hamburg 2002, S. 210.

37 Nietzsche, Friedrich, »Nachgelassene Fragmente 1869–74«, in: Giorgio Colli/Mazzino Montinari (Hg.), *Kritische Studienausgabe* (im Folgenden zitiert als: *KS-A*), Bd. 7, München 1999, S. 701.

38 Nietzsche, Friedrich, »Homer's Wettkampf«, in: *KS-A*, Bd. 1, S. 783ff.

samt der mit ihm einhergehenden Emotionen von Eifersucht und Groll wird von den Antiken nämlich nicht als Last erfahren, sondern als Möglichkeit, sich auszuzeichnen und die eigene Tugendhaftigkeit zur Schau zu stellen. Daher handelt es sich beim Wettkampf auch um eine ohne Schädigungsabsicht ausgetragene Form der Agonalität, in welcher sich die Beteiligten nicht zu vernichten, sondern lediglich zu übertrumpfen und in ihrer Vortrefflichkeit zu erweisen versuchen. Das Streben nach einer Vorrangstellung hat dabei ganz unterschiedliche Effekte: Auf der Ebene der Kultur sorgt es für Fortschritt, indem es bei den Einzelnen kreative und innovative Kräfte freisetzt; auf der Ebene der Gemeinschaft, wirkt es vergemeinschaftend, weil der Wettstreit zu einer gemeinsamen Tätigkeit anreizt, ohne die einzelnen gegeneinander aufzuhetzen und auf der Ebene der Individuen wirkt es singularisierend, da das Ziel des Wettkampfes gerade darin besteht, sich von anderen zu unterscheiden. Die Besonderheit des Wettkampfes besteht also darin, dass es *zugleich* um eine vergemeinschaftende und singularisierende Tätigkeit handelt: Man spielt zusammen, jedoch mit dem Ziel, sich auszuzeichnen. Der Wettkampf ist daher als eine Praxis zu verstehen, die Bindung paradoxerweise genau in dem Maße hervorbringt, wie sie die Einzelnen voneinander unterscheidet. Das hat zur Folge, dass für Nietzsche gerade gesellschaftliche Stratifizierung und Hierarchisierung als gesellschaftliches Bindungsprinzip gilt.

Wichtig ist dabei, dass der griechische Wettkampf in Gymnastik, Handwerk und Dichtung diese Funktion nur dann gut zu erfüllen vermag, wenn er lebendig und dynamisch bleibt. Zustimmung zitiert Nietzsche daher die Äußerung der Ephesier »Unter uns soll Niemand der Beste sein.«<sup>39</sup> Gemeint ist damit, dass in dem Moment, in dem ein Individuum eine dauerhafte, unübertreffliche Vorzüglichkeit erlangen würde, der Wettkampf versiegen und damit das gesamte Organisationsprinzip der hellenischen Gesellschaft zu Grunde gehen würde. Auch wenn es daher die Aufgabe des Wettkampfes ist, die Gesellschaft zu stratifizieren, sollen dabei doch keine dauerhaften Unterscheidungen zwischen den Individuen erzeugt werden. Es muss daher, so Nietzsche weiter, immer »mehrere Genies [geben], die sich gegenseitig zur That reizen, wie sie sich auch gegenseitig in der Grenze des Maaßes halten.«<sup>40</sup> Der Wettkampf ist für Nietzsche also nur vor dem Hintergrund eines Kräftegleichgewichts sinnvoll, wodurch dessen Ausgang prinzipiell unvorhersehbar wird. Freilich ist dieses dyna-

---

39 Ebd., S. 788.

40 Ebd., S. 789.

mische Wettkampfprinzip nicht allen Bevölkerungsteilen zugänglich, sondern allein einer aristokratischen Elite, die sich auf der Basis der für sie arbeitenden Menge den Luxus des Ehrenwettkampfes überhaupt erst leisten kann:

»Damit es einen breiten tiefen und ergiebigen Erdboden für eine Kunstentwicklung gebe, muss die ungeheure Mehrzahl im Dienste einer Minderzahl über das Maaß ihrer individuellen Bedürftigkeit hinaus, der Lebensnoth sklavisch unterworfen sein. Auf ihre Unkosten, durch ihre Mehrarbeit soll jene bevorzugte Klasse dem Existenzkampfe entrückt werden, um nun eine neue Welt des Bedürfnisses zu erzeugen und zu befriedigen.«<sup>41</sup>

Wie die soziale Bindung für den Großteil der Masse funktionieren soll, bleibt damit bei Nietzsche – hierin Platon ganz ähnlich – offen.

