

Gedanke der Gastfreundschaft

Kritik der französischen Konzeption der Souveränität

GILBERT VINCENT

„Daß Menschen nicht fähig sind, sich auf sich selbst zu verlassen oder, was auf dasselbe herauskommt, sich selbst vollkommen zu vertrauen, ist der Preis, mit dem sie dafür zahlen, daß sie frei sind; und daß sie nicht Herr bleiben über das, was sie tun, daß sie die Folgen nicht kennen und sich auf die Zukunft nicht verlassen können, ist der Preis, den sie dafür zahlen, daß sie mit anderen ihresgleichen zusammen die Welt bewohnen, der Preis, mit anderen Worten, für die Freude, nicht allein zu sein, und für die Gewißheit, daß das Leben mehr ist als nur ein Traum.“¹

Ich möchte den Organisatoren des Treffens unserer Fakultäten dafür danken, dass sie mich eingeladen haben, einige Überlegungen zum Thema Gastfreundschaft und nationale Identität vorzutragen. Dass mir diese Überlegungen vertraut und sogar lieb sind – mehrere von ihnen sind in meinem Buch „Hospitalité : la naissance symbolique de l'humain“ (Gastfreundschaft: die symbolische Geburt des Menschen) entwickelt worden –, bedeutet natürlich nicht, dass ich meine eigenen Gedanken für entscheidend oder endgültig halte. Habe ich ihnen absichtlich eine assertorische Wendung gegeben, dann um der Pflicht, so weit wie möglich dialogisch zu denken, gerecht zu werden. Wie wir wissen, kann es keine qualitativ hochwertige Aussage geben, wenn der Diskurs des Anbieters – das ist die Rolle, die ich hier übernehme – sowohl in dem, was er sagt, als auch in der Art und Weise, wie er es tut, sich nicht einem gewissen Einwand aussetzt, welcher das Herz eines jeden argumentativen Austauschs ist. Ich hoffe, dass ich mich nicht zu weit von der mir anvertrauten Frage entfernen werde, indem ich den zweiten Teil dadurch einschränke, dass ich sowohl meine als auch Ihre Aufmerksamkeit auf das begrenztere Problem des französischen Souveränitätsbegriffs richte. Ich werde versuchen zu zeigen, dass diese Konzeption und eine Reihe von entsprechenden Praktiken ein wichtiger Teil der französischen Identität sind. Zu diesen Praktiken gehören die der Gastfreundschaft oder vielmehr das Misstrauen, das sie allzu oft hervorruft.

Im Verlauf dieses Vortrags werde ich versuchen, die beiden folgenden Fragen zu beantworten, die offensichtlich miteinander verbunden sind – daher die unvermeidlichen Interferenzen zwischen den Antworten, die ich zu geben versuche: 1) Wie ist eine bestimmte Auffassung von nationaler Souveränität, die in einem einzigartigen historischen Kontext entstanden ist, dazu gekommen, eine großzügige Praxis der Gastfreundschaft zu behindern oder sogar verdächtig, wenn nicht gar illegitim zu machen? 2) Wie können wir im Lichte der Gastfreundschaft, deren ethische und politische Symbolisierungskraft wir anhand bestimmter Texte und Praktiken erfassen können, die Idee der Zugehörigkeit neu überdenken? Wie können wir uns mit Blick auf das Nachdenken über das Teilen als Grundlage der Zugehörigkeit von der Last der Tradition der Souveränität befreien, die sich aus jahrhundertealten Praktiken und theoretischen Begründungen zusammensetzt?

1 Arendt, H. ³2005. *Vita activa. Oder vom tätigen Leben*. München: Piper, 312.

I. Monokratie, Absolutismus: Niederlage des Vereins

Ohne zu versuchen, ausführlich zu sein und ohne den Anspruch zu erheben, sie nach ihrer jeweiligen sozio-historischen Wirksamkeit zu klassifizieren, wollen wir, wobei wir uns gewisse Freiheiten bei der Chronologie nehmen, verschiedene Phänomene – gemischte strukturelle Tatsachen und Ereignisse, einschließlich Gedankenereignisse – anführen, die als in hohem Maße zur Entstehung und Stärkung des – französischen – Souveränitätsbegriffs und, korrelativ dazu, zur Entwicklung einer starken Neigung zum Misstrauen gegenüber Ausländern und Gastfreundschaft beigetragen haben.

Die Monarchie ist in Frankreich eine uralte Angelegenheit. Nun setzte sich dieses Regime durch, indem es eine zentralisierte Ordnung einführte, deren fortschreitende Errichtung die gleichzeitige Herabsetzung jeder Macht bewirken sollte, die geeignet war, ihre Absolutheitsansprüche anzufechten und zu begrenzen. Auch wenn der König und sein Volk nach der offiziellen Fiktion so eng miteinander verbunden sind, wie der Vater und seine Familie es sein sollen, so sollen Familie und Volk nur insofern existieren, als sie ihre Unterwerfung anerkennen; der König seinerseits wäre nur Gott gegenüber rechenschaftspflichtig. Die Asymmetrie ist also im Prinzip total. Dem König untertan zu sein bedeutet, sich ihm zu unterwerfen, sich ihm zu unterjochen oder, falls dies nicht möglich ist, mit Gewalt dem unterworfen zu werden, was er verordnet. Das Gesetz erfüllt daher nicht die Rolle einer echten dritten Instanz – wenn es das täte, bestünde die große Gefahr, dass die Parlamente eine Macht beanspruchen würden, die mit der des Königs konkurrieren kann; und so wird den Parlamenten der Provinzen nur eine untergeordnete Rolle als Registrierungskammer zugestanden. Es ist daher fast undenkbar, dass ein Untertan auf die Idee käme, sich über eine im Namen des Königs beschlossene Maßnahme zu beschweren. Er kann nicht vor dem König – und vor Gott, der ihn „zum König machte“ – (s) ein Recht geltend machen. Er ist höchstens befugt, über den Dienstweg ein Gesuch zu richten, in dem er sich in der Position eines Bittstellers befindet und dies erkennt, wobei die Person, an die er sich wendet, in der Lage ist, eine Begnadigung zu gewähren, oder sie nach „Belieben“ abzulehnen. Hinter ihm steht der König, dessen „Leutnant“ er ist und an dessen Stelle er steht.

Die Episode der Fronde (1648–1652) war eine entscheidende Phase im Prozess der Liquidierung jeder Macht, die mit der des Königs konkurrierte. Die Fürsten, die versuchten, einen Absolutismus zu bestreiten, der dazu neigte, nicht ihr physisches Verschwinden, sondern ihre Unterstellung unter die Vormundschaft zu implizieren, sahen mit Mazarin, Ludwig XIII. und Richelieu ihre Burgen demontiert und damit ihre physischen Widerstandsmittel zerstört. Unter Ludwig XIV. mussten sie lächelnde Fügsamkeit zeigen, indem sie in Versailles, dem Ort ihrer jüngsten Domestizierung, blieben. Fouquet, einer der letzten Fürsten, der glaubte, es mit dem König an Pracht aufnehmen zu können, bezahlte einen hohen Preis für seine Kühnheit, die man ihm vorwarf, um den „Sonnenkönig“ in den Schatten stellen zu wollen. Er fiel sofort in die grausamste aller Schanden. Wegen Veruntreuung verurteilt, wurde er, der ehemalige Superintendent, des prächtigen Schlosses Vaux-le-Vicomte beraubt, zu dessen Bau und Verschönerung die größten Künstler der damaligen Zeit beigetragen hatten. Nur einer seiner berühmten „Freunde“ blieb übrig, La Fontaine, dessen Fabeln weitgehend die Bräuche des Hofes widerspiegeln.

Eine andere und letzte Macht, die als Quelle der Begrenzung der eigenen Macht des Königs wahrgenommen werden konnte, war die der Kirche. Die Lösung, die zur Abwehr dieser Gefahr gewählt wurde, war der Gallikanismus, d.h. die Organisation einer Kirche, die durch das Spiel der Bischofsnennungen immer mehr von der königlichen und immer weniger von der päpstlichen Macht abhängen würde. So brauchte der König nicht mehr zu befürchten, dass die traditionell mit seiner eigenen Salbung beauftragte Autorität ihn für ihre guten Dienste als Vermittler bezahlen lassen würde, eine Kirche die per Definition zwischen ihm und Gott steht und daher praktisch in der Lage ist, sich selbst einzuschalten!

In diesem Zusammenhang, dem Entstehen einer für den Absolutismus typischen institutionellen Konfiguration mit einer strengen Hierarchie und einer rigorosen Unterordnung aller Institutionen unter die königliche Macht, stellt die Aufhebung des Ediktes von Nantes

einen entscheidenden Akt dar. In der Tat setzt sie dem Regime des konfessionellen Pluralismus' ein Ende, das durch das Edikt von Nantes rechtlich sanktioniert worden war. Das fragliche Edikt, erinnern wir uns ganz kurz, war von Heinrich IV. von Béarn erlassen worden – einem König, der sozusagen noch etwas „provinziell“ und der letzte seiner Art war. Die durch das berühmte Edikt eingeführte Anerkennung des Protestantismus' war gleichbedeutend mit der diplomatischen Akzeptanz einer Art freiwilligen Mitgliedschaft in einer „getrennten“ Kirche, nämlich von der Mehrheitskirche, die gleichzeitig ihren „katholischen“ Charakter beanspruchte und ihrer als schismatisch und häretisch geltenden Rivalin jegliche Legitimität absprach. Nun versteht die protestantische Ekklesiologie die Kirche als eine „Kongregation“ bzw. als die freie Versammlung von Menschen um die Predigt herum. Darüber hinaus wählt diese Gemeinde durch ihre „Ältesten“ selbst ihren „Diener“ (ministre), den Pastor. Die Legitimität der Hirten ist also von einem neuen Typus. Sie sind nicht vorzüglich „ordiniert“, sie gehören weder direkt noch indirekt zur langen Kette der „apostolischen Sukzession“, den Nachkommen des heiligen Petrus; sie werden von den Ältesten gewählt. Das Modell ist assoziativ. Es impliziert die Autonomie der Gruppe der Assoziierten und die freie Zugehörigkeit jedes einzelnen zu dieser Gruppe. Ein neues, revolutionäres Modell bevor das Wort Revolution überhaupt bestand, so der Historiker Edgar Quinet, der Mitte des 19. Jahrhunderts die Auffassung vertrat, das Scheitern der Französischen Revolution sei die Folge des früheren Scheiterns der Etablierung des Protestantismus' in Frankreich. Wie dem auch sei, der Widerruf des Ediktes von Nantes sollte eine erzwungene religiöse Wiedervereinigung, die Aufhebung der Gewissensfreiheit, die Erneuerung eines ganzheitlichen kirchlichen Modells bewirken. Das Ganze geht über die Teile hinaus und die „Gläubigen“ („fidèles“ = „Treuen“) müssen sich dem Dogma – wenn auch nur implizit (dies ist die Wiederbelebung der von Calvin so energisch bekämpften fides implicita!) – unter Androhung der Exkommunikation unterwerfen.

Die Aufhebung des Ediktes von Nantes stellt somit einen entscheidenden Schritt in der Umsetzung des Prinzips „ein König, ein Gesetz, ein Glaube“ dar. Das Prinzip duldet keine Ausnahmen. Es schließt die Möglichkeit aus, dass, so wie die Rechtsprechung das Gesetz korrigiert, die Praxis auf das Prinzip zurückwirken und seine Strenge mäßigen kann. Das Prinzip ist oder soll unflexibel, absolut und transzendent sein, aber von einer aktiven Transzendenz, von der diejenigen, die sich darauf berufen, den Ehrgeiz haben, das Leben der Subjekte bis in das kleinste Detail zu organisieren und zu kontrollieren. Das ist der Weg, den die Macht geht, nach der Vorstellung, die das französische politische Denken „parasitiert“. Das heißt, dass das gleiche Imaginäre – man könnte sagen, wenn man an Levinas denkt, das Imaginäre des Gleichen (!) – das lebhafteste Misstrauen gegenüber Theorien wie denen nährt, die Montesquieu verteidigte, der im Übrigen bereitwillig zugab, dass seine Inspiration vom englischen Vorbild ausging. Die „Gewaltenteilung“, so der bereits von Hobbes formulierte Einwand, ist Unsinn, ein Widerspruch. Eine Macht verleugnet sich selbst, indem sie sich selbst begrenzt. Sie hört auf, eine souveräne Macht zu sein. Um zu existieren und sich selbst zu erhalten, kann politische Macht nur einheitlich sein. Sie ist nur dann souverän, wenn sie sich über alles Teilen und alle Begrenzungen hinaus aufrichtet.

