Auszug aus Grundrisse bei Context XXI

(http://contextxxi.org/von-der-menge-zur-polis-quantitat.html)

erstellt am: 28. März 2024
Datum dieses Beitrags: Dezember 2004

Von der Menge zur Polis. Quantität und Qualitäten der Menge

ALICE PECHRIGGL

Anthrôpos phusei politikon zôon, das menschliche Wesen ist von Natur ein politisches – diese einzigartige, immer wieder neu übersetzte und kommentierte Definition, hat nichts an Aktualität eingebüßt. Sie besteht als Grundlage jeder Reflexion über die Gesellschaft oder Politik bzw. das Politische. Die liberale Position, die sich auf ein abstrakt gefasstes Individuum diesseits der Gesellschaft stützt, erscheint vor dem Hintergrund dieses Satzes in all ihrer Widersprüchlichkeit. Aristoteles nennt mit einem Mal die drei wesentlichen Termini – *phusei, politikon* und *zôon* – die, miteinander verknüpft, den *anthrôpos* formieren, insofern er immer schon durch die Polis, also die ihrem Zweck nach politische Gemeinschaft, überschritten wird. Es handelt sich bei dieser Verknüpfung allerdings nicht um eine deskriptive und kumulative Definition (oder eine analytische, um es mit Kant zu benennen), in der jeder Term eine neu Präzisierung hinzufügt, sondern um eine begriffliche (oder synthetische), durch die ein neues semantisches Feld eröffnet wird, das sich nicht auf die in dieser Aussage enthaltenen Bedeutungen reduzieren lässt. *Zôon* und *phusei* betreffen den Bereich der Natur, bzw. den des Lebendigen (Ersteres heißt Lebewesen, Letzteres von Natur, gewachsen etc.); *politikon* — der problematischste Term — ist außerhalb der Natur im hergebrachten Sinn angesiedelt. Der *anthrôpos* verbindet zwei Bereiche in der Natur seines Seins und überschreitet „von Natur“ (aufgrund des ihm inhärenten Wachstums als Lebewesen) gerade dieses sein bloßes Natur- also Lebewesen-Sein auf das Politisch-Sein hin. Politisch-Sein ist hier im weitesten Sinn gefasst, und Aristoteles präzisiert, einige Zeit vor Wittgenstein und dem danach proklamierten *linguistic turn,* dass das Wesentliche dieser Überschreitung die urteilende Sprache darstelle (die Definition: *anthrôpos zôon logon echôn).*

Indem er die menschliche Natur/*physis* eine Natur nennt, welche die Natur der physischen bzw. physikalischen und organischen Welt überschreitet, beruft er sich auf seine Neudefinition des allgemeinen Begriffs der *physis,* der heute, in Zeiten der Kulturalisierung alles Nicht-Kulturellen, so gut wie vergessen scheint (oft wird mir der Gebrauch des Wortes „natürlich“ angestrichen, wenn ich auf diesen Sinn verweisen möchte: „der Natur der Sache, des Gedankens etc. gemäß“ oder „selbstverständlich“, während die Bezeichnung „wesentlich“ nicht Opfer dieser Zensur ist).

Außerhalb der lebendigen Natur zu sein und ihr zugleich anzugehören: das ist die negative Formulierung der abstraktesten aller Grundlagen des menschlichen Wesens als politischem.

Aristoteles hätte – wenn wir seinem Denken zu geradlinig folgen – den Menschen explizit ein Monster *(para phusin,* wider die Natur) nennen können, doch er setzt ihn als sein eigenes Maß (keineswegs als Maß aller Dinge, was eher der Platonischen Philosophie zum Vorwurf gemacht wurde.) Die Neudefinition der Natur erlaubt es ihm vielmehr, diejenigen Menschen als „Monster“ zu bezeichnen, die außerhalb der Polis leben, denn diese ist das teleologische Maß aller menschlichen Angelegenheiten, das worum sich alle menschlichen Anstrengungen als notwendig gemeinschaftliche drehen und um dessen willen sie zumindest begrifflich geschehen.

Ein Monster in diesem Sinne hieße konkret gesprochen ein Tier oder ein Gott. Nun gibt es aber zumindest Tiere, die in organisierten Gemeinschaften leben (so genannten „sociétés animales“, Herden sagte Aristoteles, womit er sie mehr in das semantische Feld der Menge – *plêthos* – als Haufen rückte).

Das Adjektiv *„politikon“* bedeutet nun weder sozial noch gesellschaftlich, dafür würde eher die Bezeichnung *koinon* gewählt. Arendt schrieb, dass die Griechen die Gesellschaft im Sinne von *societas* nicht gekannt hätten, weil dies eine Auffassung von Vertraglichkeit voraussetzt, die den Griechen noch fremd gewesen sei, und die Arendt als Schnittstelle zwischen dem Politischen und dem Privaten definiert. [1] Doch aus einem anderen logisch-begrifflichen Blickwinkel – den Aristoteles selbst vorschlägt, insofern er sich nicht auf die Einteilung privat-politisch beschränkt – ist die *koinônia* die Bildung oder Formierung der Vielheit, die zwischen Menge *(plêthos)* und Polis angesiedelt ist, zwischen Haufen bzw. Häufung einer Menge und einer durch ihre zivilen, also bürgerlichen, und politischen Institutionen zur integrierten Ganzheit organisierten Menge. Vom Gesichtspunkt der logischen Bestim-

mung her siedelt er die *koinônia* diesseits oder „vor“ der Polis an.

Nun kannten die meisten menschlichen Gesellschaften weder die Polis im klassischen Sinn noch explizit die Politik. Auch gibt es innerhalb der Polis Gruppen von Individuen, die weniger politisch sind als andere, und damit von der Verwirklichung dieser „politischen Natur“ des Menschen weiter entfernt als diese. Es handelt sich also um eine Natur, die wie die Polis und die Sitten, Gebräuche etc. zu verwirklichen, zu vollenden ist. Die Entelechie, also die In-s-Ziel-Setzung des Menschen wäre die beste Polis, die er gemeinsam mit anderen Menschen dieser Polis verwirklichen kann und das Telos der Polis (oder der *politeia,* der Verfassung *par excellence)* ist, dass die größtmögliche Zahl zu guten Bürgern in Hinblick auf das gute Leben in der Gemeinschaft wird/werden. Da sie per se in der Geschichte steht, ist die Polis immer auch Entwurf, den es bestmöglich zu verwirklichen gilt, und ohne den es keine konkrete Natur weder des Menschen noch der Polis gibt.