Wie nun denkt Nietzsche vertikale soziale Bindungen? An dieser Stelle kommt die zweite von Nietzsche genannte Grundlage des Staates ins Spiel, die er vor allem in der Vorrede zu »Der griechische Staat« entwickelt: der Krieg. Dieser, so Nietzsche, hat den Effekt, dass sich die chaotische Masse in militärische Kasten ausdifferenziert, die jeweils bestimmte Aufgaben im Zuge der Kriegsführung zu übernehmen haben. Die Kasten laufen dabei pyramidenförmig auf einen obersten Befehlshaber zu, den Nietzsche als das »militärische Genius« bezeichnet.<sup>42</sup> Für diesen wiederum sind alle Krieger nur Mittel und Werkzeuge in seinem Schlachtplan. Weit davon entfernt, diese Instrumentalisierung als entwürdigend zu erleben, pocht Nietzsche nun darauf, dass darin gerade die Würde des Kriegers liege. Zum »Mittel des Genius gewürdigt zu sein«, darin besteht die entscheidende Erfahrung die der Einzelne im Krieg macht.<sup>43</sup> Indem er als Rädchen in der vom militärischen Genius entworfenen Kriegsmechanik funktioniert, erfährt er seine Bedeutung für das Ganze und gewinnt so Zutrauen in die politische Ordnung. Eben aufgrund dieser Funktion stellt der Militärapparat für Nietzsche daher auch das »Urbild des Staates« dar.<sup>44</sup>

Vor dem genannten Hintergrund ist es nur wenig verwunderlich, dass Nietzsche seine Überlegungen mit einer Preisung des platonischen Ständestaates, in dem ein jeder die ihm zugeordnete Rolle spielt, abschließt. »Das eigentliche Ziel des Staates, die olympische Existenz und immer erneute Zeugung und Vorbereitung des Genius, dem gegenüber alles Andere nur

41 Nietzsche, Friedrich, »Der griechische Staat«, in: *KS-A*, Bd. 1, S. 767.

42 Ebd., S. 775.

43 Ebd., S. 776.

44 Ebd., S. 775.

Werkzeuge, Hilfsmittel und Ermöglichungen sind«, so Nietzsche, sei hier »mit Derbheit hingemalt.«<sup>45</sup> Deutlich wird damit die antiegalitäre Stoßrichtung seines Denkens, die gesellschaftliche Bindung nur auf Kosten der Unterordnung der Masse erlaubt. Freilich finden sich solche antiegalitären Tendenzen auch bei anderen hier behandelten Denkern – man denke an Aristoteles' Ausschluss der Sklaven oder die Ausschließung der Frauen bei Hegel –, während in diesen Theorien der Inklusion der Ausgeschlossenen aber strukturell nichts entgegenstehen muss, lebt Nietzsches Gesellschaftsmodell gerade von der Stratifizierung selbst. Diesem Einwand kann entgegengehalten werden, dass Nietzsche keine politische Theorie im konstruktiven Sinne vorgelegt hat und seine Überlegungen zum antiken Griechenland zunächst einmal rekonstruktiver Natur sind. Eben darin besteht jedoch ein wichtiger Unterschied zu Hegel: Während dieser seine Polis-Begeisterung zum Anlass genommen hat, die antike Sittlichkeit unter den Bedingungen der Moderne politisch neu zu durchdenken, hat Nietzsche ein solches Vorhaben nicht verfolgt, sondern diese Aufgabe seiner Nachwelt überlassen. Diese hat freilich mehr als einhundert Jahre gebraucht, bis Versuche entstanden, Nietzsches Modell der Agonalität für eine demokratische politische Theorie fruchtbar zu machen. Das verweist uns schon auf den zweiten Teil unserer Einleitung: die Gegenwart des sozialen Bandes.