Es sollte von vornherein darauf hingewiesen werden, dass eine solche „Konzeption“, die Macht und Souveränität identifiziert, eher eine Phantasie² als ein gut gemachtes Konzept ist. Ein Hirngespinnst insofern, als dass im blendenden (!) Licht der Souveränität die Macht zu einer eindringlichen, exklusiven Referenz wird. Was schließt dieser Verweis in der Tat aus? Ein

2 Die Worte „Phantasie“, „fantastisch“ oder „imaginär“ verweisen faktisch auf das „imaginaire“ in seiner Fassung bei Lacan. Hier geht es einerseits um ein Selbstbild anhand eines Ideals und andererseits um die Verschmelzung mit einer höheren Instanz, beides entspricht einer zerstörerischen Verneinung der Endlichkeit des Subjekts (Fn von Fritz Lienhard).

weiteres Konzept, das eindeutig symbolischen³ Charakter hat, nämlich Autorität. Ein Konzept, das im Kontext einer dialektischen Kopplung von Konfliktualität und Komplementarität die Funktion haben sollte, jede Verabsolutierung von Macht anzufechten. Wir sollten Autoren wie Max Weber, Hannah Arendt und Paul Ricœur dankbar dafür sein, dass sie die Idee verteidigt haben, dass eine Theorie – zum Beispiel die von Carl Schmitt –, die die Polarität von Macht und Autorität in Frage stellt, eine freiheitszerstörende Theorie ist. Autorität, das ist wahr, kann als eine Form der Macht bezeichnet werden. Aber die Besonderheit dieser Macht ist ihr Anliegen, „anerkannt“ zu werden, ohne dass diese Anerkennung das Ergebnis irgendeiner Propaganda ist. Diese Anerkennung geht Hand in Hand mit einer „Bottom-up“-Legitimation, ohne die wir es einfach mit nackter Kraft, Willkür und Gewalt zu tun hätten. Man mag einwenden, dass die Verteidigung der Macht realistisch ist, während die Verteidigung der Autorität bedeutet, einer utopischen Neigung nachzugeben. Es bleibt abzuwarten, ob die Macht, wenn die Utopie einmal beiseitegelegt ist, nicht aus Mangel an anerkannter Andersartigkeit wahnsinnig, möglicherweise totalitär, wird.

II. Exkommuniziert, von innen verbannt, des Glaubens und der Sprache beraubt.

Kehren wir zur Frage der erzwungenen religiösen Vereinigung zurück und untersuchen wir die darin zum Ausdruck gebrachte brutale Behauptung der Souveränität im Lichte von Hobbes' Theorie, die allgemein als Blaupause für den Absolutismus angesehen wird. Dieser Denker befürwortet eine „Staatsreligion“ (auch wenn Rousseau seinerseits lieber von einer „Zivilreligion“ spricht) und erwartet von ihr, dass sie eine Art „Seele“ für einen bürgerlichen Konsens liefert. Dieser Konsens scheiterte jedoch wegen des langen Kampfes der religiösen „Fraktionen“ im englischen Königreich. Es ist daher bemerkenswert, dass Hobbes die Grenzen der „offiziellen“ Einheit anerkennt. Der Souverän kann nicht von jedem verlangen, sich in aller Aufrichtigkeit zu den „Glaubensartikeln“ zu bekennen, die er zur öffentlichen Religion erklärt hat. Mit anderen Worten, es steht jedem frei, das zu glauben, was er für wahr hält, vorausgesetzt, er schadet der offiziellen Doktrin und den begleitenden Riten nicht, indem er seinen Glauben öffentlich zum Ausdruck bringt. Im Gegenteil, mit der Aufhebung des Ediktes von Nantes erkennt die Souveränität nach französischem Vorbild nicht einmal den privaten Raum als ihre Grenze an. Das zeigen die finsternen Dragonaden, wo Protestanten gezwungen wurden, Dragoner⁴ zu beherbergen, die um den Preis von allzu leicht vorstellbaren Exzessen die völlige Freiheit hatten, die Bekehrung von „Ketzern“ zu erwirken und die Aufrichtigkeit dieser Bekehrung zu überprüfen. Was sind also Dragonaden, wenn nicht eine monströse Umkehrung des Sinns der Gastfreundschaft? Es ist mehr, es ist schlimmer als Parasitismus, denn wenn sich der Parasit die Güter „seines“ Gastgebers zunutze macht, missbraucht er weder seine Person noch die seiner Verwandten, noch verletzt er deren Gewissen. Es stimmt jedoch, dass mit dem Tartuffe⁵ von Molière, einem Schriftsteller, dessen Komödien Ludwig XIV. komischerweise geschätzt zu haben scheint, die Ähnlichkeit zwischen einer solchen Figur und einem Dragoner groß zu sein scheint. Die Frage, die man über Tartuffe stellen kann, ist fast die gleiche wie die, die man Be-

3 Auch „symbolisch“ verweist faktisch auf Lacan. Hier geht es um eine Identität, die durch ein Adoptionswort gewährt wird. So entspricht „symbolisch“ einer Sprache, aber im Gegensatz zum „imaginaire“ setzt diese Sprache das Gegenüber in eine Endlichkeit (Fn von Fritz Lienhard).

4 Die angeführten Soldaten nannte man Dragoner und die beschriebenen Strafmaßnahmen wurden als Dragonaden bezeichnet (Fn von Fritz Lienhard).

5 Dieses Stück von Molière berichtet von einem angeblich frommen Menschen, der sich als Parasit bei einem guten – und naiven – Bürger einnistet. Es ist so bekannt in Frankreich, das bei frommer Heuchelei von „tartufferie“ gesprochen werden kann (Fn von Fritz Lienhard).

hörden über den Protestanten stellen kann. Zweifellos ermutigt durch Molière ist man versucht zu fragen, was man von der Frömmigkeit einer solchen Behörde halten sollte? Der König und seine Agenten fragen dagegen: Was soll man von der Frömmigkeit des Protestanten halten? Ist sie vorgetäuscht oder aufrichtig? Könnte es unter den Zuschauern Molières Leute gegeben haben, die der Meinung waren, dass ein Protestant, der die Qualität seines Glaubens ändern will, um am Leben zu bleiben, besser sei als der katholische Tartuffe, der die größte Frömmigkeit vortäuscht, um sich in das Leben seines Gastgebers einzumischen, sowie die Hände auf seine Frau zu legen und seinen Besitz zu verzehren wie der Dragoner?

Die Anspielung auf diese perverse, monströse Beziehung zwischen Souveränität und abartiger, verräterischer Gastfreundschaft lässt uns an das Werk von Pierre Bayle denken, dem Bruder eines wegen seines Glaubens verurteilten Pfarrers. Pierre Bayle wurde in das Exil gezwungen, nicht ohne die Gewissensqualen eines zum Abschwören gezwungenen Menschen erlebt zu haben. Es ist bekannt, dass Bayle der Verfasser einer heftigen Kritik an der Verwendung der biblischen Aussage „nötige sie, einzutreten“ war – eine Aussage, die als Rechtfertigung für die Praxis der Zwangsbekehrungen diente – und dass er in diesem Werk das Recht des „irrenden Gewissens“ verteidigte, indem er argumentierte, dass das Verbrechen auf der Seite derjenigen liegt, die dieses Gewissen zwingen, sich zu unterwerfen, also Heuchelei zu üben – ein ethisches und soziales Übel, das so schwerwiegend ist wie die Lüge, wie Kant sie definiert hat. Aber es gäbe noch viel mehr über Bayle zu sagen, über seine Erfahrung als in den Niederlanden aufgenommener Exilant. Diese Erfahrung, die damals von einer Reihe von Verfolgten geteilt wurde, spielte sicherlich eine wichtige Rolle sowohl bei der Herausbildung des „europäischen Bewusstseins“, von dem Paul Hazard sprach, als auch bei der Stärkung des Aufklärungsprojekts und der Intensivierung, zunächst im Namen der Toleranz, dann der Grundfreiheiten, der Kritik an der Willkür. Vergessen wir schließlich nicht, dass Bayle, der unermüdete Leiter der internationalen Zeitschrift „La République des Lettres“, sich auf diese Weise entschlossen in den Dienst eines dialogischen Universalismus gestellt hat, der als die symbolische Antwort oder sogar als die Antwort des Symbolischen auf die Souveränitätsphantasie betrachtet werden kann, die zuerst in der Monarchie, dann im Napoleonischen „Empire“ angelegt war.

Erwähnt wurde das Symbolische. Es ist daher an der Zeit, sich auf eine grundlegende Bewegung zu konzentrieren, die so alt ist wie diejenige, die darauf abzielt, politische Souveränität durchzusetzen: die sprachliche Vereinheitlichung. Diese Bewegung geht Hand in Hand mit der vorhergehenden, setzt sich aber noch lange fort, nachdem der monarchische Absolutismus durch republikanische Herrschaft abgelöst wurde. Erinnern wir uns lediglich an einen der Ursprünge dieser Bewegung, nämlich an die Auferlegung des Französischen durch Philippe Auguste als Amtssprache, bzw. als Sprache der Amtshandlungen. Einer der markantesten und nachhaltigsten Ausdrücke dieser politischen Förderung der französischen Sprache war später die Gründung der Académie française, die, wie es scheint, nur wenige Entsprechungen anderswo hat. Seine Aufgabe war die Erstellung und regelmäßige Aktualisierung eines Wörterbuchs, das zusammen mit dem Lexikon einen gemeinsamen semantischen Rahmen schaffen soll. Als unbeabsichtigte, positive Folge wird dieses Unterfangen der Sache des Symbolischen dienen. Das Hauptziel bestand jedoch darin, für alle die gleichen Sprachregeln aufzustellen und durchzusetzen. Doch ging dieses Unterfangen mit dem Verschwinden der regionalen Sprechweisen einher, die als „patois“ verachtet wurden. Dieses Verschwinden war nichts Spontanes. Es war das Ergebnis einer bewussten Politik der kulturellen Vereinigung und beruhte auf der vor seiner Zeit differenzialistischen Idee, dass es eine äußerst enge Beziehung zwischen Sprache und Denkweise, Sprache und Weltbild gäbe. Dieses Konzept ist nicht nur französisch. Fichte beispielsweise entwickelte es seinerseits in seinen Reden an die deutsche Nation – eine Art ideologische Mobilisierung der Deutschen, ein Aufruf zum Widerstand gegen den kulturellen französischen Imperialismus bevor dieser militärisch wurde. Nach der französischen Version dieser Art von „Theorie“ ist die Korrespondenz zwischen der Struktur der Sprache und der Struktur des Geistes so eng, dass, wenn es einen gemeinsamen Bürgergeist geben soll, eine gemeinsame Sprache auferlegt werden muss, eine Sprache, die nicht oder nicht mehr mit den regionalen Sprechweisen oder erst recht mit einer Fremdsprache konkurrieren würde. Die Mutter- und

Landessprache soll daher der überragenden, (und phantastischen) väterlichen Sprache weichen, nämlich der Sprache des Königs, als dem „Vater seines Volkes“, und der Sprache des Gesetzes.

Aufgrund der damals akzeptierten Sprachtheorie – die sich aber lange Zeit durchgesetzt hat – läutete jede sprachliche Abweichung eine Abweichung im Denken, einen Dissens in der gleichzeitig politischen und religiösen Ordnung ein, wenn wahr ist, wie Michel de Certeau schrieb, dass „die Orthographie eine Orthodoxie der Vergangenheit ist“, dass „das Wörterbuch der Triumphbogen des geschriebenen und vergangenen Französisch [ist]... ein ‚Denkmal für die Toten‘ der Sprache ... das auf jeder Schulbank und nach und nach in jedem Haus installiert wurde“.⁶

Unter der Französischen Revolution beschleunigte sich diese Einigungsbewegung, während die alten Provinzen in Departements neu aufgeteilt wurden, die in den Köpfen der ersten Entwerfer fast geometrische Formen haben sollten. Wir wissen, dass wir mit Geschichte Kompromisse schließen müssen. Ein bewohnter Raum ist so voller Geschichte, dass er nicht so homogen gemacht werden kann, wie wir es gerne hätten! Nichtsdestotrotz war die Leidenschaft für die Standardisierung am Werk, und wie G. Canguilhem beobachtet hat,⁷ je mehr wir uns normalisieren, desto mehr gibt es durch eben diese Tatsache zahlreiche Pathologien, die fortan als Formen des Widerstands gegen die normalisierende Verfügung wahrgenommen und verurteilt werden.

Während der Revolution wurde Abbé Gregoire – natürlich ein vereidigtes Mitglied des Klerus – mit der Aufgabe betraut, eine Bestandsaufnahme der regionalen Sprechweisen, bzw. der „patois“ zu machen.⁸ Dies ist ein altes Rezept für alle Macht, und eines, das Herodes bereits kannte: eine Volkszählung durchzuführen, um besser kontrollieren zu können. Zu den Anwendungen des Rezepts gehört die Entwicklung von Kenntnissen – die als entscheidend für die Verwaltung der Wohltätigkeit gelten – über die Herkunft jeder Person. Es ist notwendig zu wissen, wer woher kommt, um zu bestimmen, welche Herkunftsgemeinde für die Unterstützung ihrer Angehörigen zuständig ist, die anderswo in Armut geraten sind. Ebenso wird es als dringlich erachtet, die Führung des Geburtenregisters den Gemeindebehörden vorzubehalten, um die demographischen Ressourcen und Steuern, einschließlich der Blutsteuer, im Verhältnis zur Zahl der künftigen Militärrekruten usw. in Zukunft zu berechnen. Im kulturellen Bereich geht die Volkszählung mit einer Schärfung des ethnologischen Blicks einher, was die Folklorisierung und Museifizierung der Objekte dieses Blicks vorbereitet. Die Beziehung zwischen dem Zählenden und dem Gezählten, wie die zwischen dem Ethnologen und seinem „Subjekt/Objekt“, ist das Produkt einer Distanzierung durch Kategorien, die strenge Lese- und Klassifizierungsraster bilden. Mit Hilfe dieser kategorischen Apparate wird der andere als ein anderer objektiviert. Er ist derjenige, von dem gesprochen wird und dem der Status des eigentlichen Sprechers abgesprochen wird. Bezog sich „Barbar“ auch bei den Griechen nicht auf Personen, die kein Griechisch sprachen? Die Tatsache, dass dies eine alte Angelegenheit ist, kann uns den wiederkehrenden Ethnozentrismus nicht vergessen lassen oder ihn entschuldigen!