Die Tatsache, dass die Frauen (in ihrer Gesamtheit) von Natur un- bzw. apolitische Wesen seien, und dennoch konstitutiver Teil der Polis sein können (und als solche bezeichnet er sie einzeln als *politis,* Bürgerin, was er gewiss nicht täte, wenn er von Sklavinnen als Sklavinnen spräche), stellt ein zentrales Problem dieser Definition des Menschen dar.

Es wird zuerst darum gehen, die Verwobenheit zweier Achsen zu analysieren: der Achse des Privaten und Politischen gemäß dem Kriterium der Zahl, und der Achse der Qualifizierung der Zahl (der qualitativen Beschaffenheit der Quantität) bzw. der Vielheit. Das sollte es möglich machen, die Konstituierungsbedingungen der unterschiedlichen gesellschaftlichen Sphären und Räume besser zu untersuchen. Die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung ist dabei nur ein relativer – wenn auch zentraler – Faktor, in allen Gesellschaften. Die Verhältnisse zwischen dem Privaten, dem Öffentlichen und der Politik, sollten – erhellt durch den Faktor der Arbeitsteilung – den Weg auf die Frage nach den Bedingungen einer egalitär menschlichen und nicht nur „brüderlichen“ Politik eröffnen.

Plêthos, koinônia und polis

Die Vielheit *(plêthos)* ist für Aristoteles die materielle Grundlage sowohl der Gemeinschaft als auch der Polis. Die Polis ist das logische Fundament und zugleich das Telos, also der Zweck des menschlichen Wesens, die Pluralität – um die Beziechnung Arendts zu übernehmen – ist sowohl ihre Bedingung als auch ihr begrifflicher Ursprungsterm (also logisch gesehen vorgängig). *Plêthos* (Vielheit/Menge), *koinônia* und Polis bezeichnen zuerst alle eine undefinierte Anzahl von Menschen, eine bloße Vielheit oder Menge. Doch während dieser erste Term grundsätzlich bar qualitativer Bestimmungen ist, setzt der Zweite bereits eine minimale Qualität voraus, die durch die Verbindungen gegeben scheint, welche die Einzelnen in Hinblick auf ein gemeinschaftliches Leben zusammenhalten. Diese Verbindungen und Banden (was die Franzosen *le lien social* nennen) prägen auch die Identität der Individuen insofern diese immer schon gesellschaftliche sind [von einem Individuum kann erst nach erfolgter Sozialisation gesprochen werden; Winnicott: es gibt nicht so etwas wie ein Baby]. Doch erst mit der Polis kann die Qualifizierung der Menge hinsichtlich des Zwecks geschehen, den sich die Gemeinschaft/en, welche diese Polis zusammensetzen, geben und um dessen Willen sie sich zu einer Polis organisieren bzw. auch organisiert werden. Ob dieses Ziel nun das Glück oder das gute Leben in der Gemeinschaft ist, wie Aristoteles es verkündet, oder ob es Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit ist, stellt ein anderes Problem dar, auf das ich hier nicht weiter eingehen kann.

Der *plêthos* ist also zuerst unbestimmte Zahl, Quantität, dann undifferenzierte Menge oder Haufen, welche der sie qualifizierenden Bestimmungen oder Eigenschaften entbehrt (in den klassischen griechischen Texten, insbesondere bei Thukydides, Platon und Aristoteles, wird sie zumeist synonym verwendet mit den Vielen, *polloi)*. Als solche ist die konkrete Menge für Platon an sich suspekt und der Mangel an Eigenschaften bzw. Bestimmungen bleibt nicht ohne Folgen in der ontologischen Hierarchie, welche die Unbestimmtheit an sich als negativen Wert gegenüber der klaren und vereinigenden Bestimmung setzt. Doch bevor ich mich den Inszenierungen der Menge innerhalb einer – immer auch geschlechtsspezifischen – Werte- und Bedeutungshierarchie widme, ginge es noch darum, zwischen *plêthos* als Material der gesamten Polis und jenem *plêthos* zu unterscheiden, der in unterschielicher Weise als dieser oder jener *plêthos* innerhalb bestimmter Sphären oder Räumen der Polis in Erscheinung tritt, sei es als Publikum im Theater, als Ansammlung oder Menschenmenge in der *agora* – in den Straßen bei Umzügen bzw. im Falle einer *stasis* (Bürgerkrieg) – oder auch als einberufene Bürgerversammlung in der *ekklesia,* dem Ort der Politik im expliziten Sinn.

Die Relevanz der Geschlechterdifferenz für den *plêthos* im zuerst genannten Sinn, also als Material der Gemeinschaft wie auch der Polis, lässt sich weitgehend auf das Register des Biologischen reduzieren, innerhalb dessen die Größe der Bevölkerung demographisch geregelt wird, eine Regelung, die jedoch immer schon unter „eugenischen“ Voraussetzungen geschieht (also qualifizierend, wertend, auslesend). Als spezifische Menge innerhalb der Polis kann die Menge allerdings so unterschiedliche Bedeutungen haben, dass kein allgemeines Urteil über ihren geschlechtsspezifischen Bezug möglich ist. (Ein aus einem gesellschaftlich-geschichtlichen Blickwinkel möglicherweise gültiger Indikator wäre hierbei die als chaotisch entwertete Menge, welche zumeist weiblich denotiert ist.) Nur innerhalb eines totalitären Staates, in dem der umfassende *plêthos* als von der Partei bzw. ihrem sie verkörpernden und zugleich identifikatorisch vertretenden Führer manövrierte Masse vor- und dargestellt wird, überwiegen biologische Kriterien und die eugenische Perspektive beherrscht hier die Logik der Differenzierung. Die Individuen, insbesondere die Frauen unter ihnen, werden weitgehend biologisiert, also unter dem Gesichtspunkt ihrer Fortpflanzungs- bzw. im weiteren Sinn ihrer reproduktiven Funktion gesehen. Jegliche politischen Raum konstituierende Bande, die von der unmittelbaren Verbindung zwischen geführten Massen und ihre/m/ Führer/Partei abweicht, wird dabei unterdrückt bzw. ge-

waltsam ausgelöscht. Doch unter diesen Umständen fungiert der *plêthos* nicht mehr nur als logisch oder abstrakt gesehen erster Term der Gemeinschaft, sondern er wird als dessen effektiv totalitäres Eidos (Gestalt, Form) inszeniert (die undifferenzierte Bewegung, die sich auf den Führer reduzieren ließe, im „Einer für alle, alle für einen").