Fassen wir zunächst jedoch noch einmal zusammen, lässt sich die bisher skizzierte Ideengeschichte des sozialen Bandes folgendermaßen schematisieren: (i) Ihren Anfang nimmt diese Geschichte in der Antike mit Platon und Aristoteles, die in ihren Werken überwiegend das *horizontale* soziale Band zum Gegenstand ihrer Überlegungen gemacht haben. Hatte Platon sich mit seiner Fokussierung auf die *Lebenspraxis* der Wächter dabei noch auf einen bestimmten Stand beschränkt, vervielfältigt Aristoteles die sozialen Bindungsverhältnisse, indem er am Beispiel der Freundschaft die Reichhaltigkeit unterschiedlicher *Lebensformen* darstellt. Aristoteles' Bild des sozialen Bandes ist damit nicht nur komplexer als dasjenige Platons, sondern es ruht auch auf einer gänzlich anderen Konzeption von Bindung: Wo Platon das soziale Band aufgrund der Uniformität der sozialen Praktiken vom Prinzip der *Identität* her denkt, konzipiert Aristoteles es auf der Basis wechselseitiger Ergänzungsverhältnisse vom Prinzip der *Komplementarität* her. (ii) Im Gegensatz zur antiken Philosophie fokussiert sich die

---

45 Ebd., S. 776.

politische Philosophie der Aufklärung aufgrund der Pluralisierung von Lebensentwürfen dann vor allem auf das *vertikale* soziale Band. Hobbes denkt das politische Gemeinwesen dabei als eine über die Figur des Souveräns vermittelte Verbindung zwischen Individuen, während Rousseau den Gesellschaftsvertrag an das zivile Engagement der Einzelnen knüpft und damit den *Atomismus* des kontraktualistischen Gesellschaftsmodells durch den einigenden *Gemeinwillen* des Republikanismus ersetzt. Entsprechend beruht die Konzeption des sozialen Bandes, die wir bei Rousseau finden, auf dem Prinzip der *Identität*, während Hobbes die *Komplementarität* zum Ausgangspunkt macht. (iii) Mit Hegels Theorie der Sittlichkeit haben wir schließlich eine Position kennengelernt, welche die bisher skizzierten Ansätze miteinander zu versöhnen versucht. Nicht nur macht Hegel nämlich gleichermaßen die *horizontalen* als auch die *vertikalen* sozialen Bindungen zum Gegenstand seiner politischen Philosophie, zugleich konzipiert er diese Bindungen entlang der Handlungssysteme von Familie, Markt und Staat auch abwechselnd nach dem Muster von *Identität* und *Komplementarität*. Hegel versöhnt die bisher identifizierten Muster und Prinzipien sozialer Bindung also dadurch, dass er einem jeden seinen vernünftigen Platz im Ganzen der Gesellschaft zuweist. Damit, so scheint es, bringt er die Ideengeschichte des sozialen Bandes ans Ende, wäre da nicht der »große Zerstörer« Nietzsche, der das hegelsche Systemdenken als Ganzes in Frage stellt. In unserem Kontext von besonderem Interesse ist dabei die Tatsache, dass Nietzsche einem gänzlich neuen Konzept sozialer Bindung zu Prominenz verhilft. Im Gegensatz zum identitären und komplementären Prinzip, die beide auf der Idee »Bindung durch Einheit« beruhen, macht sich Nietzsche für das auf Differenz beruhende Prinzip der Agonalität stark. Nicht das, was uns verbindet, sondern das, was uns voneinander trennt, gilt Nietzsche als Quelle unserer sozialen Bindungskräfte.