Die soeben erwähnte Distanzierung war weniger räumlich als zeitlich, obwohl sie weitgehend der Entfernung zwischen Paris und den Provinzen, der Distanzierung von der Macht und der Distanzierung der „Distinktion“ (vgl. P. Bourdieu) entspricht! Die lokale Redeweise

6 De Certeau, M. 1980. *La culture au pluriel*. Paris: C. Bourgeois, 119, Übersetzung Fritz Lienhard.

7 Vgl. Canguilhem, G. 2013. *Le normal et le pathologique*. Paris: PUF.

8 Siehe de Certeau, M./Julia, D./Revel, J. 1975. *Une politique de la langue. La Révolution française et les patois*. Paris: Gallimard. Die Autoren unterstreichen die ambivalenten Auswirkungen eines Unternehmens, das darauf abzielt, die Vernunft – wie die Aufklärung sie sich vorstellte – dort durchzusetzen, wo Vorurteile herrschen: „Grégoire ergreift den gesprochenen patois, um ihn in eine Sammlung erhaltener Schriften zu verwandeln [...]. ‚Vernichtet‘ als eine sprachliche Differenz, die die politische Einzigartigkeit bedroht, kann und muss patois vom Staat vor ‚Vandalismus‘ geschützt werden“ (S. 15).

wurde als eine Form der Sprache vor der Geschichte betrachtet, die als Fortschritt definiert wird. Diese angestammte Rede wird verdächtigt, eine Tradition, eine Erinnerung zu vermitteln und fortzuführen. Ihr wird vorgeworfen, die Entstehung von mehr oder weniger innovativen Projekten zu behindern. Sie ist die Sprache des mündlichen Wortes und wenig geeignet für das geschriebene Wort, für die Bildung und Verbreitung von Ideen, was jedoch als Voraussetzung für jeden Fortschritt betrachtet wurde. Kurz gesagt, es ist die eigentliche Sprache der Vorurteile. Als solche würde sie dem Urteil nicht vorgreifen, sondern es verhindern. Es bliebe nur noch, das Hindernis zu beseitigen und, falls die Regionalsprache Widerstand leistet, zu verbieten. So wird ein Mensch, der kein Französisch spricht, mit einem Ausländer gleichgesetzt. Genau wie der Ketzer ist auch er eine neue Figur eines Ausländers von *innen*. „Von innen“ ist er natürlich, aber das hindert ihn nicht daran, ein Ausländer zu sein: eine zweideutige Figur also. Man versteht ihn nicht, aber man vermutet, dass er nicht verstanden werden will, so sehr ist er in seiner Andersartigkeit, in seinem Partikularismus selbstgefällig.

III. Terror der Einheitlichkeit, Zerstörung des Symbolischen

Im Kontext der Französischen Revolution, als der Feind drohte, als sich das Gefühl der Belagerung verstärkte und vor allem, wenn sich „das Vaterland in Gefahr“ befand und außergewöhnliche Maßnahmen ergriffen wurden, wurde jeder Unterschied sofort als schreckliche Bedrohung empfunden. Die Bedrohung erschien schrecklich, weil sie als Bedrohung nicht nur der Uneinigkeit, sondern auch der Sezession interpretiert wurde. Kleine Unterschiede schienen nicht unbedeutend zu sein, wenn man befürchtete, dass sie aggregiert wurden und sich gegenseitig die Möglichkeit zum Plotten gaben. Was ist dann Terror, wenn nicht eine allgemeine Panik bei der Verwendung kategorischer Unterscheidungen, vor allem der gleichen und der anderen, von Freund und Feind? Das Imaginäre führt zu einer Verschmelzung: der Freund kann nur derselbe sein, der andere nur der Feind. Dichotomien und Dualismen verstärken sich gegenseitig, während symbolische Grenzen verschwinden. So wird der andere von innen ununterscheidbar vom Fremden und jeder Fremde wird mit einem Feind gleichgesetzt – mit Ausnahme derjenigen Fremden, denen die Ehrenbürgerschaft verliehen wurde (unter ihnen Bentham und Franklin, der erste als Vater des Mottos „Zeit ist Geld“, letzterer als Vater der Panoptik und Verteidiger des Utilitarismus!). Diese Art von phantastischer Verseuchung „erklärt“ das Gesetz der Verdächtigen und die Beschleunigung der Hinrichtungen wegen Hochverrats während der Revolution. Die Denunziation wurde dann zu einem bürgerlichen Akt. Sie war die Verallgemeinerung der Inquisition, wobei der Verdacht als Beweis ausreichte. In einem solchen Kontext schien der beste Weg, um das Böse und seine Ansteckung zu verhindern, darin zu bestehen, vorzugreifen. Die Suche nach Beweisen für das Verbrechen wäre eine Verschwendung kostbarer Zeit gewesen, wobei die Dringlichkeit entschied. Es war daher tugendhaft, auf das dringendste Bedürfnis zu reagieren. Die Agenten des Bösen mussten beseitigt werden, auch wenn dies den Tod unschuldiger Menschen bedeutete. Aber der Utilitarismus war wachsam; er diente der Beruhigung. Man konnte und musste sogar akzeptieren, dass unschuldige Menschen umkamen, da sie nur eine Minderheit waren und ihre Beseitigung der Rettung der größten Zahl diente, die als „öffentliche Rettung“ („salut public“) bezeichnet wurde.

Zur weiteren Klärung der Gründe und Fragen, die mit der sprachlichen Vereinheitlichung verbunden sind, können wir Ricceurs Überlegungen zur sprachlichen Gastfreundschaft nutzen, insbesondere diejenigen zur Intra-Übersetzung. Diese Überlegungen werfen eine präjudizielle Frage auf: Reicht es aus, dass die Sprache einheitlich ist, um zu dem Schluss zu kommen, dass sie gemeinsam ist? Sicherlich nicht! Alles geschieht jedoch im „Unter sich“, als ob man keinen Grund hätte, an der Gültigkeit dieser Schlussfolgerung zu zweifeln. Die Folge ist, dass man sich dann nicht mehr um das „Dazwischen“ kümmert – von dem Hannah Arendt im Gegenteil die größte Bedeutung erkannt hat, nämlich die Doppelfunktion, den doppelten Wert von Trennung und Beziehung zu haben. Das „Dazwischen“ ist das, was eine Gesellschaft oder eine Gruppe davon abhält, der folgenden Alternative nachzugeben: entweder Einstimmigkeit, gar

Verschmelzung, oder Chaos, panische Verwirrung; zwei Situationen, aus denen man laut René Girard nur unter Opfern herauskommt. Für „uns Franzosen“, die wir von den Gespenstern der Souveränität, der Leidenschaft des Einen und der Einheit verfolgt werden, stellt das „Dazwischen“ vor allem eine Distanz dar, die es gilt zu überwinden. Es ist in unseren Augen das Haupthindernis auf dem Weg zu einer „geraden“ Kommunikation, die gegen jede Gefahr der Verzerrung geschützt ist. Kommt unter diesem Gesichtspunkt nicht jede intermediäre Gestalt in den Verdacht, eine Ursache für die Verzerrung und Einmischung in die möglichst direkte Kommunikation zu sein? Sie fügt ein Zwischenglied in diejenige Kommunikation ein, die der Souverän gelegentlich plebiszitär mit seinen Untertanen zu etablieren versucht, um sich sympathisch zu machen (eine alte Affäre, die der Kontrolle der Medien durch die Macht!) und um dafür zu sorgen, dass seine Befehle gehört werden und Wirkung erzielen.

Das Misstrauen gegenüber intermediären Strukturen hat in unserem Land eine lange Geschichte – daher vielleicht die Ablehnung der „symbolischen“ Interpretation des Abendmahls zugunsten der sehr katholischen Transsubstantiationstheorie. Deutlich zum Ausdruck kam dies in der Verkündung des Gesetzes *Le Chapelier* (Juni 1791), das dem Korporationsregime – die Korporation des Ancien Régime war eine eher exklusive, überfunktionale Mitgliedergruppe – ein Ende setzte. Aber das besagte Gesetz geht viel weiter, da es gleichzeitig jede freiwillige Vereinigung verbietet, als ob die Vereinigung ein Verbrechen wäre, bzw. als ob die Tunika des Einen – wie das Kleid Jesu Christi – so zerrissen würde! Ja, wir widersetzen uns der Vermittlung und den „Vermittlern“ – der Begriff nimmt schließlich die berüchtigte Bedeutung von „Parasiten“ an. Daher erscheinen Kompromiss⁹ in den üblichen Regierungspraktiken in Frankreich verdächtig und daher riskant, ebenso wie die Geduld, die der Gebrauch der Vernunft impliziert, wenn sie nicht unter der Kontrolle der „raison d'État“ steht. Nun, wie wir aus Erfahrung wissen, sind Kompromiss und Geduld zwei Tugenden, zwei Fähigkeiten, die in der Praxis der Gastfreundschaft erforderlich sind; Kompromisse, um über die Alternative des Gleichen und des Anderen hinauszugehen, eine Alternative, die in einem Kontext eingesetzt wird, der heute jedem bekannt ist: Entweder wir schließen die Grenzen des Selben, um unsere kollektive Identität zu stärken, oder, eine beängstigende Hypothese, die als abstoßend dienen soll, wir öffnen diese Grenzen, aber mit dem Risiko, dass die geringste Öffnung zu einem Dammbreach wird, in den andere, ob absichtlich oder nicht, hineinstürmen und uns bald zu Fremden in unserem eigenen Land machen, zu Fremden in unserer eigenen Kultur, zu Fremden in unseren ehrwürdigsten Traditionen. Mit anderen Worten: Entweder wird der andere assimiliert, oder er kolonisiert uns; oder wir zwingen dem anderen unsere Kultur auf, oder wir leiden unter seiner und müssen früher oder später unsere eigene Kultur sowie unsere Souveränität aufgeben. Genauso wie die Alternative den Kompromiss ablehnt, so lehnt die Ungeduld die Geduld ab, die die zeitliche Gestalt jeder Vermittlung ist. Die Ungeduld verachtet die Geduld, die als Zaudern bezeichnet wird, als Feigheit angesichts einer Entscheidung, die diese brutale und unumkehrbare Form annehmen sollte, den Ausländer als Eindringling zu behandeln und ihn ohne den geringsten „Gemütszustand“ hinauszuerwerfen!

Wir Franzosen prahlen gern über unser kartesisches Erbe. Ist es richtig, wenn man nicht leugnen kann, dass der abstrakte Raum der so genannten „klassischen“ Geometrie keine Verwendung für konkrete Räume und deren sensible Qualitäten hat? Doch diese Räume sind jene, in denen wir leben, in denen es gut ist, zu leben, ohne diese Räume abschotten zu müssen. Wie Rousseau uns bekanntlich daran erinnert, definiert Umgrenzung Eigentum. Auf der anderen Seite ist eine Landschaft nicht Eigentum. Sie wird betrachtet und geteilt. Sie bietet sich uns

9 Es ist zu beachten, dass Ricoeur das unterstreicht, was in der Übersetzung der Kunst des Kompromisses ähnelt. Intransigenz ist nicht angebracht, wenn es darum geht, aus Unterschieden Äquivalenzen zu erfinden. Übersetzen: die Kunst des Kompromisses. Fehlt es nicht aktuell dieser Kunst? Wird sie nicht zum Gegenstand der Verachtung, da die Leidenschaft für Gleichheit – die Leidenschaft für Abstraktion und Unmittelbarkeit – das Gefühl der Fairness vertreibt?

auf synthetische Weise an. Sie besteht aus Echos und Akkorden zwischen den verschiedenen Elementen, aus denen sie besteht, und den verschiedenen Subjekten, die sie bewohnen und genießen, und kann daher als „Komposition“ bezeichnet werden: Der Begriff soll hier in einem fast musikalischen Sinne verstanden werden. Der analytische Blick lässt uns dagegen den Sinn und die fast fleischliche Realität der Landschaft verlieren. Die kartesianische Definition, „partes extra partes“, ist sicherlich für Vermessungsoperationen geeignet, aber sie wird leider auch bei allen Operationen verwendet, die Eigentum betreffen, einschließlich Enteignungen, bei denen sich Unmenschlichkeit als Verweigerung des Teilens, bzw. als Verachtung der Gnade des „zusammen“ manifestiert, also einer Gnade, die die Praktiken mit Sympathie als Triebfeder und das Zusammenleben als Ziel bewässert. Kartesianer, sind wir im Übrigen ahnungslos die Nachkommen der „Ideologen“, jener Philosophen – von Napoleon so genannt –, die lange vor der Geburt der analytischen Philosophie leidenschaftlich sich der Analyse der Sprache widmeten. Auch sie wollten, wie Descartes, die Sprache reformieren, um sie zum wirksamen Vermittler „klarer und eindeutiger Ideen“ zu machen. Die reformierte Sprache sollte denen, die sie benutzen, dazu verhelfen, die Kontrolle über ihre Umwelt zu sichern.