Zusammenfassend ist die Gemeinschaft – *koinônia* – die Assoziation einzelner Individuen oder Personen (Gruppen, Familien, Korporationen etc.). Sie ist die konkrete Vermittlung der Pluralität, die Gestaltung und Verkörperung des Zusammenlebens über die unterschiedlichen Banden und Verbindungen, durch die die Individuen in mehr oder weniger beständiger Weise in die Welt integriert sind, die sie gemeinsam bilden. Mehrere Gemeinschaften, so fasste Aristoteles den Begriff in der Politik, bilden ihrerseits eine größere Gemeinschaft (Ortschaft/Gemeinde, Bezirk, Föderationen etc.) [2]

Die christliche Gemeinde aber hat sich die Liebe als Kohäsionsprinzip gesetzt, was eine Universalisierung und eine Vorrangigkeit des Individuums in seiner Beziehung zu den anderen vermittels seines Gottesbezugs impliziert, den alle miteinander zu teilen vorausgesetzt werden bzw. effektiv teilen. [3] Gleichzeitig kann die Liebe, insofern sie als *pathos* und *orexis,* also als Affekt und Wunsch, zuerst auf der Ebene der Individualität angesiedelt und verwirklicht wird, nicht als die Bande fungieren, die alle miteinander in ihrer Gesamtheit verbindet, oder genauer, die Gemeinschaft als solche. Vielmehr kann die Liebe sich auf eine zur „leiblichen" Gestalt transfigurierte Gemeinschaft richten, eventuell an eine individuierte Idee; doch die Liebe eines Kollektivs für ein Kollektiv ist schwer vorstellbar und vor allem reicht das Affektive, so wichtig es ist, nicht hin, eine Gemeinschaft zu strukturieren und zu organisieren.

So hat sich die christliche Gemeinde, die sich in der Kommunion versammelt, nicht als politische Gemeinschaft durchgesetzt (obschon sie sich als *ekklêsia* bezeichnet, ist die kirchliche Versammlung zur Kommunion völlig anders organisiert als die Volksversammlung in der demokratischen Polis, die die *ekklesia* als ihren eigenen, genuin politischen Raum erfand). Schließlich hat der auf Christus projizierte egalitäre Universalismus (in Christus sind alle gleich wie vor Gott) die wirklichen Disparitäten und Diskriminierungen keineswegs vermindert, im Gegenteil: in dieser spirituellen Projektion kann eine Strategie zur Vermeidung jener Spannungen gesehen werden, die sich aus diesen somit relativ unangetastet belassenen Ungleichheiten ergeben. Gewiss kann dieses Prinzip einer universellen Gleichheit der Menschen nicht auf diese Funktion reduziert werden – und sei es noch so transzendent –, denn mehr als einmal haben christliche Reformbewegungen es gegen die hierarchischen Institutionen der Kirche ins Feld geführt. [4] Dennoch, dieses Prinzip begründet keinen Rechtsanspruch, der durch die Einsetzung egalitärer Machtverhältnisse einforderbar und umsetzbar wäre.

Die Gemeinschaft betrifft also in erster Linie die Welt der Bande und Tauschverhältnisse, der Ökonomie im modernen Sinn (die das Öffentliche, die Pluralität des Marktes und der industriellen Produktion impliziert); die Welt, in der die Menschen in Macht- und Produktionsfeldern verbunden sind. Der Modus der Pluralität ist hier das Zusammensein, das *inter-esse* und in der Moderne gestaltet sie sich zur Gemeinschaft im weiteren Sinn dessen, was Hegel als bürgerliche Gesellschaft bezeichnet. [5] Die Banden der gemeinschaftlichen Kohäsion sind ebenso vielfältig wie die imaginären Bedeutungen und die Seins- und Verbindungsweisen der Lebenswelt, und wenn es ein originäre römisches Element im Bereich der *koinônia* gibt, dann ist es dasjenige der juridischen Organisation der Untergemeinschaften, die formale Schaffung der Assoziation zu privat-öffentlichen Zwecken; die zivile (und zivilrechtliche) Gemeinschaft, aber auch die religiöse Gemeinschaft insofern sie wie ein „Apparat" organisiert ist (die Kirche und der Klerus, die etwa in der hinduistischen Religion kein Pendant haben).

Die Beziehung zwischen Natur und Kultur nimmt eine zentrale Rolle in der Prägung des Status und der Seinsweise einer Gemeinschaft ein: die Phratrie, die *phulê,* oder der *genos* (Geschlecht, „Rasse", Gattung etc.) sind keine „biologischen" Kategorien, sondern immer schon historische Institutionen. Dennoch spielt der Anteil des Gegenständlich-Realen, ja des Physischen eine überwiegende Rolle, insofern die symbolischen Banden und imaginären Bedeutungen darin explizit verankert sind oder zu sein behauptet werden (Blutsbanden, Bindung an den Boden, das Territorium, die Umwelt und Landschaft, etc.) Gleichzeitig ist die Institutionierung dieser Verankerung umso mythischer als sie eine Verbindung zwischen Natur und Kultur unterstellt, die von den in der Natur wirkenden geistigen Kräfte „von Natur" (physei) diktiert seien, was soviel heißt wie ein für allemal.

Die Frauen gehören den Gemeinschaften wie der Familie, der Phratrie, der *phulê* oder dem *genos* an, doch haben sie dort meist keinen für die Gemeinschaftsform explizit konstitutiven Status. [6] Innerhalb der Gemeinschaft im weiteren Sinn finden wir auch Untergemeinschaften oder Gruppen, die um eine minimale oder zufällige Qualität *(symbebêkon)* herum versammelt werden (Platon nennt das Geschlecht ein *symbebêkon;* hier wären auch z.B. Hautfarbe, ethnische Herkunft, Status, Eigen- bzw. Reichtum etc. als Klassen konstituierende *symbebêka* anzuführen).