## II. Die Gegenwart des sozialen Bandes

Hat sich die Ideengeschichte des sozialen Bandes bis zu diesem Punkt noch in eine einheitliche Form bringen lassen, ist mit »Nietzsche als Drehscheibe zur Postmoderne« (Habermas) jener Punkt erreicht, an dem das philosophische Systemdenken seinen Stellenwert verliert und sich die Grundpositionen im politischen Feld derart vervielfältigen, dass jeder wei-

tere Versuch einer linearen Geschichtsschreibung zum Scheitern verurteilt ist. Gleichwohl kann stattdessen eine Grundproblematik identifiziert werden, mit der sich alle zeitgenössischen Versuche des Nachdenkens über das soziale Band nach dem »Ende der großen Erzählungen« (Lyotard) konfrontiert sehen: Sie wird exemplarisch im vielzitierten Böckenförde-Theorem zum Ausdruck gebracht, dessen Kern von seinem Autor wie folgt formuliert worden ist: »Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.«<sup>46</sup> Böckenförde adressiert mit diesem berühmt gewordenen Satz das Problem, dass der normative Geltungszusammenhang des Gebildes, das wir den liberalen Rechtsstaat nennen, zwar gänzlich formal konstruiert wird, aber ohne inhaltliche Füllung nicht lebensfähig ist. Einerseits müssen sich die Freiheiten im liberalen Staat von selbst regulieren, damit sie Freiheiten bleiben, weil der Staat diese notwendige Selbstregulierung nicht verordnen und implantieren darf, ohne die Gewährung der Freiheit aufzugeben, das heißt: autoritär zu werden. Andererseits blieben diese Freiheiten jedoch formal und leer, wenn sie nicht motivational gestützt und mit Leben gefüllt würden.

Böckenförde denkt die Metapher vom »einigende[n] Band«<sup>47</sup> – ausgehend von einem konservativen Katholizismus – zunächst im Hinblick auf das Orientierungsreservoir der Religionen, und hier vor allem der christlichen Konfessionen. Diese stellen gelebte Werte und praktizierte Haltungen bereit, die aus anderen als bloß liberal-juridischen Gründen dazu motivieren mögen, öffentlichen Mut zum Eingreifen oder ein Engagement zur Gestaltung der Politik zu zeigen. Das wird nicht jeden überzeugen, weil die Kohärenz der Wertmilieus, seien sie nun religiös, kulturell oder sozial erzeugt, nicht mehr existiert. Es gibt heute kein Zurück zu einer Naturwüchsigkeit unserer sozialen Verbundenheit. Ohnehin stellt sich die Rolle der Religionen in einer »postsäkularen Gesellschaft«<sup>48</sup> anders dar, in ihr – wie wir heute ein halbes Jahrhundert nach Böckenfördes Diagnose wissen – tragen nämlich keineswegs alle religiösen Überzeugungen automatisch demokratisches Engagement.

---

46 Böckenförde, Ernst-Wolfgang »Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation« [1964], in: ders., *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt am Main 1991, S. 92–114, hier: S. 112.

47 Ebd., S. 111.

48 Habermas, Jürgen, »Die Dialektik der Säkularisierung«, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, Nr. 53, H. 4 (2008), S. 33–46.

Wenn aber das werttheoretische Verständnis des sozialen Bandes – das noch dem Böckenförde-Theorem zugrunde liegt – in unseren pluralisierten Gesellschaften nicht mehr zur Verfügung steht, nach welchem Modell lässt sich soziale Bindung dann heute noch denken? Vorläufig, heuristisch und ohne Anspruch auf Vollständigkeit lassen sich fünf Weisen unterscheiden, in der sich die Beschreibung angesichts der Krisendiagnose reformuliert:

(i) *Substitution*: Eine bedeutsame Linie von Theorien sieht das soziale Band in der Moderne als einen Verlegenheitsbegriff an. Theorien diesen Typs vertreten die Auffassung, dass in der modernen bürgerlichen Gesellschaft das Recht nicht nur an die Stelle überkommener Bindungen getreten, sondern selbst das Band *ist*. Gerade indem wir füreinander wechselseitig Rechtspersonen sind und uns als solche anerkennen, binden wir uns aneinander. Alle substantiellen Wertsetzungen und Orientierungshorizonte müssen in ihren Gehalten in Recht »übersetzt« werden, wenn sie weiter Geltung beanspruchen wollen. Andernfalls bleiben sie privat und damit politisch unterhalb der Relevanzschwelle.<sup>49</sup> In liberalen Theorien werden überkommene Bindungen so durch das Recht substituiert. Theorien, die das moderne Recht als Erbe jener Anerkennungsfunktionen ansehen, die in frühen Kulturen kollektive rituelle Gabepraktiken übernommen hatten, stehen dieser Substitutionslogik nahe. Sie gehen davon aus, dass in ausdifferenzierten Gesellschaften Gabepraktiken nicht mehr in der Lage sind, dauerhaft verbindliche Bindungen zwischen kulturellen Kollektiven und Individuen zu stiften, weil diese Praktiken in zeitgenössischen Rechtsgesellschaften nicht mehr oder nur noch in Rudimenten existieren.<sup>50</sup> Auch die Diskussion um den Verfassungspatriotismus oder andere affektive Bindungen an Rechtsinstitutionen gehört hierher.<sup>51</sup>

(ii) *Inkludierung*: Als geradezu klassischer Autor für unser Thema darf Émile Durkheim gelten, der das *lien social* im Übergang von segmentären zu arbeitsteiligen Gesellschaften problematisiert. Durkheim trägt als einer der wenigen dazu bei, die Metapher zu einem Begriff zu erheben. Zwar verlieren die sozialen Bande, die in den segmentären Gesellschaften auf »Ähnlichkeit beruhen«<sup>52</sup>, an Bedeutung, doch deutet Durkheim dies nicht als

49 Vgl. Habermas, Jürgen, *Glauben und Wissen*, Frankfurt am Main 2002.

50 »[D]as Vertragsband ist nicht das soziale Band und darf es nicht sein.« (Hénaff, Marcel, *Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie*, übers. v. Eva Moldenhauer, Frankfurt am Main 2009, S. 527).

51 Vgl. Müller, Jan W., *Verfassungspatriotismus*, Frankfurt am Main 2010.

52 Durkheim, Émile, *Über soziale Arbeitsteilung*, Frankfurt am Main 1988, S. 232.

einen Verlust, sondern als eine Transformation. Denn an die Stelle der mechanischen Solidarität tritt in der arbeitsteiligen Gesellschaft die »*organische* Solidarität«, die den tiefen Zusammenhalt, eben jenes »soziale Band« der modernen Gesellschaft, konstituiert.<sup>53</sup> Die soziale Verbindlichkeit, die diesseits der formalen Rechte liegt, erweist sich gar als widerstandsfähiger, weil elastischer, als die alte starre, mechanische.<sup>54</sup> Die französische Diskussion ist von diesem Ansatz nach wie vor geprägt, was sich publizistisch an der kuriosen Tatsache ablesen lässt, dass eine ganze Reihe von monographischen Darstellungen identisch betitelt sind.<sup>55</sup> Sie nehmen alle mehr oder minder eindeutig bei Durkheim ihren Ausgangspunkt und arbeiten insgesamt an der Ablösung vormals konfliktorientierter Beschreibungen des Sozialen durch solche, die im öffentlich-republikanischen Diskurs ab den 1970er Jahren das Begriffspaar *lien social* – *exclusion* in Geltung setzen.<sup>56</sup> Der *exclusion* wird hier durch möglichst inklusive Teilhabe am republikanischen Institutionengefüge samt ihrer sozialen Sicherungssysteme entgegen getreten. Ein Appell an Bürgertugenden liegt auch jenen Denkströmungen zu Grunde, die sich in jüngster Zeit unter dem Begriff des »Konvivialismus« versammelt haben, um für einen neuen Geist des Zusammenlebens zu plädieren. Im Fokus steht dabei die Kritik an maß- und ziellosen Akkumulationsdynamiken der Gegenwart, die unser Zusammenleben immer weiter zu zersetzen drohen. Dagegen fordern die über 40 Autorinnen und Autoren, die das konvivialistische Manifest unterzeichnet haben, eine neue Form der Solidarität ein:

»*Konvivialismus* ist der Namen, der allem gegeben wurde, was in den bestehenden weltlichen oder religiösen Lehren zur Suche nach Prinzipien beiträgt, die es den Menschen ermöglichen, sowohl zu rivalisieren wie zu kooperieren, und zwar im