IV. Die Metapher und den Wilden reduzieren: kolonisieren

Eines der Haupthindernisse auf dem Weg zur Instrumentalisierung der Sprache liegt in der Existenz von Metaphern. Die Befürworter einer gut gemachten Sprache, deren lexikalischer Bestand der Summe unserer Empfindungen entsprechen würde (Empirismus verpflichtet), sind der Ansicht, dass Metaphern, die vagabundierender Natur sind, die Ordnung der Sprache und des Denkens stören; aber sie sind auch oft der Meinung, dass sie, sofern sie ein semantischer Zufall sind, ohne Schaden beseitigt werden können. Es würde genügen, sie wieder in das vom gesunden Menschenverstand und, besser noch, von der Vernunft umschriebene Wörterbuch zurückzubringen. Glücklicherweise hat eine verfeinerte Linguistik es uns ermöglicht, zu verstehen, dass bei Metaphern und, allgemeiner, bei der Poetik „die Sprache Feste feiert“. Metapher wäre nicht der Unruhestifter, der schon lange angeprangert wird. Ihre Andersartigkeit wäre keine Bedrohung, sondern ein Versprechen für die Vernunft selbst, ein Ferment des Über-Rationalismus, sagte Bachelard; die Chance einer „ikonischen Steigerung“, sagte Dagognet. In jedem Fall ist die Metapher das Gegenmittel gegen Stereotypisierung, und ihre Vertreibung unter dem Vorwand, dass man sie nicht sofort versteht, wäre eine schreckliche symbolische Verarmung. Begrüßen wir daher die Metapher, der Fremde von innen, die zur Intra-Übersetzung aufruft, ähnlich wie fremdsprachige Texte zu ihrer Übersetzung auffordern.

In seiner Reflexion über die Übersetzung bestand Ricoeur auf folgenden Punkt: Übersetzen ist keine einfache Operation. Dennoch wird die Fähigkeit zu übersetzen erlernt und perfektioniert, ohne dass man jemals behaupten kann, dass eine Übersetzung perfekt sei. Doch auch wenn wir im Bereich der Annäherung bleiben, hindert uns das nicht daran, und nicht immer zu Unrecht, zu beurteilen, dass Übersetzungen besser sind als andere. Wir beurteilen dies, auch wenn – wie wir gelernt haben zu erkennen – unsere Bewertungskriterien im Laufe der Zeit variieren. Dies gilt sowohl für die Übersetzung als auch für die Gastfreundschaft, wobei erstere in Ricoeurs Augen eine herausragende Manifestation der „sprachlichen Gastfreundschaft“ sei. Es ist ein Werk der Annäherung, das nichts mit Laxheit zu tun hat, sondern vielmehr mit der Verzweiflung, eine gewisse Perfektion auf dem Gebiet der Übersetzung und des Verstehens anderer zu erreichen. Die Suche nach der bestmöglichen Annäherung, der besten semantischen Äquivalenz, ist das Los eines jeden Übersetzers wie auch eines jeden „Intra-Übersetzers“. In gleicher Weise ist der Verzicht auf Perfektion die Voraussetzung dafür, dass wir – wenn wir der Meinung sind, dass Gastfreundschaft trotz aller Schwierigkeiten möglich ist – uns mutig und mit Freude auf den Weg des Bundes, sowohl der Redner als auch der Idiome, begeben können.

Kommen wir zurück zur Metapher, einer der großen Herausforderungen der Übersetzung. Wer prangert ihre Anwesenheit an? Ihre Ankläger bezeichneten sie als „ungebührliche Präsenz“. Sie hätte nicht das Recht, wirklich Teil unserer sprachlichen Beziehung zu den wirk-

lich ernstesten Dingen zu sein; und wenn ihr dieses „Recht“ in der Antike zuerkannt wurde, sollte sie es nicht mehr haben, da die Vernunft ihre eigene Zuständigkeit auf alle menschlichen Angelegenheiten ausgedehnt habe! Wir schieben unsere Antwort auf dieses Urteil aus, da wir gerade auf das Gesetz angespielt haben, von dem ein großer Teil dazu diene und dient, unter dem Namen des Eigentums Aneignungen zu konsekrieren, die selten friedlich sind: die des Fürsten: wie viel Energie wurde auf der Seite der Gesetzgeber aufgewendet, um das Recht auf Eroberung zu etablieren, das glücklicherweise von Benjamin Constant so heftig angefochten wurde! Dass sich die Geschichte des Rechts mit der Geschichte der Gewalt vermischt hat, belegt der Text des Philosophen Locke auf traurige Weise, wenn er die Aneignung des Landes der amerikanischen Ureinwohner rechtfertigt. Der Autor argumentiert einerseits, dass Amerindianer wohl unfähig seien, auch nur das geringste schriftliche Dokument zu zeigen, um ihren Eigentumstitel zu „beweisen“ (erster Fehler der Fixierung: Das Mündliche wird aufgrund seiner Flüchtigkeit gegenüber dem geschriebenen Wort disqualifiziert, wie eine Metapher angesichts präziser Zeichen mit einem festen semantischen Wert); andererseits argumentiert er, dass dieselben Ureinwohner Nomaden seien, die vom Jagen und Sammeln leben. Dies ist ein Argument, das bereits von Odysseus gegen den Zyklopen verwendet wurde: „Sie wissen nicht, wie man Weizen anbaut, also sind sie Wilde, die am Rande der Menschheit leben“. Der Hauptmangel, den Locke den Aborigines vorwirft, sei daher ihre Nichtsesshaftigkeit. Der Prototyp des Guten, so der Philosoph, wäre das Land, das kultiviert wird. Wie der Begriff „Kultur“ suggeriert, ist derjenige „kultiviert“, der, nachdem er gelernt hat, zu kultivieren (also Boden zu „pflegen“), sich selbst kultiviert, ohne seine Talente zu vergeuden! Da indianisches Land in Lockes Augen kein echtes Eigentum sei und da Indianer keine Eigentümer im westlichen Sinne des Wortes seien bzw. sich vielleicht nicht einmal als solche betrachten, ist die vorhersehbare Schlussfolgerung, dass es rechtmäßig und rechtlich gerecht sei, sich Land anzueignen, das nicht „ihr“ Land sein kann. Es ginge nicht um Eroberung oder Diebstahl, da in Abwesenheit von ursprünglichen „Eigentümer“ davon ausgegangen wird, dass das fragliche Land niemandem gehört. Es steht wie dem ersten „Besitzer“ zur Verfügung, vorausgesetzt, er bearbeitet es!¹⁰

Die Argumente werden sich in der Epoche des Kolonialismus' schon deshalb unterscheiden, weil in einem vom Fortschrittsglauben¹¹ geprägten ideologischen Kontext die Frage nach dem Raum und seiner Aneignung zugunsten der Frage nach der Zeit an Bedeutung verlieren wird; insbesondere zugunsten der Frage, ob Kolonisatoren und Kolonisierte zur gleichen Zeit leben und, falls nicht, ob es denkbar sei, dass sie eines Tages zu wahren Zeitgenossen werden. Mit Ausnahme der erwiesenen Rassisten ist die Antwort positiv. Da die Zeit eine Zeit des Fortschritts ist, wird niemand definitiv davon ausgeschlossen. Dennoch würden nicht alle auf der gleichen Entwicklungsstufe leben. Die Kolonisatoren wären als solche diejenigen, die den Kolonisierten einen Fortschritt bringen, dessen erste Vertreter sie oder ihre Mitbürger waren. Wie könnte man kein gutes Gewissen haben, wenn man anderen Wissen und, man zweifelt kaum daran, ein neues Verständnis von sich selbst vermittelt? Die Asymmetrie ist sicherlich sehr groß, das wird mehr oder weniger kategorisch zugegeben. Aber es wird behauptet, dass sie abnehmen wird. Die großen Kinder, die die Eingeborenen sind, werden früher oder später erwachsen und gleichberechtigt werden. In der Zwischenzeit gilt die Asymmetrie als normale Situation, wie sie zwischen Eltern und Kindern besteht. Sie soll einer vorübergehend notwendigen Vormundschaft entsprechen.

10 Siehe zu diesem Thema Renault, M. 2014. *L'Amérique de John Locke. L'Expansion coloniale de la philosophie européenne*. Paris: Éditions Amsterdam.

11 Siehe Goody, J. 2006. *The Theft of History*. Cambridge: Cambridge University Press.

V. Wir bei ihnen! Sie bei uns? Kolonisatoren und Kolonisierte

Diese Art der Vorstellungen wird die Beziehungen zwischen Franzosen und Staatsangehörigen ehemals kolonialisierter Länder, deren Andersartigkeit für erstere gewöhnlich auf eine kulturelle, wirtschaftliche und politische Rückständigkeit verweist, dauerhaft beschädigen. Wird ihnen in Bezug auf diesen letzten Punkt nicht vorgeworfen, dass sie nicht in das Zeitalter der Demokratie eintreten konnten oder wollten, und dass sie nicht in der Lage waren, die Gegenmächte zu errichten, die die Zivilgesellschaft ausmachen, ohne die der Souverän nicht von einem Tyrannen zu unterscheiden ist? Herablassung und Bevormundung – selbstverständlich mit einem Hauch von Verachtung – prägen weiterhin die Beziehungen, die umso asymmetrischer geblieben sind, als Frankreich nach der Entkolonialisierung nicht darauf verzichtet hat, diese Länder in seinem Einflussbereich zu halten (CFA-Franc, Französisch als Austauschsprache usw.). Es handelt sich nicht mehr um eine reine Herrschaftsbeziehung. Nichtsdestotrotz bestehen Beziehungen, deren Form an jene erinnert und die vor der absoluten Monarchie das Verhältnis von Oberherr und Vasall bestimmten, wobei der erstere den letzteren schützen und der letztere sein Eigentum dem ersteren zur Verfügung stellen muss, wenn dieser es für nützlich erachtet. Kurz gesagt: wir fühlen uns bei ihnen noch mehr oder weniger zu Hause, wollen aber nicht, dass sie sich bei uns wie bei ihnen zu Hause fühlen, weil das Imaginäre der normalen Asymmetrie und der schützenden Vormundschaft fortbesteht. Es ist daher zu erwarten, dass die Gastfreundschaft zwischen „uns“ und „ihnen“,¹² den Einheimischen der ehemals kolonialisierten Länder, besonders kompliziert, schwierig, oder voller Bedenken, wenn nicht gar Ablehnung ist. Umso schwieriger ist sie, als Gastfreundschaft im Prinzip eine Beziehung zum Fremden ist, die, wie jede Beziehung des Geschenks, nicht nur impliziert, dass der Gastgeber von heute zum Gast von morgen wird, sondern auch, dass er in der Lage ist, sich selbst als ein Fremder zu erkennen, der von anderen aufgenommen wurde. Gastfreundschaft, eine symbolische Beziehung von vorübergehend asymmetrischem Charakter, ist Teil einer tiefen symbolischen Tradition. Jede wirklich gastfreundliche Beziehung folgt auf eine ähnliche und kündigt eine neue an. Wenn die Geschichte trotz aller Negativität weitergeht – die Hegel zu Recht darin gesehen hat – liegt es dann nicht daran, dass sie für immer anfänglich ist, falls Gastfreundschaft besteht?¹³ Gastfreundschaft ist die symbolische, ethische und politische Herausforderung an die Entropie, an die Müdigkeit der Beziehungen, an die Müdigkeit der Partner, die ihre Gleichgültigkeit und Feindseligkeit ankündigt.

Gastfreundschaft, Geschenk, Bündnis und Symbolik sind nahezu gleichwertige Ausdrucksformen, um über die Bedeutung des Menschlichen zu sprechen. Aus dieser Perspektive ist der Fremde kein Feind, genauso wenig wie der Mensch ein Wolf (bzw. ein Tiger in der Locke-Version) für den Menschen ist. Dank der Gastfreundschaft sinkt das Risiko, dass der andere, der Unbekannte, ein Feind ist – oder vielmehr wird –, während die Möglichkeit, dass er ein Verbündeter wird, entsprechend zunimmt.