Unter den zivilen oder protopolitischen Gemeinschaften *(communautés civiques)* sind die Frauengemeinschaften eher rar und fast immer unter die Vormundschaft oder Vorherrschaft von Männern gestellt, während die überwiegende Mehrheit ausschließlich aus Männern besteht (Armee, Klerus, Korporationen, Zünfte, etc.). Manche, die weniger zivilen, also protopolitischen sind a priori oder eher gemischt (Familie, Vereinigunen, Assoziationen etc.)]

Die Individuen sind immer entweder mehreren Untermengen bzw. Untergemeinschaften der Polis zugeordnet (so ist ein freier männlicher Athener sowohl Seemann, Reiter oder Hoplite, Handwerker, Händler oder Bauer … und *politês,* also politischer Bürger) oder einer einzigen, wenn die politische und soziale Arbeitsteilung sehr rigide ist oder gar zusammenfällt (wie etwa im faschistischen Ständestaat, in dem der politische Status vom sozioökonomischen Status bestimmt war).

Die griechische Polis nun ist der formal

als Demos organisierte und sich organisierende *plêthos* (in Rom wird der *cetus hominum* durch die Gesetze zum *populus);* sie ist die Gemeinschaft, die sich eine organisatorische Form *(eidos)* gibt; eine Gestalt, durch die ein Bürgercorps gebildet wird, der über sich (und andere) die Macht ausübt. Polis und Bürger sind untrennbar miteinander verbunden, auch wenn die Polis als den erweiterten Demos umfassend über den Bürgercorps hinausreicht (die einen und die anderen in der Polis, die Sklaven, Frauen, Metoiken und Kinder, die auch in der demokratischen Polis keinen Bürgerstatus haben). Zwar ist die Polis weder die ekklesia, also die Volksversammlung, noch die *archê,* also die Macht der Ämter bzw. das damit verbundene „Kommando", doch sie existiert zugleich nicht ohne diese Amtsmacht, so beschränkt sie auch – formal durch den *nomos* und die Beschlüsse fassende *ekklesia* – informell durch die *agora,* also den Marktplatz der Meinungen (oder der „Zivilgesellschaft") sein mag. Insofern ist sie auf der gemeinschaftlichen Struktur aufgebaut, die sie durch die explizite Organisationsform und die dafür notwendigen konstitutiv-verbindenden, inszenierenden und legitimierenden Elemente ja gerade überschreitet.

„Die Polis ist ihre Männer *(andrês)"* so ein Ausspruch nach der siegreichen Seeschlacht von Salamis, als die Bevölkerung Athens vor den die Stadt, das Land und ihre BewohnerInnen verwüstenden persischen Truppen auf ihre Schiffe geflohen war. Hier ist nur von den Männern die Rede, denn sie stellen den militärischen und politischen Kern der Polis dar. Zugleich ist die Polis auf ihren erweiterten Demos existentiell angewiesen [7] Doch abgesehen von dieser Krisensituation, die nicht zu lange andauern hätte dürfen, ist die Polis ebenso, und insbesondere die demokratische, ihr Territorium (die demokratiestiftende Reform des Kleisthenes ist vor allem eine durch das Territorium: die Instituierung eines *ius soli* zur Verwischung der alten Blut- und Gemeinschaftsbanden, etc.). Wenn die antike Polis auch eine Regierung hatte (die *boulê* der 500 durch das Los designierten Ratsmänner, aus denen die jeweils amtierenden 50 Prytanen per Rotationsprinzip gelost wurden) sowie einen Verwaltungsapparat und diverse Archonten, so sind diese Staatsorgane jenen des modernen Staates nicht vergleichbar. Der Hauptgrund für diese Unvergleichbarkeit ist ein prinzipiell politischer, der sich keineswegs auf eine Frage der Quantität oder der Komplexität reduzieren lässt: Im demokratischen Athen waren diese Organe tatsächlich und ganz bewusst in den Dienst des (politischen) Demos gestellt, während sie im modernen, bis heute stark vom monarchischen Absolutismus geprägten Staat, in den Dienst der Herrschaft gestellt wurden. Der Staatsapparat hat sich – zur besseren Kontrolle bzw. Beherrschung sowie Verwertung einer mit Hilfe des christlichen Dogmas wieder zur Herde entpolitisierten Menge – zur prinzipiell entfremdenden Staatsbürokratie entwickelt. An dieser herrschaftsstrukturellen Entwicklung konnte auch die Französische Revolution nichts Grundlegendes ändern.

In Athen also unterstanden die Ämter bzw. die Bouleuten, Prytanen und Archonten, also die Regierungs- und Exekutivorgane, dem Demos in effektiver und keineswegs nur in repräsentativ-symbolischer Gestalt der gesamten Volksversammlung, die als *ekklesia* an einem eigens dafür geschaffenen Ort auf dem Pnyx tagte. [8] Die Frage nun, ob die Polis als Staat im weiteren Sinne bezeichnet werden kann, setzt voraus, dass wir von dieser historischen Entwicklung und vom institutionengeschichtlichen Auftauchen des Terminus Staat abstrahieren. Das Auftauchen des Staates ist an die Bildung einer spezifischen territorialen Entität größeren Ausmaßes geknüpft sowie an völlig andere Formen der Souveränität sowie der Organisation der Menge. [9] Gleichzeitig war diese Formation in den letzten sechs Jahrhunderten derart vielfältigen und grundlegenden Veränderungen unterworfen, sodass diese historische Bedingtheit nicht unbedingt als Imperativ für die Zulässigkeit der Bezeichnung „Staat" aufgefasst werden muss.