---

53 Ebd., S. 228.

54 Ebd., S. 201.

55 Vgl. Bouvier, Pierre, *Le lien social*, Paris 2005; Cusset, Pierre-Yves, *Le lien social*, Paris 2007 u. Paugam, Serge, *Le lien social*, Paris 2008; von den zahllosen französischsprachigen problematisierenden Titeln abgesehen. Besondere Aufmerksamkeit verdient in diesem Zusammenhang auch das Werk von Régis Debray, das sich seit drei Jahrzehnten um das soziale Band dreht. Vgl. Debray, Régis, *Critique de la raison politique ou l'inconscient religieux*, Paris 1981; ders., *Le Feu sacré. Fonctions du religieux*, Paris 2003; ders., *Le Moment fraternité*, Paris 2009.

56 Vgl. Corcuff, Philippe, »De la thématique du lien social à l'expérience de la compassion. Variété des liaisons et des déliaisons sociales«, in: *Pensée plurielle*, Nr. 9 (2005), S. 119–129.



vollen Bewusstsein der Endlichkeit der natürlichen Ressourcen und in der geteilten Sorge um den Schutz der Welt«.57

Natürlich fragt sich, ob ein solcher voluntaristisch erscheinender Appell, angesichts der Vielzahl der von den Konvivialisten gestellten Krisendiagnosen (Säkularisierung, Globalisierung, Beschleunigung, Ökonomisierung, Prekarisierung, Umweltzerstörung), ohne Überforderung der Kräfte Abhilfe schaffen kann.

(iii) *Sakralisierung*: Ebenfalls auf Durkheim berufen kann sich jene Theorieströmung, die sich einer Soziologie des Heiligen verschrieben hat. Durkheim hatte in seinen Studien über *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* (1912) herausgestellt, dass sich die Gesellschaft in ihren religiösen Symbolen und Praktiken selbst vergottet und daher die Gemeinschaft als der eigentliche Gegenstand der Religion gelten muss. Entsprechend hat die Untersuchung religiöser Praktiken, Riten und Kulte weniger das Ziel, die Funktionsweise von Religion, sondern die von Sozialität freizulegen. Durkheims These lautet dabei, dass das Soziale nie ein für alle Mal gestiftet ist, sondern durch sakrale Rituale beständig revitalisiert und erneuert werden muss. In ihnen kommt es zur Freisetzung von kollektiven affektiven Energien: In der Trance, der Ekstase und dem Rausch werden die Einzelnen in einen Zustand versetzt, in dem sie die Grenzen ihrer Persönlichkeit hinter sich lassen und mit der Masse der Individuen zu einem Ganzen zu verschmelzen. Durkheim spricht diesbezüglich von einer Erfahrung der »Effereveszenz«.

Eben diesen Begriff macht auch das *Collège de Sociologie* um Georges Bataille, Roger Caillois und Michel Leris zum Ausgangspunkt seiner Arbeiten in den späten 1930er Jahren. Im Gegensatz zu Durkheim wollen die Mitglieder des *Collège* das Sakrale jedoch nicht mehr an außereuropäischen, scheinbar einfachen Gesellschaften beobachten, sondern vielmehr dessen Fortwirken in der eigenen Kultur aufzeigen und bestärken: Kirmes, Fest und Spiel sowie Grenzerfahrungen von Gewalt, Tod und Überschreitung gelten ihnen als Orte und Momente eines orgiastischen Lebensgefühls, in welchen es zu einer Intensivierung und Erneuerung der sozialen Leidenschaften kommt.<sup>58</sup> Eine Fortsetzung dieser Tradition findet sich heute in den Überlegungen von Michel Maffesoli, der im Anschluss an Durkheims Überlegungen einen Neotribalismus propagiert und jenen Arbeiten, die

57 Les convivialistes, *Das konvivialistische Manifest. Für eine neue Kunst des Zusammenlebens*, übers. v. Eva Moldenhauer, Bielefeld 2014, S. 59.

58 Vgl. Hollier, Dennis (Hg.), *Das Collège de Sociologie 1937–1939*, Berlin 2012.