Gehen wir einen Schritt zurück und betrachten wir die Beziehung zwischen dem Status von Indianerland und dem der Metapher. Es sollte erscheinen, dass diese Statuen ähnlich sind und dass diese Ähnlichkeit so groß ist, dass sie die Frage der Beziehungen zum Fremden erhellt,

12 Todorov, T. 1989. *Nous et les Autres. La réflexion française sur la diversité humaine*. Paris: Éd. du Seuil hat dieses Verhältnis von Ambivalenz, ja sogar Feindseligkeit untersucht, das sich unter der Konjunktion „und“ („et“) verbirgt, die so harmlos erscheint!

13 Hannah Arendt betont oft die Zweideutigkeit des griechischen „*archein*“, die leider durch die Vorherrschaft der einzigen Bedeutung von „befehlen“ ausgelöscht wird. Die Niederlage ist in diesem Fall vor allem die, welche durch die andere Bedeutung von „beginnen“ erlitten wurde: Initiative als Beginn, die wahre Autorität definiert. Im Französischen bewahrt kein Bedeutungsträger diese Zweideutigkeit. Man kann sie nur nachahmen, indem man die Begriffe „befehlen“ und „beginnen“ zusammen verwendet – wobei alles, so unsere Hypothese, mit Gastfreundschaft beginnt.

mit der Verwirrung, ja sogar der Angst, die sie hervorruft: Wir wissen mangels hinreichend glaubwürdiger Zeugnisse nicht wirklich, woher dieser kommt, mit einem bedeutsamen Ausdruck, „woher er ist“. Der Ärger, in dem wir uns befinden, hängt damit zusammen, dass wir keine Gewissheit über seine örtliche Identität haben. Das Nomadenwesen ist gut für uns, aber in Form des Tourismus – wobei wir offizielle Dokumente mitnehmen, die unsere Identität bestätigen und konsularischen Schutz sichern! – nicht für Ausländer, für die die fehlende örtliche Verankerung als Mangel an „richtiger“ menschlicher Konsistenz gilt. Nach einer ziemlich verbreiteten Vorstellung, ist es das Charakteristikum des Menschen, verständlich zu sprechen und das Kind seines Landes zu sein und zu bleiben. Nach dieser Vorstellung trägt der, der gegangen ist, in seinem Herzen – noch mehr als in seinem Kopf – ein Stück seines Landes mit sich; Das führt dazu, dass man, da wo er ankommt und beansprucht, sich aufzuhalten, an der Qualität seiner Anwesenheit zweifelt und glaubt, man zweifle zurecht an dieser Qualität. Ist das nicht der Grund, warum es in Frankreich selbst bei Kommunalwahlen so schwierig ist, Ausländern das Wahlrecht zu geben? Es kommt aber auch vor, dass ein Ausländer, weil er das Land verlassen hat, als Verräter an seinem Land gilt. In diesem Fall verdoppelt sich die Furcht. Würde sein erster Überlauf nicht bedeuten, dass er nicht in der Lage sei, eine aufrichtige, dauerhafte Bindung zu seinem neuen Aufenthaltsort aufzubauen? Die andere wichtige Form der Störung, die in der Gegenwart des Ausländers erlebt wird – wenn wir uns an Levinas' schöne Meditationen über das Gesicht eines anderen erinnern, vermeiden wir es, „in seinem Angesicht“ zu sagen – kommt daher: er spricht nicht wie wir, oder zumindest spricht er „schlecht“ in unserer Sprache. Wie könnten wir uns dann auf das Wesentliche einigen? Wie können wir dem Missverständnis, der Zweideutigkeit entgehen, die oft Sprecher derselben Sprache daran hindert, im „Einverständnis“ bzw. „in guter Verständigung“ zu leben? Es stimmt, dass letztere auf die Paraphrase zurückgreifen kann – das Mittel schlechthin der Intra-Übersetzung, wie Ricœur hervorhob – und auf ein Spiel von Fragen und Antworten, mit dem sie sich vergewissern können, dass sie einander einigermaßen gut verstanden haben!

Es ist schwierig, die Ausreißer des Imaginären einzudämmen, vor allem, wenn es um den Anderen geht, denn sofort stellen sich zwei Fragen. Die eine, die Hegel mit der berühmten Dialektik von Herr und Sklave treffend formuliert hat, lautet: Auf wessen Seite bin ich, oder bin ich bestimmt zu sein? Die andere ist sogar noch grundlegender. In hegelianischer Sprache könnte sie wie folgt formuliert werden: Was trägt meine Gewissheit, „ich“ zu sein, aus? Ist dieses „Ich“ nicht wie alle wahrnehmbare Gewissheit dazu verurteilt, schwer fassbar zu bleiben, da das Hier und Jetzt, das zum Regime der wahrnehmenden Menschen gehört, in einer unaufhörlichen Flucht und, was die persönliche oder kollektive Identität betrifft, in einer Art unbestimmtem Debakel weggefegt wird? Nur unsere Werke, nur die Vermittlungsarbeit könne, so Hegel, diese unbestimmte Flucht aus einer sich vergeblich an das Unmittelbare klammernden Identität blockieren. Aber diese Möglichkeit wird vielen Ausländern verwehrt, und diese Weigerung verurteilt sie zur Klandestinität, für die sie nicht verantwortlich zu machen sind. Der Teufelskreis ist so bösartig wie nur irgend möglich!

VI. Erschreckendes Missverständnis: von der Fremdheit der Juden zur Verfremdung durch die Juden

Fragen dieser Art mit ihrer enormen imaginären Ladung tauchen in der Feder vom Abbé Grégoire in seinem „Essai sur la régénération physique, morale et politique des Juifs“ (Essay über die physische, moralische und politische Regeneration der Juden) auf. Trotz seiner Sympathie für Juden und obwohl er mit größter Sorgfalt darauf hinweist, dass die Fehler, die einigen zugeschrieben sind, nicht allen Juden zugeschrieben werden können, widersetzt sich der Autor mit Mühe der Bewegung, ihre Andersartigkeit zu „vernaturlichen“, d.h. das Biologische und das Moralische zum Spiegelbild des Anderen und aus beiden unbestreitbare Zeichen eines nicht reduzierbaren Unterschieds zu machen. Die Tatsache, dass wir sie auf ihr „natürliches“ Wesen

reduzieren – eine Folge (vielleicht von Grégoire flüchtig wahrgenommen) des geringen Symbolgehalts der Beziehungen, die wir mit ihnen einzugehen bereit sind – erleichtert offensichtlich die imaginäre Projektion, die wir auf sie machen, von Eigenschaften, die höchstwahrscheinlich unsere eigene mangelnde Gewissheit über unsere Identität, über unser Überleben selbst, offenbaren. Unabhängig davon, ob sie Grégoire kennen oder nicht, greifen viele unserer Zeitgenossen dieses Argument bereitwillig auf, angeblich basierend auf folgender Beobachtung: „Die jüdische Bevölkerung ist im Umstand weiter zu gehen als wir. Wir haben gesehen, wie leicht sie sich reproduzieren; und da sie die Bauern überall abhängig machen, werden die Objekte des Primärkonsums zuerst durch ihre Hände gehen, und ihre Bevölkerung wird ihre Zweige weiter ausbreiten. Es handelt sich also um parasitäre Pflanzen, die an der Substanz des Baumes, an dem sie hängen, nagen und ihn schließlich erschöpfen und zerstören können“ (S. 84). Noch haben wir es nicht mit der „Theorie“ des Lebensraums zu tun, aber wir sind nicht weit davon entfernt, und die mit Reproduktion und Parasitismus verbundenen Bilder widersprechen folgender Behauptung: „Ich kenne keinen Menschen, für den die Erde nicht geschaffen wäre“ (S. 85).¹⁴ Dies ist sicherlich eine schöne Aussage, aber ihr unmittelbarer Kontext macht sie weniger stark und leuchtend, als vielleicht zu hoffen war. Nachdem er daran erinnert hat, dass „unsere Vorfahren den Vorfahren der heutigen Juden ein Asyl eröffnet haben“, erklärt Grégoire, dass die Juden, nachdem sie von diesem Asyl profitiert haben, ein Recht erworben hätten. Man würde daher erwarten, dass dies für ihn das Recht auf Staatsbürgerschaft wäre, und dass der Autor dieses Recht offen verteidigt. Dies ist nicht ganz der Fall, denn, gelinde gesagt, ist die Äußerung gewunden, zweideutig, und man weiß nicht, welche der beiden Behauptungen Grégoires Vorrang vor der anderen hat: 1. Es sei ihr Recht, „auszuwandern, wenn man, ohne das Glück im Land seiner Geburt zu finden, dieses Land verlassen kann, ohne die Rechte der allgemeinen Gesellschaft zu verletzen, um anderswo ein gastfreundliches Land zu suchen“. 2. „Die Verbrechen der Juden, ihre Wucherei... Nun, ihre Wucherei muss ohne Frage unterdrückt werden; aber das Recht, die Schuldigen zu bestrafen, ist nicht das Recht, sie zu verbannen“ (S. 86).

Die gleiche Zweideutigkeit findet sich in anderen Aussagen. Die Aussage „Wenn ihr verlangt, dass er ein Vaterland liebt, dann gebt ihm eines“, war eine edle Empfehlung Grégoires über „den“ Juden. Grégoire skizzierte jedoch eine vereinfachende Beschreibung der Situation der Juden und kam damit einer Karikatur und Stigmatisierung gefährlich nahe. Der „Jude“ wird tatsächlich erwähnt. In die Skizze wurde die folgende, bemerkenswerte kausale Erklärung eingemischt: „Der Jude wird nie wie ein Sohn des Vaterlandes behandelt“. Zudem wurde eine zeitlose Charakterisierung eingearbeitet, die zu befürchten geben könnte, dass unter der Kontingenz einer Situation ein Schicksal geformt und aufgezwungen wird: „Der Jude, überall verbreitet und nirgends fixiert, hat kaum mehr als den Geist des Körpers (so im Text!), was nicht dem nationalen Geist entspricht“. Und hier ist das entscheidende Merkmal, das die Art des angeblichen Verbrechens festlegt, indem es das Vergessen all dessen, was Grégoire hinsichtlich des relationalen und historischen Charakters der jüdischen Identität vorgeschlagen hatte konsekriert: „Es ist immer ein Staat im Staat“. Als Hauptverbrechen wird die Verletzung der Souveränität genannt. Es wird also festgestellt worden sein, dass das Verbrechen nicht geringer ist – im Gegenteil! – wenn die Souveränität vom König auf die Nation übergeht. Als Beweis dafür, dass sowohl in Grégoires als auch im zeitgenössischen Integrationsdiskurs, in dem er die

14 Ein paar Zeilen später lesen wir folgende finstere Aussage: „Wenn die Juden, die zu zahlreich geworden sind, das Land überfluten und befallen, was wird dann mit ihnen geschehen?“ Gewiss hält Grégoire eine solche Abhandlung für ungerecht, wogegen er diese schöne Maxime aufstellt: „Vielleicht wird das Recht der Schuftten [zu jagen] nicht immer das der Menschen sein“ (S. 85). Dennoch ist ein Teil des beklagten Übels (die Vertreibung der Juden) bereits verbal durch eine „Qualifizierung“ der Juden erreicht worden, die eine symbolische Disqualifizierung, eine große „symbolische Gewalt“, wie Pierre Bourdieu sagte, darstellt. Bedeutet nicht schon die im Titel des Werkes enthaltene Idee der „Regeneration“ einen früheren Zustand der „Degeneration“?

Assimilation betont und den Kommunitarismus¹⁵ anprangert, die Mehrdeutigkeit fortbesteht, definiert der Autor das angestrebte Ziel jedoch wie folgt: „sie sozusagen in der nationalen Masse zu verschmelzen, bis zu dem Punkt, dass sie im vollen Umfang des Begriffs zu Bürgern gemacht werden“ (S. 137). Zweifellos ist volle Staatsbürgerschaft ein edles Ziel. Aber was soll man von einer Staatsbürgerschaft halten, die eine „Verschmelzung“ von Singularitäten und kollektiven Besonderheiten impliziert, die die semantische und symbolische Auslöschung eines Volkes als Subjekts zugunsten einer „Masse“ impliziert, die, wie kurz darauf hinzugefügt wird, unter das „Auge des Souveräns“ gestellt wird¹⁶?