So wäre die Unterscheidung zwischen der Polis und ihren Verwaltungsinstanzen analog zu jener aufzufassen, die wir zwischen Staat im weiteren Sinn (als die gesamte Bevölkerung und das Territorium umfassend) und Staat im engeren Sinn des Staatsapparats und der in der Verfassung verankerten politisch-rechtlichen Institutionen machen. Das eher subjektivistisch-empiristische Argument Moses Finleys gegen diese Unterscheidung im allgemeinen und über die antike Polis hinaus entbehrt dagegen jeglicher begrifflichen Grundlage: „Abgesehen von den politischen Metaphysikern setzen die Bürger (oder die politischen Subjekte) beide in eines", und er zitiert Harold Laski: „Der Bürger kann seinen Staat nur durch die Staatsorgane erreichen." [10] Der Staat im weiteren Sinn setzt sich doch zu allererst aus seinen politisch durchaus unterschiedlich klassifizierten Bürgern zusammen, die ja als so genannter Souverän zumindest representativ die Basis des demokratischen Systems darstellen. Ebenso setzt er sich aus dem Territorium zusammen, in dem diese BürgerInnen oder die Bevölkerung mehr oder weniger ansässig sind (wir leben in einem Staat und gehören ihm in mehr oder weniger umfassender Weise an). Darüber hinaus wäre die gesamte Bürokratiekritik seit Michels hinfällig, wenn wir die erwähnte Unterscheidung aufgäben. Erst vor ihrem Hintergrund kann die Verwischung der Differenz zu totalitären Zwecken eingeklagt werden, die stets mit der propagandistischen Anrufung der Identität zwischen der Menge und ihren Repräsentanten (weniger Repräsentantinnen) einhergeht. Allerdings weicht der Gebrauch des Wortes „Staat" von jenem der Worte „State" oder „Etat" ab. Im Französischen wie auch im Englischen überdeckt der Begriff Nation weite Teile des deutschen Begriffs von Staat im weiteren Sinn, der vornehmlich im deutschen Idealismus ausgedeutet wurde. [11] Dennoch definiert sich die politische Qualität des historischen Staates nicht nur über diese beiden Termini (Volk und Territorium), auch nicht allein über die Rechte und die Beteiligung der Bürger(innen) an seiner Konstituierung und Gestaltung. Diese politische Qualität hat sich vielmehr über die Konstituierung und Organisierung des Verhältnisses zwischen einzelnen Individuen, Gemeinschaften und den politischen Staatsorganen bzw. dem, was die PolitologInnen politisches System nennen, herausgebildet. Politische Staatsorgane betreffen dabei alle expliziten Beratungs- und Entscheidungsinstanzen sowie die mit insti-

tuierender Abstimmung nicht nur in der gesetzgebenden Gewalt selbst sondern auch innerhalb des Einflussbereichs der exekutiven Gewalt; die exekutiven Kontroll- und Vollzugsorgane sind dagegen Beherrschungsinstrumente im unmittelbareren Sinn: Armee, Polizei, Gefängnissystem; Verwaltungs- und Infrastruktur- sowie Wohlfahrtsorgane bzw. -instanzen etc. … [12]

Die Stellung der Frauen als *extranei* des Staates schlägt sich sowohl in ihrem Bezug zum Staat als auch in der Integration der Frauen in den Staat im weiteren Sinn nieder. Das den Frauen erst kürzlich (in Österreich 1919, in vielen westeuropäischen Ländern erst nach dem 2. Weltkrieg) zugestandene „allgemeine" Wahlrecht stellt dabei nur eine partielle Integration in die politische Bürgerschaft dar, insofern dieses Recht selbst dieser Bürgerschaft als explizite Mitgestaltung des Staates im weiteren Sinn weitgehend äußerlich bleibt. Das passive Wahlrecht bleibt an die Bedingung der Zugehörigkeit zu einer hierarchisch organisierten Partei gebunden, die durch die männerbündische Bürokratie-Struktur den Frauen den Zugang zu Ämtern spezifisch erschwert bzw. Frauen in solchen Ämtern automatisch als „Alibifrauen" erscheinen lässt. Die Alibifunktion als solche besteht zwar tatsächlich (im Sinne der Verwischung des Abstands zwischen *de jure* Einschluss und *de facto* Ausschluss der Frauen aus den Herrschafts- und Machtinstitutionen aber auch aus der effektiven politischen Bürgerschaft), doch ist diese Attribuierung zugleich eine weitere Strategie, Frauen zu diskriminieren.

Mit zunehmender Integration und transparenter sowie expliziter Interaktion aller konstitutiven Elemente des Staates im weiteren Sinn wächst auch dessen effektive politische Bedeutung. Je stärker die „Organe" *(organon* heißt Werkzeug, Instrument) durch spezifische Gemeinschaften besetzt und konstituiert sind, je mehr sie durch bürokratische Kriterien technischen Funktionierens unter der kontrollierenden Herrschaft einer eingeschränkten und sich selbst reproduzierenden Elite bzw. Cliquen bestimmt sind, desto stärker überwiegt der Apparat über den Staat (im weiteren Sinn) und desto funktionalistischer und instrumenteller wird der Staat eingeschränkt; mit zunehmender Ausgrenzung bzw. Zugangs- und Teilnahmebeschränkung der BürgerInnen aus diesem organisatorischen Komplex sinkt ihr substantieller Anteil am Staat, umso mehr also entrückt ihnen dieser als entfremdende Instanz anonymer, verkannter, oder noch als oligarchisch bzw. totalitär wahrnehmbarer Beherrschung. So steht ihnen dann – gleichsam monolithisch – ein Staat gegenüber, dem sie vom Prinzip her unterworfen sind, von dem sie diszipliniert, verwaltet und ausgebeutet, bestenfalls wohlfahrtsstaatlich in Abhängigkeit gehalten werden. Nun kann gesagt werden, dass auch ein radikal demokratischer, auf allen Ebenen (ökonomisch, administrativ, politisch, kulturell etc.) also durch ein Höchstmaß an kollektiver Autonomie, das heißt Selbstbestimmung geprägter Staat die Menschen diszipliniert, nur dass sie sich ihrer Entfremdung nicht bewusst sind, weil sie sie verinnerlicht haben. Das ist von der Tendenz her die Position Foucaults oder Butlers, die eine Art Unausweichlichkeit der Heteronomie auch noch in der Selbstbestimmung erkennen wollen. Ich denke, dass es hier zwischen Erziehung bzw. von Verinnerlichung fremder Regeln geprägter Sozialisation einerseits, den Rahmenbedingungen politischer Machtausübung, also der verfassungsrechtlichen Ebene andererseits, zu unterscheiden gilt, was in diesen Ansätzen aber ausbleibt oder zumindest ohne Auswirkungen auf diese Theorie der allgemeinen und prinzipiellen Unterwerfung, Vereinnahmung und Fremdbestimmung bleibt.