Gleichzeitig stellte Bentham – ein unvergesslicher Ehrenbürger der Revolution – sein Panoptikum, das die ursprünglich alten, ineffizienten Gefängnisse ersetzen sollte, die für unnötiges Leiden verantwortlich waren, in den Dienst aller, die Institutionen, Schulen und Krankenhäuser reformieren wollten. Mit seinem Auge, mit seinem unbestreitbaren Recht zu sehen, „beobachtet“ der Chef der Garde, so Grégoire, das soeben erwähnte große Werk der Fusion. Sicherlich delegiert er die Aufgabe dieser Operation an andere, aber er ist in der Tat derjenige, der letztendlich dafür verantwortlich ist. Diese Verantwortung, so Grégoire, wird ohne Grausamkeit ausgeübt, denn der Souverän sei kein Tyrann! Unser Autor möchte, dass das Verfahren lässig, ja sogar paternalistisch sei. Einerseits „müssen die Ausführenden seiner Befehle Menschen sein und keine Blutsauger, die die Substanzen unserer unglücklichen Juden saugen und sie dazu bringen würden, die Gunst der Regierung zu erkaufen“ (S. 138). Andererseits „haben Juden als Kinder des Staates das Recht, als solche behandelt zu werden“. Der Autor hegt einen leichten Zweifel, da dieser letzten Aussage der Teilsatz „*könnte man sagen*“ vorangestellt ist. Nichts deutet jedoch darauf hin, dass dieser Skrupel ein wirkliches Korrektiv des Gedankens darstellt. Grégoire hat sich für ein „Konzept“ der Souveränität entschieden, das seine Kraft aus der Imagination des Absoluten bezieht. Entsprechend schaut das Auge, aber nicht mehr als die Sonne, kann man es umgekehrt anschauen (man muss den Blick senken, vor jedem Vorgesetzten!). Dieses Auge konstituiert das Anderssein des anderen als eine ständige Gefahr des Ungehorsams und der Entfremdung, die es dringend auf dasselbe zu reduzieren gilt – wozu die Verschmelzung dienen sollte. Die Verschmelzung setzt einen geschlossenen Raum voraus. Es ist der Raum, in dem die Verschmelzung stattfindet, in dem sie also vorexistiert, aber es ist ebenso – denn das Imaginäre spielt mit logischen Unterscheidungen – der Raum, der sich aus der Verschmelzung selbst ergibt. Letzterer ist der Betreiber einer drastischen Trennung zwischen dem inneren Raum, dem Ort der Ordnung, und dem äußeren Raum, der als der Ort aller Verwirrung dargestellt wird.

15 Man muss dieses in Frankreich allzu seltenen Worte der Anwaltschaft hören, das von Mona Ozouf ausgesprochen wird: „In dem vehementen Prozess gegen den Kommunitarismus hört man nicht viel von der Stimme des Verteidigers. Er könnte jedoch die Gründe erforschen, warum Menschen den Schutz und die Zuflucht der Gruppe suchen [...]. Die Integration in die Gemeinschaft ist manchmal alles, was in armen Leben menschlich bleibt. Die Verteidigung könnte hinzufügen, dass der Einzelne, der eingeladen wird, sich triumphierend von seiner Zugehörigkeit zu befreien, oft ohne Sanftmut durch den Blick der anderen zu ihr zurückgebracht wird, zurückgeschickt zu seiner Gemeinschaft, seiner Rasse oder seiner Hautfarbe“ (Ozouf, M. 2009. *Composition française. Retour sur une enfance bretonne*. Paris: Gallimard, 247, Übersetzung Fritz Lienhard).

16 Als ausgezeichnete Kenner der Ideologie war George Orwell sehr gut darin, die Verbindungen der Vorstellungskraft zu identifizieren, die die Bilder der Souveränität miteinander verbinden: Sonne, Auge, Vormundschaft usw. Davon zeugt zumindest die Erfindung von *Novlangue*, die seine Gegen-Utopie von 1984 begleitete. Jene Bilder finden sich in der Parodie-Hymne, die zu Ehren von Napoleon, dem Schwein, das die Macht ergriff, geschrieben und gesungen wurde, wie Stalin in „Die Farm der Tiere“. Die erste Strophe lautet: „Vater der Waisenheit! Quelle der Seligkeit! Meister des Schweinetrogs! Ach, wie mein Herz steht schon in Brand, schau‘ ich in Dein Aug‘, das so hehr und rein wie laut‘rer Sonnenschein, Genoss‘ Napoleon!“, Orwell, G. 2017. *Farm der Tiere*. Zürich: Diogenes, 114.

Wie können wir nicht daran denken, dass das, was Grégoire über unsere Beziehung zu den Juden geschrieben hat, a fortiori, nicht nur für unsere Beziehung zu *allen* Kolonisierten, sondern auch zu „*unseren*“ *ehemaligen* Kolonisierten gilt? Thomas More gibt uns in seiner Utopie die Vorstellung – diesmal die symbolische Seite statt die des Imaginären –, dass wir anders leben können und uns nicht von der Vorstellung von Herrschaft und Souveränität beherrschen lassen; dass wir damit beginnen können, zu leben, ohne uns einzuschließen, ohne der „Heimat“ den Anschein einer Festung zu geben oder uns mit den Attributen eines Souveräns zu schmücken, der immer belagert wird. In der Stadt der Utopie, schreibt der Autor, „sind die Tore Doppeltüren, die sich leicht von Hand öffnen und von selbst schließen. Auf diese Weise kommt jeder rein, der will. Es gibt also nichts unter diesem Volk, was Privateigentum ist. Alle zehn Jahre wechseln sie durch Auslosung untereinander das Haus“¹⁷. Echos des Erlassjahres (Lev 25,10), als ihr Land an diejenigen zurückgegeben wurde, die es verkaufen mussten? Dabei gewinnt Bachelard etwas von Thomas Mores Bild ab, wenn er uns in seiner „Poétique de la rêverie“ dazu einlädt, uns von der scheinbar logischen Alternative zu befreien, die aber in Wirklichkeit von dem Imaginären benutzt wird, um die meisten unserer Praktiken auszudehnen: die Alternative vom Offenen und Geschlossenen, von der totalen Offenheit, die eine Quelle der Angst ist, und vom völlig hermetischen Verschluss, der als Bedingung für jeden wirksamen Schutz gilt, dessen Undurchlässigkeit aber nie als ausreichend betrachtet wird; was einen neuen Ausbruch von Angstzuständen verursacht. Bachelard seinerseits entwickelt ein neuartiges Plädoyer für die Halboffenheit – auch gegen Heidegger und seine Leidenschaft für den „ursprünglichen“ Ort – und bietet uns gleichzeitig einen neuen Typus von Identität an, nämlich die eines de-fixierten Wesens.

VII. De-fixiert werden. Auf dem Weg zum Kosmopolitismus

Das Bild des Halboffenen, so Bachelard, ist das eines doppelten Potentials, welches auch im Begriff des „Gastgebers“ zu finden ist, in dem der Unterschied zwischen Gastgeber und Gast nur vorübergehend ist, was die Bedingung einer langfristig verteilten Reziprozität ist. Es ist das Bild der Überwindung des logischen, existentiellen und politischen Widerspruchs des Gleichen und des Anderen, des Selbst und des Fremden. Die Überwindung oder zumindest die Umgehung der Alternative, so Bachelards Wunsch, entspricht der Bewegung der Abwechslung, die in Utopia durch Türen ohne Schlösser ermöglicht wird und ein Äquivalent zu porösen, leicht überwindbaren Grenzen bildet. Dem Bild der Defixierung¹⁸ entspricht die Idee eines periodi-

17 More, T. 2012. *L'Utopie*. Traduction du latin par Jean Le Blond, 1550, revue par Barthélémy Anéau, 1559, révisée et modernisée par Guillaume Navaud. Paris: Gallimard, 112, Übersetzung Fritz Lienhard. Man könnte erwidern, dass, wenn das Buch Utopie eine Beschränkung der Souveränität einschließt, die Grenzen der Souveränität zwar verschoben, aber nicht unterdrückt werden. Als Insel reicht ihre Lage aus, um Ausländer auf Distanz zu halten, ohne dass Grenzen gezogen werden müssen. Die Distanz reicht aus, um die unkontrollierte Ankunft von Ausländern zu verhindern. Der Verdienst von More ist nach wie vor groß, weil er es gewagt hat, Eigentum, Souveränität und Ausschlusspraktiken in Frage zu stellen, und zwar in einer quasi erfinderischen, für ein breites Publikum bestimmten Schrift.

18 Über die Besessenheit von Identitätsfixierung und Fixierung war Walter Benjamin außergewöhnlich klar: „Wohnungsnot und Verkehrssteuerung“, schrieb er, „sind am Werke, das elementare Sinnbild europäischer Freiheit, das in gewissen Formen selbst dem Mittelalter gegeben war, die Freizügigkeit, vollkommen zu vernichten. Und wenn der mittelalterliche Zwang den Menschen an natürliche Verbände fesselte, so ist er nun in unnatürliche Gemeinsamkeit verkettet. Weniges wird die verhängnisvolle Gewalt des umsichgreifenden Wandertriebes so stärken, wie die Abschnürung der Freizügigkeit, und niemals hat die Bewegungsfreiheit zum Reichtum der Bewegungsmittel in einem größeren Mißverhältnis gestanden“, Benjamin, W. 2009. *Einbahnstraße*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Werke und Nachlaß. Kritische Gesamtausgabe 8), 26f.

schen Wohnsitzwechsels, der keinerlei wirtschaftlichen Zwängen unterliegt. Hier überwiegt das Symbolische gegenüber dem Wirtschaftlichen und Rechtlichen!¹⁹

Wir haben die Hypothese einer engen Korrespondenz, ja sogar Reziprozität zwischen der Entwicklung der absoluten Monarchie in Frankreich und der Intensivierung der Bedeutung und des Gebrauchs des Begriffs der Souveränität verteidigt; mit anderen Worten, zwischen Fakt und Recht – genauer gesagt, einer bestimmten Art von Recht, dem sogenannten positiven Recht. Es besteht also eine Quasi-Koinzidenz zwischen einer im Prinzip kontingenten historischen Realität und ihrer Darstellung als einer Realität, die einer begrifflichen Notwendigkeit entspricht. Deswegen müssen wir uns fragen, ob wir uns nicht auf der Seite der Tatsache auf eine bestimmte historische Erfahrung, die als kollektives Trauma erlebt wurde, und auf der Seite der Rechten auf eine tiefgreifende Überarbeitung des seit langem bestehenden begrifflichen Apparates stützen können, um der Heiligung des Tatsachenzustandes durch ein bestimmtes Recht und seiner Bestätigung durch dieses Recht ein Ende zu setzen. Hinsichtlich des letzteren Aspekts scheint uns, dass eine solche Umarbeitung durch die Kantrezeption in Frankreich und den damit einhergehenden Rückzug von Hegels Einfluss ermöglicht oder zumindest wesentlich erleichtert wurde. Hegel leistete als Theoretiker der „Vernunft in der Geschichte“ einen wichtigen Beitrag zur Verkörperung des Staates. Es mag daher eine gewisse Ironie in der Umkehrung der jeweiligen Positionen von Kant und Hegel liegen. Im Gegensatz zu dem von Hegels „Geschichtsphilosophie“ stark verteidigten Fortschrittsbegriff ist es durchaus möglich, dass ein früheres Werk Denkressourcen verbirgt, die ein späteres Werk ignoriert. Darauf hat schon Ricœur oft hingewiesen.

In jüngerer Zeit war die Anthropologie Schauplatz einer ähnlichen Infragestellung der Einschätzung, dass das Ältere unterlegen, das Neuere überlegen sei. So hat Marcel Mauss unsere Gewissheiten über die Moderne, über die Bedeutung des Fortschritts in der Wirtschaft, über den Fortschritt, der dem Austausch auf der Grundlage von Nutzen und Profit zugeschrieben wird, neu untersucht. Die Gabe zum Bündnis ist sicherlich eine „archaische“ Praxis, aber sie zeugt, so Mauss, von einem tiefen praktischen Wissen, das nur selten erreicht wird. Es überrascht nicht, dass Mauss, der Neffe Durkheims, einer von vielen war, die im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts und darüber hinaus über Renouvier, einer der wichtigsten Denker der Dritten Republik, von Kant beeinflusst wurden und die Solidarität zu einem wichtigen ethischen und politischen Bezugspunkt machten. Erinnern wir uns daran, dass sich diese Männer – inspiriert von der Idee der „Solidarität“ – zu einer Zeit, als Frauen rechtlich noch als Minderjährige behandelt wurden, für die Gleichberechtigung von Mann und Frau ebenso einsetzten wie für die Schaffung internationaler Institutionen, die in Konfliktsituationen Schlichtungen vornehmen sollten, sowie für die Schaffung eines neuen Gesetzes, das in der Lage war, diese Schlichtungen im Namen von Menschlichkeit und Gerechtigkeit zu legitimieren: Dieses Recht der „Menschenrechte“ wäre nicht mehr das Recht der Souveräne, es wäre nicht mehr dem Prinzip der Souveränität untergeordnet, das zuvor als oberstes Prinzip des positiven Rechts festgelegt worden war. Gleichzeitig zeichnete sich im Zivilrecht ein ähnlicher Wandel ab, wobei das Recht auf Eigentum im Hinblick auf das Solidaritätsprinzip nicht mehr bedingungslos war.

Ist das alles, was es kategorisch und symbolisch zu sagen gibt? Sicherlich nicht, denn die Wertschätzung, die dem Kosmopolitismus in den oben genannten Kreisen entgegengebracht wird, muss noch betont werden. Die Idee des Kosmopolitismus wurde von Kant verteidigt, der überzeugt war, dass der erste entscheidende Schritt in diese Richtung die Einführung eines Besuchsrechts sei, also des Rechts für einen Ausländer, sich in einem anderen Land als Gast

19 Gegen die „Wut“, die die Besessenheit, das eigene Einkommen zu erhöhen, begleitet und aufrechterhält und die zum Diebstahl und zur Plünderung des Eigentums anderer führt, aber auch gegen „diejenigen, die [ganz zu Unrecht] als souverän in Gerechtigkeit und Gleichheit angesehen werden“, lesen wir den Brief von Guillaume Budé an Thomas Lupset, veröffentlicht als Anhang zu More, T. 2012. *L'Utopie*, 255f.

anzubieten und sich dort aufzuhalten, ohne befürchten zu müssen, als Feind betrachtet und entsprechend behandelt zu werden.

Wie wir wissen, sah derselbe Philosoph in jedem Versäumnis, ein bestimmtes Versprechen zu halten, einen schwerwiegenden Fehler gegenüber anderen und gegenüber der Institution der Sprache, wobei das Versprechen – das jeder Aussage zugrunde liegt, als Versprechen das zu sagen, was man für wahr hält – die *conditio sine qua non* jeder wahren, verlässlichen Beziehung ist. Dies ist nicht der Ort, um auf die Debatte über die Grenzen der Aufrichtigkeit zwischen Kant und Benjamin Constant zurückzukommen, der glaubt, dass es zum Schutz eines Mannes, der von seinen Verfolgern bedroht wird, moralisch zulässig ist, zu lügen, indem man die Verfolger absichtlich auf die falsche Fährte bringt. Es sei nur angedeutet, dass Kant in diesem Punkt vielleicht nicht alle Konsequenzen aus dem ethischen Primat des Anderen ziehen konnte, wenn sein Leben in Gefahr ist, gegenüber dem des anderen als indifferenten „Jedermann“. Verfolgung individualisiert den anderen spezifisch, gibt ihm einen höheren situativen Wert, der nicht prinzipiell dem der anderen überlegen ist, sondern dem, den er hätte, wenn er wegen der Böswilligkeit anderer nicht in Gefahr wäre, Status den er wiedererlangen wird, wenn er einen Schutz erhält, der mindestens dem eines anderen gleichwertig ist.

Im Zusammenhang mit unserem Thema ist es wichtig, darauf hinzuweisen, dass Charles Renouvier, Autor des 1869 erschienenen Buches „*Science de la morale*“, das kantische Argument des Versprechens aufgreift – aber nicht die Idee, dass die Sorge um die Wahrhaftigkeit Vorrang vor dem Schutz der Verfolgten haben sollte. Er greift diese Sorge wieder auf, indem er sie auf eine brennende Situation anwendet, nämlich die der Beziehungen zwischen Frankreich und Deutschland nach der Niederlage ersteres gegen letzteres im Jahre 1870. Auf die Frage, ob der Besiegte die Verpflichtungen einhalten müsse, zu denen er gezwungen worden sei, antwortete Renouvier, dass er dies tun müsse, denn sein Wort und die Sprachinstitution selbst verpflichteten ihn dazu. Zu dieser kantischen Rechtfertigung fügt der Philosoph folgendes in negativer Form vorgetragene folgerichtige Argument hinzu: Wenn man bereit ist, sein Engagement zu verraten – unter dem gängigen Vorwand, es gehe darum, seine souveräne Freiheit zu bewahren oder wiederzuerlangen – dann ist das für die Herstellung eines dauerhaften Friedens unerlässliche Minimum an Vertrauen vorbei. Dann treten wir faktisch in einen unbegrenzten Kreislauf von Rache und sozusagen präventiven Repressalien ein, aus dem es schwer vorstellbar ist, wie wir aus ihm herauskommen können. Dabei, mit dem Gespenst des Krieges, schwinden die Chancen, in Frieden leben zu können; denn was ist ein Leben in Frieden? Es bedeutet, zu akzeptieren, mit anderen zusammenzuleben, auch mit Gruppen, die man sich nicht ausgesucht hat, einschließlich der Feinde von gestern. Im Gegensatz zu den fernen Epochen, von denen Rousseau wusste, dass sie fiktive Realitäten sind, ist der Raum zu dicht besiedelt, als dass Einzelpersonen und Gruppen, wenn nicht Frieden, so doch zumindest genügend Sicherheit und Ruhe finden könnten, indem sie sich von der vermeintlichen oder realen Bedrohung, die andere für sie darstellen, entfernen. Wohnen bedeutet, die Erde selbst bewohnbar zu machen und so zu lernen, unsere Praktiken der extensiven und intensiven Ausbeutung der Erde und der Beherrschung anderer, nah und fern, einzuschränken. Diese Art von Sorge wurde bereits vor dem Ersten Weltkrieg von Charles Gide, einem der Verfechter der „*coopération*“ (Zusammenarbeit), zum Ausdruck gebracht. Sich als „Herr und Besitzer des Landes“ zu behaupten – um Descartes' gefährlich schmeichelhaften Ausdruck zu gebrauchen – bedeutet nicht nur, mit anderen oder vielmehr gegen sie in ein Konkurrenzverhältnis zu treten, in dem ein Krieg am wahrscheinlichsten ist, sondern auch, das Land und andere Lebewesen in Materie zu verwandeln, die skrupellos ausgebeutet werden kann. Aber die Erde leidet auch unter unserer Libido *dominandi*, und indem wir sie zum Ziel ungezügelter Ausbeutung machen, verhalten wir uns ihr gegenüber, als wäre sie unser Feind, wie Michel Serres im *Contrat naturel* sagte.²⁰

20 Serres, M. 1999. *Le contrat naturel*. Paris: Flammarion.

VIII. Schwieriger Pluralismus

So kurz diese Gedanken auch sein mögen, lasst uns hier mit den Überlegungen über den „Begriff“ der Souveränität aufhören, sowie über die ethische und politische Notwendigkeit, ihre Bedeutung und ihren Gebrauch eng auf die Ebene der Beziehungen zwischen den Nationen untereinander und zwischen den Nationen und der Erde zu begrenzen. Kant hat erinnert, dass die Erde rund und endlich sei, und dass wir deshalb nicht länger die Illusion aufrechterhalten können, dass sie so groß und fruchtbar wäre, dass jeder, der dies wünscht, sich dort niederlassen könnte, wie er es wünschte. Wäre dies der Fall, würden wir uns in der von Locke vorgestellten Situation wiederfinden, in der das Symbolische keinen Sinn und kein Gesetz mehr hätte, da die Gastfreundschaft keinen Grund zu existieren hätte.

Eine Frage bleibt jedoch unbeantwortet: Wie steht es mit dem „Konzept“ der Souveränität auf der Ebene der französischen Nation? Gelingt es der Republik, Regierungsgewohnheiten zu brechen, die auf einer Art Tradition der Zentralisierung, Vereinheitlichung und Homogenisierung und damit auch der Zensur und Vertreibung jeglicher vermeintlicher Sezessionsursachen oder, wie im zeitgenössischen Diskurs gesagt wurde, des „Kommunitarismus“ beruhen? Man würde ihr nicht vorwerfen, dass es ihr nicht gelungen ist, sich vollständig aus dem mentalen, kategorialen und imaginären Rahmen der Souveränität zu befreien, wenn man sicher wäre, dass sich in ihr die Absicht entwickelt, neue Praktiken und neue Denkweisen zu erlernen, die von der Idee der Gastfreundschaft inspiriert sind. Aber was beobachten wir in dieser Hinsicht? Auffallend ist die Tatsache, dass sich der Staat, selbst ein republikanischer Staat, mit eifriger Sorgfalt das Privileg vorbehält, über die in Einwanderungsfragen zu treffenden Maßnahmen zu entscheiden – als wäre es normal, dass der Staat fast allein Gesetze erlässt (wobei die Wahlentscheidung seiner parlamentarischen Mehrheit kaum mehr als eine Abstimmung in Gefangenschaft ist), als wäre die Aufnahme von Ausländern kein gemeinsamer entscheidender Akt in Friedensfragen, sondern ein ganz gewöhnlicher Akt, der auf der Grundlage strategischer geopolitischer Überlegungen entschieden oder nicht entschieden wird! Es ist daher zweifelhaft, ob wir Zeugen eines entscheidenden Fortschritts hin zu dem von Kant gewünschten Kosmopolitismus sind, der fest auf der Idee der Gastfreundschaft beruht. Die Maßnahmen, die gegen Bürger ergriffen werden, die der Hilfe und Unterstützung „illegaler“ Einwanderer beschuldigt werden, dürften unsere Zweifel an der Erfindung institutioneller Praktiken verstärken, die frei vom Dogma der Souveränität sind.

Trotz allem ist das Bild nicht ganz schwarz, und man muss auf die Existenz von Praktiken hinweisen, die zeigen, dass der Gedanke der Gastfreundschaft die Geister erobert und damit die Souveränitätsbesessenheit verringert, wenn nicht gar besiegt. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass das Konzept und vor allem die Praktiken im Zusammenhang mit der Solidarität (Vereinigungen und Genossenschaften) sich nicht gut für das Konzept der Souveränität eignen, denn wenn hier die Gleichheit für alle gilt, da alle gleichermaßen dem Souverän unterworfen sind, so muss sich die Gleichheit in der Vereinigung, in der Assoziation, in der Aufteilung der Verantwortlichkeiten zeigen, und zwar nicht weniger in der Entscheidungsfindung als in der Ausführung. Um einem möglichen Übermaß an Optimismus entgegenzuwirken, sei jedoch angemerkt, dass Charles Gide, einer der Begründer der Sozial- und Solidarwirtschaft, vor mehr als einem Jahrhundert besorgt darüber war, dass die Genossenschaftsbewegung – Produktions- und Konsumgenossenschaften – in Frankreich im Vergleich zu anderen Ländern, insbesondere England, so schwach war. Wie andere (z.B. Tocqueville) beschuldigte er eine königliche Tradition, die „Untertanen“ – „sujets“, Subjekte, Bürger, als ob sie unter Vormundschaft stünden – dazu drängte, sich auf eine höhere Macht zu verlassen, um sich um die gemeinsamen Angelegenheiten zu kümmern, und die aus Rache für die erlittene Demütigung, die sie erlitten hatten, selbst wiederum diejenigen, über die sie eine gewisse Macht hatten unterwarfen und erniedrigten. Man erinnert sich an Etienne de La Boétie's alte Analyse des Phänomens der freiwilligen Unterwerfung. Allgemeiner kann man sagen, dass das Prinzip der formalen Gleichheit vor dem König und dann vor dem Gesetz uns die praktische Anforderung der Gleichheit vergessen lässt, d.h. der Gleichheit nicht zwischen Gleichen, sondern zwischen „Gleichartigen“ – der Begriff

des Ähnlichen, wie Ricœur uns erinnert, wenn er sich auf Platon bezieht, der auf der Dialektik des Gleichen und des Anderen beruht.

Ob man sie schätzt oder hasst, wird die Macht in der französischen Tradition allzu oft als „überhängend“ verstanden und gewollt, und die Bemühungen eines Gabriel Monod, eines Zeitgenossen von Ferdinand Buisson (dem Organisator der laikalen Schule, der ebenfalls Protestant war), ein Gesundheitssystem nach dem Subsidiaritätsprinzip zu organisieren, wird auf ziemlich starken Widerstand stoßen – weniger im so genannten „karitativen“ Bereich, wo die Vereinigungsfreiheit gut akzeptiert wird, weil sie den ehemaligen Orden nach dem Gesetz zur Trennung von Kirche und Staat von 1905 erlaubt, ihren Einfluss zu behalten, als vielmehr als ein Handlungsmodell, das auf der Berufung und nicht auf dem Beruf basiert.