Trotz einiger Bezeugungen von der Teilnahme von Frauen an bestimmten Gemeindeversammlungen („Gesammtheiten") des späten Mittelalters und der Renaissance, waren die politischen und vor allem juristischen Räume substanziell männlich, der Rechtsstatus der Frauen geradezu nichtig. Die *coviria* ist eine Männergemeinschaft im explizitesten Sinn. Die von Eva Kreisky ins Feld geführte These, dass der Männerbund – als theoretisches Subjetkt – im XX. Jahrhundert aufgetaucht sei, weil zuvor die Männlichkeit des Staates und der politischen Körperschaften im allgemeinen nicht in Frage gestellt worden sei, ist in mehrerer Hinsicht fragwürdig. [13] Insbesondere während der französischen Revolution, aber auch während der Pariser Commune von 1871 war die Teilhabe von Frauen an der instituierenden und damit genuin politischen Macht (Sektionen, Barrikaden) allgemein bekannt und wurde bald explizit bekämpft. Ihr Ausschluss von der instituierten politischen Macht war also keineswegs mehr selbstverständlich: Die Diskussion über die politischen Rechte der Frauen war Gang und Gäbe während der Revolution und – wenngleich in unterdrückter Form – auch während des XIX. Jahrhunderts, besonders im Umfeld der Sozialutopisten; das gilt zum Teil sogar für Österreich-Ungarn oder für Preußen, wo die revolutionären Bewegungen (im Vergleich zu Frankreich) bis 1848 (und darüber hinaus) relativ geringe Auswirkungen auf die staatlichen Institutionen hatten.

Ob es sich nun um Teilhabe an einer aufständischen und nicht an einer staatlichen Macht handelt, ändert wenig an der Tatsache, dass dieser Ausschluss, wenn schon nicht immer explizit umkämpft, so doch zumindest problematisiert war – und zwar keineswegs nur für die Suffragetten bzw. Feministinnen des XIX Jahrhunderts und der französischen Revolution (die sich zwar nicht so nannten, aber nachträglich durchaus so bezeichnet werden können), sondern auch von zahlreichen Männern.

Die explizite Theoretisierung des Männerbundes wäre meines Erachtens eher im Kontext eines an die Militarisierung gebundenen zivilen Raums *(espace civique)* zu verstehen, also in jenem des ausgehenden Ersten Weltkrieges und des darauf folgenden deutschen Revanchismus, der sich in den Freicorps organisierte und die Machtübernahme anstrebte, nicht zuletzt zur Verhinderung einer basisdemokratischen Räterepublik unter dem mächtigen Einfluss einer radikalen Linken in Deutschland, die zu allem Überfluss in einer extrem populären Frau – Rosa Luxemburg – eines ihrer brillantesten Sprachrohre fand. Diese paramilitärischen Korps, die aus einem verlorenen Krieg hervorgingen, ohne die Niederlage als solche zu akzeptierten, erbauten sich an der Ideologie und dem Kult ihrer kollektiven Männlichkeit und Mannhaftigkeit. Darin wird der Kollektivkörper als über die Blut- und Waffenbande legiert

gezeichnet, als im Wesen des Mannes ruhend, das sich hauptsächlich – und offenbar mangels besserem – durch die frenetische Behauptung geistiger wie körperlicher Überlegenheit gegenüber der Frau auszeichnet. [14]

Auf einer allgemeinen Ebene betrachtet hat sich der moderne Staat als institutioneller Komplex auf drei Pfeilern entwickelt: der Armee, dem Grundbesitz und der hereditären Monarchie. Die Rechte, welche die Subjekte (im dialektischen Sinn von unterworfenen, die sich zu bürgerlich-souveränen aufschwingen) errungen haben, und durch die sie Teil des Staates werden konnten, sind eng an diese Pfeiler und deren Strukturen gebunden. Mit Ausnahme des Grundbesitzes, der bestimmten Frauen in bestimmten Ländern zugänglich war (weshalb manche Frauen dort auch Rechte hatten, die sie mit der bürgerlichen Revolution verloren), ist dieser Komplex auf dem Ausschluss der Frauen aufgebaut. Dazu kommt, dass die Gestalt des freien Bürgers des XVIII. Jahrhunderts ohne sein „natürliches" Pendant undenkbar wäre: die Frau, welcher im Rahmen einer neuen bürgerlich-politischen Arbeitsteilung Tätigkeiten vorbehalten werden, die zu denen des politischen Bürgers strikt komplementär sind. [15]

Die christlich monarchische Tradition, die insbesondere an jene des *pater familias* und seiner *patria potestas* sowie an die Idee von der Nachkommenschaft Christi gebunden ist, impliziert starke patriarchale Strukturen, die sich in manchen Staaten als autoritärer Paternalismus fortgesetzt haben, und die in dieser Hinsicht bis heute den Wohlfahrtsstaat prägen (der auf Französisch bezeichnenderweise *Etat providence,* Vorsehungsstaat, genannt wird). Da, wo diese um die väterliche Autorität zentrierten Strukturen von egalitären Strukturen verdrängt oder überlagert wurden, traten nicht weniger familiale und androzentrische Figurationen der Brudergemeinschaft in den Vordergrund.

Manche AutorInnen, unter ihnen Joan Cocks, heben diesen Aspekt besonders hervor, um die These vom Patriarchat durch jene des brüderlichen „Phallokratismus" zu ersetzen, nachdem die Vertragstheoretiker des XVIII. Jahrhunderts den Einfluss des „Patriachalismus" zurückgedrängt hatten. [16] Diese Diskussion geht jedoch an der Existenz der athenischen Demokratie als Männerbund vorbei, in der das – zur Zeit der *basileia,* also dem Königtum, durchaus noch vorherrschende – familiale Modell kaum eine Rolle spielt, sondern durch jenes der politischen *philia* der Gleichen *(homoioi)* bzw. der Gefährten *(hetairoi)* verdrängt wurde, ein Modell, das gerade für die Nationenbildung im Europa des XIX. Jahrhunderts wieder aufgewärmt wurde. Diese hartnäckige historiographische Fehlleistung in der politischen Theoriebildung verführt darüber hinaus zu dem Glauben, dass die Gleichheit zwischen Männern und eventuell zwischen Menschen eine originäre Erfindung des kontraktualistischen Liberalismus gewesen sei.

Was, um abzuschließen, den zeitgenössischen bürokratischen Staat angeht, so entstanden – ganz analog zur athenischen Polis – seine Strukturen, Organe und Institutionen im engeren Sinn unter der historisch konstitutiven aber nicht logisch notwendigen Bedingung des fast bruchlosen Ausschlusses der Frauen aus der Macht zur Gestaltung politischen Raums und politischer Körperschaften. [17] Fast bruchlos, und so gilt es, an den Brüchen anzuknüpfen.

Diskussion: Staat – Staat; Stadt-Staat; Kosmopolitik und *global citizenship:* Egalitär-politische Bürgerschaft gegen die bürokratische Privatherrschaft verwertungsgesellschaftlicher (Männer-)bünde. Die Zivilgesellschaft (oder die bürgerliche Gesellschaft im Sinne Hegels) ist bzw. hat für sich genommen noch keine demokratische Qualität, sie ist bestenfalls weniger undemokratisch gegenüber einem durchbürokratisierten und disziplinierenden oligarchischen Staatsapparat, sie ist es nicht mehr gegenüber seinen Vorhöfen der unidirektionalen Machtausübung und damit der Herrschaft, die sich besser aus der so genannten Zivilgesellschaft speist als alle radikaldemokratischen Initiativen zusammengenommen. Die privaten Verwertungs- und Machtausgdehnungsgesellschaften bedienen sich des gemeinschaftlichen Habitus, des Imaginären der Zivilgesellschaft, formen und verwerten sie wieder etc. Je unpolitischer, also je abgegrenzter gegenüber der Sphäre der Politik die Zivilgesellschaft ist oder gewähnt wird, desto besser ist sie für die privaten Konsortien verwertbar und durch diese beherrschbar. Die Kolonisierung ist nicht so sehr oder nicht nur eine der Lebenswelt durch die Systemwelt, sie ist nach wie vor eine des alle betreffenden und durch alle politisch umzusetzenden Gemeinwohls durch das sich universalisierende ökonomistische Privatinteresse, Kolonisierung als Beherrschung und Ausbeutung der Polis durch die Oligarchen, es ist stets eine Frage der Perspektive, wie wir die Entfremdungszusammenhänge beschreiben, und letztlich auch zu bekämpfen trachten.

Multitude: die verklärte Menge. Ich sehe „die Menge" als die abstrakteste Verfasstheit der Vielen, es ist ein Grenzbegriff, der weder gut noch schlecht ist, weder per se revolutionär noch konservativ. Die Menge existiert nur in ihrer je versammelten Situiertheit, historisch-politisch-räumlich. Weder ist die Menge als historisch situierbare oder situierte a priori ein wütend agierender Mob im Zeichen des Todestriebs, noch ein nur von Eros animiertes Subjekt der Revolution zum Guten hin. Mir scheint nun die Verklärung der Menge mehr eine Abwehrstrategie gegenüber den totalitären Erfahrungen des 20. Jahrhunderts bzw. gegenüber der Angst vor einem Rückfall in derartige Barbareien als ein sinnvoller politiktheoretischer Ansatz. Umgekehrt halte ich die Verdammung der Menge als solche, wie wir dies seit Platon kennen, für eine der perfidesten und zugleich billigsten Legitimationen undemokratischen Handelns und Herrschens, gegen die Aristoteles erfahrungsbegriffliche und nicht großspurig metaphysische Grenzen zog, was ihn mir als politischen Denker nicht nur sympathisch sondern auch hilfreich macht.

Die Menge im Zustand ihrer bloßen Versammeltheit ist – wie die von der politischen Theoriebildung ignoranterweise ausgeklammerte Gruppenpsychoanalyse mit Großgruppen zeigt – ein prekäres Gebilde, das gleichsam psychotisch zu totalen Reaktionen neigt, die deshalb leichter totalitär instrumentalisierbar sind; ebenso ist sie ein machtvolles Gebilde, das, wenn integratives Handeln und reflektierte Kommunikation der Angst vor dem Zerfall entgehen, zu durchaus revolutionären Handlungen

im besten Sinne fähig ist. Die Geschichte weist zwar zahlreichere negative als positive Beispiele auf, das macht die positiven aber um so wertvoller.

---

[1] H. Arendt, Condition de l'homme moderne, *II, §6.*

[2] Siehe das erste Buch der Politik.

[3] Jean Bethke Elshtain unterstreicht die Wichtigkeit des christlichen Beitrags zur politischen Kultur des „Abendlandes". Ihre Hauptargumente richten sich gegen die unnachgiebige Kritik Hannah Arendts, die in ihrem Buch Vita Activa *den Aufstieg des Christentums zur Weltreligion mit dem Untergang nicht nur der Polis sondern auch der Politik verknüpft. Zum Einen verweist Elshtain darauf, dass dieser Untergang bereits besiegelt gewesen sei, als das Christentum sich ausbreitete, zum Anderen bemerkt sie, dass der römische Despotismus vor dem Aufstieg der monarchischen Kirche und der ekklesiastischen Monarchie in Christus ein Gegengewicht gefunden habe und auch die erste Form einer* „principled resistence to secular power". *J. B. Elshtain,* Public Man, Private Woman, *S.60. Dem ist allerdings hinzuzufügen, dass Arendt im Christentum keineswegs die Ursache des besagten Untergagns sah, sondern dass sie deren Verwobenheit miteinander konstatierte. Was die von Elshtain vorgebrachte Apologie des Urchristentums als Bewegung angeht, die Frauen als « Bürgerinnen » aufgenommen hätte, so handelt es sich hier schlichtweg um einen falschen Gebrauch des Wortes* citizen, *BürgerIn, weil die Mitglieder dieser Gemeinschaften keine politischen Rechte hatten. Wenn es auch stimmen mag, dass es im II. Jahrhundert Gemeinden gab, die durch geloste oder gewählte Presbyter-(Älteren)Kollegien regiert wurden, in denen auch Diakoninnen saßen, so wurde die Teilnahme von Frauen im urchristlichen Gemeindeleben bald durch die Vorherrschaft der brüderlichen cristiani-Verbindungen in den kanonischen Schriften ausradiert. Schließlich verschwand die erwähnte kollegiale Organisation hinter dem monarchischen Episkopat.*

[4] Zuletzt in den katholischen Initiativen zu einem Kirchenvolksbegehren, die nicht zuletzt der Kritik am Ausschluss der Frauen von kirchlichen Ämtern und Würden Rechnung trugen, ohne Erfolg, wie zu erwarten war.

[5] Sowohl in der Phänomenologie des Geistes *als auch in der* Enzyklopädie *und den* Prinzipien der Rechtsphilosophie.

[6] Ich verweise hierfür auf meinen Aufsatz „Die Formation der Körper. Zum formierten Männercorps als Grundgestalt politischer Gemeinschaft" in: Wiener Philosophinnen Club (Hg.), KRIEG/WAR. Eine philosophische Auseinandersetzung aus feministischer Sicht, *Ausgewählte Dokumentation des VII. Symposiums der IAPH, München 1997, Wilhelm Fink, S. 167-174.*

[7] Benveniste bemerkt nichts desto trotz, dass die indo-europäische Tradition der Asymmetrie zwischen patrilinearem bzw. männlichem und weiblichem Verwandtschaftssystem in Griechenland teilweise umgestürtzt wurde. Dieser Umsturz bestünde in der Einrichtung einer Symmetrie zwischen Blutsbrüdern und –schwestern (adelphoi / adelphai) *neben der Asymmetrie zwischen dem an den sozialen Vater der Phratrie gebundenen soziale Bruder* (phratêr) *und der Schwester als weibliches Glied der männlichen sozialen Gruppe („es gibt keine weiblichen ‚Phratrien'"). Emile Benveniste,* Le vocabulaire des institutions indo-européennes, *Bd. I, S. 203-223.*

[8] Finley beharrt darauf, dass es sich bei der athenischen Polis sehr wohl um einen Staat handelte, und er bezieht sich dabei auf die Staatsorgane und staatliche Instanzen, die in direktem Kontakt zu den Bürgern gestanden haben, ohne bürokratische Vermittlung. Er weigert sich, hier zwischen Staat und Staatsapparat zu unterscheiden während Castoriadis die Bezeichnung Staat für die Verwaltungsorgane bestreitet, da es sich bei den Verwaltungsfunktionen um eine « permanente Bürokratie » handelte mit Ämtern, die sogar von Sklaven besetzt wurden. Siehe Moses I. Finley, Politics in the Ancient World, *und Cornelius Castoriadis, « La polis grecque et la création de la démocratie » in:* Domaines de l'homme. *Dem ist hinzuzufügen, dass die Regierungsorgane (die* boulê *der 500 Räte, die daraus gelosten rotierenden die Ämter ausführenden 50 Prytanen sowie die Archonten) ebenso wie die Gerichte nicht mit den reinen Verwaltungsfunktionen zu verwechseln. Die Regierungsämter also sind keinesfalls von Sklaven besetzt worden sondern ausschließlich von vollen Bürgern, denn sie wurden aus dem Kreis der* ekklesia *unter den Bedingungen der Rotation und Absetzbarkeit gewählt bzw. gelost wurden. Dennoch handelte es sich dabei um Organe einer Exekutiven Gewalt, die von der gesetzgeberischen (und vor allem Bestimmungen erlassenden) Gewalt, also der ekklesia nicht nur getrennt sondern ihr auch unterworfen war.*

[9] Siehe hierzu vor allem: Bertrand Badie und Pierre Birnbaum, Sociologie de l'Etat.

[10] M. I. Finley, ibid. *S. 8. Die Bürger sind sich aber ebenso der Tatsache bewusst, dass auch sie es sind, die den Staat konstituieren, und sei es nur über die Steuern, die sie entrichten, ohne die er nicht existieren könnte. Weiters gebe es in den liberalen Demokratien Bewusstsein darüber, dass die Organe nur im Namen des Souveräns agieren.*

[11] Es würde zu weit gehen, hier das Problem der Unterscheidung zwischen Staat und État *zu erörtern. Ich begnüge mich mit der Bemerkung, dass im Französischen das Wort* « état » *zumindest drei Bedeutungen hat, die miteinander verbunden sind, für die es im Deutschen aber drei relativ eingegrenzte Bezeichnungen gibt:* Zustand, Stand *und* Staat.

[12] Wenngleich ich also die erwähnte Unterscheidung zwischen Staat im weiteren und im engeren Sinn aufrechterhalten möchte, werde ich „Staat" in der Folge im engeren Sinn gebrauchen, und zwar aus Gründen der terminologischen Konvention; andernfalls werde ich den Gebrauch (im weiteren Sinn) explizit machen.

[13] Eva Kreisky, « Männlichkeit als System. Das Männliche als Standardform von Staat und Politik » in: Demontage *6, 1994.*

[14] Klaus Theweleit hat dieses Phänomen in seinem Buch Männerphantasien *akribisch zu berschreiben versucht. Seine in mancher Hinsicht kritisierbare, weil zu unmittelbare, Anwendung der Psychoanalyse auf literarische Texte, schmälert die Wichtigkeit seines Werks für den hier diskutierten Zusammenhang jedoch nicht maßgeblich.*

[15] Rousseau hat diese Konzeption in Emile am klarsten und detailliertesten formuliert. Natürlich lässt sich die geschichtliche Institution dieser Komplementarität nicht auf das Rousseausche Erziehungsprojekt zurückführen, wie manche in verkürzter Weise anzunehmen tendieren.

[16] J. Cocks, The Oppositional Imagination. *Für eine genaue Diskussion dieses Aspekts siehe: Carole Pateman,* The Sexual Contract, *vor allem Kap. 2 und 4.*

[17] Siehe hierzu Eva Kreisky, « Bürokratisierung der Frauen. Feminisierung der Bürokratie » in: Vater Staat und seine Frauen, *t. II, pp. 193-209.*

Vortrag gehalten am 15. Oktober im Rahmen der Arbeitstagung „Staat, Demokratie und Menge“, IWK, Wien. Das Manuskript basiert auf einem Kapitel meines auf Französisch erschienenen Buches *Corps transfigurés. Stratifications de l'imaginaire des sexes/genres,* Band II, Kap. 2.2., Paris 2000.

Alice Pechriggl: Philosophin und Gruppenpsychoanalytikerin. Sie studierte Philosophie, Politikwissenschaft und Alte Geschichte in Wien, Florenz und Paris, wo sie mehrfach Gastprofessorin war. Sie ist seit 2003 Professorin am Institut für Philosophie der Universität Klagenfurt und arbeitet u.a. zum politischen Imaginären sowie zum Körperimaginären im Anschluss an Castoriadis (siehe vor allem *Corps transfigurés. Stratifications de l'imaginaire des sexes/genres,* Paris 2000). Seit 2007 ist die Mitglied des AK Visuelle Kultur an der Universität Klagenfurt.

Lizenz dieses Beitrags
Copyright
© Copyright liegt beim Autor / bei der Autorin des Artikels