Angesichts der Bedeutung, die der Vertragstheorie beigemessen wird, mag man sich über die Vorherrschaft des königlichen Machtstils in Frankreich wundern. Wenn der Vertrag die Gesellschaft und erst recht ihre Institutionen begründet, wie lässt sich dann ein solcher Umsturz des Gründers und der Stiftung erklären, der den Souverän, den Gründer, den Garanten und den ersten Urheber des vertraglichen „Greifens“ – in dem Sinne, wie der Zement „greift“ – der Gesellschaft macht? Ein Umweg über die rousseauistische Version des Vertrags mag aufschlussreich sein. Für diesen Autor ist der Vertrag der einzige Zeitpunkt, zu dem sich die Gesellschaft etabliert; und dieser Zeitpunkt ist unmittelbar der Moment, in dem die Vertragsparteien gezwungen sind, sich einem Teil ihrer Schöpfung zu unterwerfen: nicht einfach der Gesellschaft, sondern der Macht, einer souveränen Macht. In unseren Augen als Leser von Rousseau geschieht alles so, als ob die Vertragsschließenden Komplizen oder Opfer eines schrecklichen Missverständnisses gewesen wären. Am Tag nach der Vertragsunterzeichnung dachten sie wahrscheinlich, dass sie die Initiative im Spiel der Institutionalisierung behalten hätten. In Wirklichkeit entdeckten sie, dass sie von diesem Privileg enteignet sind, dass sie ohne ihr Wissen zum Spielzeug des Souveräns geworden sind, den sie glaubten, eingesetzt zu haben. In der Tat ist und bleibt alles mit der von Rousseau postulierten Entität entschieden, die als ideologisches Bindeglied zwischen einem vertragschließenden Volk und einem Souverän dienen soll: „der allgemeine Wille“. Dies, so bekräftigt er kategorisch, ist nicht die Summe der Teile; der allgemeine Wille geht über sie hinaus, weil er die Macht des Ganzen repräsentiert und verkörpert, die nur so lange intakt ist, wie das Ganze unter dem Gesetz des Einen bleibt. Die Ganzheit – die die Teilnahme aller voraussetzt –, die Integration – die auf Einstimmigkeit abzielt –, und die Integrität des Ganzen – die jede Vereinigung ausschließt, die im Verdacht steht, eine Form der Sezession innerhalb des Ganzen zu sein –, bilden somit eine semantische Kette, die den Verstand mit dem Imaginären der Integrität verbindet, die eher physisch und metaphysisch als moralisch ist. Aber die Leidenschaft für Integrität ist auch die Leidenschaft für die Uniformität und, wie Alain angeprangert hat, für die Uniform.²¹

Sicherlich unterscheiden sich die institutionellen Praktiken und Abläufe erheblich von Rousseaus Fiktion und von jedem Modell, das behauptet, direkt von ihr inspiriert zu sein. Nichtsdestotrotz ist die Fiktion mächtig genug, um es schwierig zu machen, ein Modell in Frage zu stellen, das behauptet, auf ihr zu beruhen. Es liegt daran, dass der „allgemeine Wille“ auf einem kognitiven und praktischen Holismus beruht, in dessen Licht der Pluralismus schwer denkbar und wünschenswert werden kann. Der rigoroseste Ausdruck der Phobie vor dem Pluralismus ist, wie bereits erwähnt wurde, das Gesetz Le Chapelier, das neben den alten Körperschaften neue Gruppierungen des assoziativen Typs verbietet. Die Umgestaltung des Inneren des Territoriums in Departements verlängert das gewaltige Unterfangen, einen militärischen Raum voller Verteidigungsanlagen zu bauen – das System der berühmten Vauban-Festungen. Obwohl Condorcet der Schule empfahl, einen kritischen Geist auch im Hinblick auf die geltende Verfassung zu entwickeln – ein wahrer Bildersturm zu einer Zeit, in der die Quasi-Sakra-

21 Alain, 1995. *Mars ou La guerre jugée*. Paris: Gallimard.

lisierung der politischen Macht an die Stelle der religiösen trat²² –, blieb die Schule der Dritten Republik in den Köpfen vieler mit einer präzisen politischen Mission beschäftigt: Durch den Platz, der dem Turnen und der „militärischen Vorbereitung“ eingeräumt wurde, sollte der Zeitpunkt der Rache an Deutschland und eine Wiedereingliederung der Gebiete, welche nach der Niederlage von 1870 abgetreten worden sind, vorbereitet werden. Eine ganze Literatur wurde dann geboren, deren Aushängeschild die Werke von Barrès sind, die das Land der Vorfahren feiern, das durch das dafür vergossene Blut geheiligt wurde, ein Opfer, das nur dadurch geehrt werden konnte, dass man dafür sorgte, dass alle ihrerseits bereit waren, „für das Vaterland zu sterben“²³. Damit wurde eine „heilige Schuld“ beglichen!

In Erwartung des Zeitpunkts, an dem die Proklamation der Einheit und Unteilbarkeit wieder Wirklichkeit wird, an dem der Körper der Nation seine Integrität wiedererlangt, an dem eine höhere Gerechtigkeit dafür sorgt, dass die Geschichte Frankreichs und sein Schicksal in vollkommener Harmonie verlaufen, hat die Schule die Pflicht, das große Werk der sprachlichen und kulturellen Einigung unter der Führung des Positivismus' zu vollbringen, der dann als unverzichtbarer Förderer eines einheitlichen Rationalitätsmodells angesehen wird. Außerhalb des Positivismus' gibt es kein Heil. Die Erfahrung – und bescheidener gesagt die „Leçon de choses“, die in der Grundschule erteilt wird – wird dann eher als Bestätigung einer bereits bekannten Wahrheit verstanden statt als eine Gelegenheit, neue Aspekte des Wahren zu entdecken. Pasteurs Verherrlichung geht Hand in Hand mit peinlichem Schweigen über die unerwartete, unwahrscheinliche Natur einiger seiner Entdeckungen.

Die Sakralisierung von Souveränität und Vaterland, geschützt und geeint hinter ihren „unantastbaren“ Grenzen, ist Teil der Rhetorik, die darin besteht, die Praktiken zu „heiligen“, die Benjamin Constant in einer seiner anti-napoleonischen Schriften als „Eroberung und Usurpation“ bezeichnet hat. Nach dieser Rhetorik ist und bleibt der Ausländer potenziell der Feind. Er verkörpert Züge, deren Bezeichnung durch die Umkehrung der den „guten Franzosen“ vorbehaltenen positiven Eigenschaften erreicht wird. In der Tat ist das nationalistische Fieber hier wie anderswo das Symptom einer mimetischen Leidenschaft, der es normal zu sein scheint, nachzugeben, da der Krieg der vorhersehbare Begriff ist, der als moderne Form der alten „Ordalie“, des so genannten „Gottesurteils“, erwartet wird. „Nationalismus“: Die Erfindung des Passes geht Hand in Hand mit der des Personalausweises, eine Art interner Reisepass, so wie die Anthropometrie die Entwicklung der schlimmsten rassistischen Phantasien begleitet, in denen das Imaginäre die sogenannte wissenschaftliche Beobachtung versklavt. Nationalismus ist daher eng verflochten mit der Erfindung des Personalausweises.

Es ist an der Zeit, diese Darstellungen und Praktiken zu qualifizieren, die unter dem Deckmantel eines mimetischen Nationalismus' eine manichäische Vision der Beziehung zwischen Eingeborenen und Ausländern aufrechterhalten. Das Attribut der Souveränität, so glauben wir, steht in direktem Zusammenhang mit diesem Manichäismus, der einen unbegrenzten Verteidigungsimpuls nährt, nicht nur gegen den Fremden von außen, sondern auch gegen den Fremden von innen, wobei die Gefahr der Subversion mehr gefürchtet zu sein scheint als die Gefahr einer Invasion. Denn wenn der Fremde mehr oder weniger sichtbar ist, ist der Feind im Inneren verborgen. Da er sich im Verborgenen befindet, sind Zwangsmaßnahmen erforderlich, und zwar in erster Linie Maßnahmen zur Aufdeckung von Unterschieden. Die Homogenisierung, die der Nationalismus impliziert, geht einher mit einer Stigmatisierung der Unterschiede, ob groß oder klein, die man überall zu entdecken sucht. Da man nicht in der Lage ist, die Andersartigkeit des anderen bzw. des Fremden im strengen Sinne zu reduzieren, versucht man,

22 Vgl. Stevenson, R. L. 1978. *La France que j'aime*. Paris: 10/18, 85, Übersetzung Fritz Lienhard: „Die Politik ist die Religion Frankreichs [...]. Während wir zu Hause den Hauptteil unseres Scharfsinnes für leichte Meinungsverschiedenheiten über ein Gesangbuch reservieren ...“.

23 Siehe Kantorowicz, E. H. 1984. *Mourir pour la patrie et autres textes*. Paris: PUF (Pratiques théoriques 1), 105ff, Übersetzung Fritz Lienhard.

als Nation sie zu beherrschen und liefert ein unbestimmtes Werk der internen Kontrolle. Da die Nation als Ort des Guten definiert ist und das Gute per Definition sich verbreitet, ist jede konkurrierende Nation böse, aber auch jede innere Differenz, da der geringste Anschein von Zwietracht als Keim eines fatalen Zerfalls wahrgenommen wird. In dieser Hinsicht ist Michelet ein schrecklicher Zeuge, da er – so Mona Ozouf – als scharfer Kritiker des Jakobinismus' jedoch dem Kult des Einen nachgibt. „Michelet“, fügt die Historikerin hinzu, „hasst Vielfalt und [...] Vielfalt beginnt mit der Zahl zwei. Schreibt er nicht: „Ein Volk, ein Land, ein Frankreich! Lasst uns bitte niemals zwei Nationen werden“? Und seine Kritikerin, mehr Historikerin als er, sagt: „Als er Das Volk schrieb, hatte er die Feinde der französischen Nation im Visier. Aber ebenso wie die erklärten Feinde, denkt er an die Franzosen, die in die Ferne ins Ausland blicken, die, wie er sagt, „ihre Politik in London, ihre Philosophie in Berlin suchen“; ganz zu schweigen von denen, die „sich erschreckt in sich selbst zusammenkriechen in der Anbetung von ihrem kleinen Land, ihrer Lehen und zu Isolation und Barbarei neigen“²⁴.

Kurz gesagt: Souveränität ist ein falsches Konzept, aber eine echte rationalisierte Phantasie, die in einer Ideologie verankert ist, die so allgegenwärtig ist, dass es schwer zu sagen ist, durch welchen anderen institutionellen Bezug sie ersetzt werden könnte. Weder der im 18. Jahrhundert so gefeierte „sanfte Handel“ noch der Freihandel scheinen ihre Versprechen gehalten zu haben oder halten zu können. Sie kommen mit den spezifischen Zwängen einer globalisierten Wirtschaftsordnung zu einer politischen Ordnung hinzu, in der die Souveränität, untergraben durch diese neue Ordnung, darum ringt, ihre eigenen Versprechen in Bezug auf Sicherheit und sozialen Schutz einzuhalten.²⁵ Kant seinerseits hatte es nicht versäumt, die der Idee der Weltsoveränität entsprechende Verdoppelung der Vorstellungskraft anzuprangern und im Gegenteil für einen Kosmopolitismus zu plädieren, der sich auf eine Föderalisierung der Beziehungen zwischen den Völkern und die Annahme einer wirklich republikanischen Verfassung in jedem einzelnen Volk stützt. Es besteht kein Zweifel, dass der Philosoph mit diesem doppelten Plädoyer einen Bruch in der Vorstellung von Souveränität und in der entsprechenden verschlossenen Mentalität zu öffnen suchte. Wird man ihm neben seinem Friedensdenken auch einen offensichtlichen Mangel an Realismus vorwerfen? Er verteidigte sich gegen diesen Vorwurf, indem er argumentierte, die Französische Revolution sei ein entscheidendes Ereignis in der Geschichte der Menschheit, eine Art Erweiterung des Denkbaren und Machbaren, von dem aus das Ende der inneren Herrschaft und die Beteiligung aller Bürger an politischen Entscheidungen zweifellos zu ihrer Ablehnung von Krieg und Kolonisierung führen müsse, die für jeden einzelnen von ihnen zu kostspielig seien. Aber das stärkste Argument unter seiner Feder ist selbstloser. Es hat mit der Fähigkeit zur Gastfreundschaft zu tun, in der er nichts Geringeres sieht als unsere gemeinsame Fähigkeit, uns zu vermenschlichen. Zweifellos betont der Philosoph das bevorstehende Aufkommen eines Zugangsrechts, das mehr als ein Asylrecht ist, da der Ausländer hier nicht der Notwendigkeit unterworfen ist, um Aufnahme zu bitten, um zu überleben, sondern als Inhaber eines beispiellosen Rechts anerkannt wird, nämlich sich in einem neuen Land als eines seiner Mitglieder anzubieten. Dieses Recht, so unausgereift es auch sein mag, ist in seiner Ansicht die Bestätigung eines Begriffs des Menschseins, dem eine wahre Universalität entspricht. Menschheit wird also nicht als ein natürliches Geschlecht verstanden, sondern als die Frucht unserer Praktiken der Mitmenschlichkeit. Dies drückt sich aus – wobei eine Feststellung von Tatsachen mit einem Werturteil kombiniert wird – durch das wirkliche Teilen der Erde, unseres gemeinsamen Landes.

24 Ozouf, M. a. O., 242f, Übersetzung Fritz Lienhard.

25 Siehe Foessel, M. 2016. *État de vigilance. Critique de la banalité sécuritaire*. Paris: Éditions Points. Der Autor betont die Bedeutung des Buches von Brown, W. 2018. *Mauern. Die neue Abschottung und der Niedergang der Souveränität*. Berlin: Suhrkamp. „Verfall“ ist nicht „Ende“, betonen diese beiden Autoren, und obwohl es stimmt, dass Mauern ein Beweis für den Souveränitätsverfall sind, muss man sich vielleicht fragen, ob die Nostalgie nach Souveränität nicht die traurige politische Leidenschaft der Zeit sei.

IX. Das Geteilte Menschsein

Während also die Spaltung in Nationen verhängnisvoll ist und die Spaltung zwischen Freunden und Feinden zu Kriegen führt, die durch die bekannten Gestalten des Friedens nicht beendet werden können – dies ist nach Kant nur der „Friede der Friedhöfe“ –, ruft der Philosoph zur Gastfreundschaft auf, um den höllischen Kreislauf von Angriff und Verteidigung unter dem Banner der Souveränität zu durchbrechen. Wir können Souveränität ohne Anachronismus durchaus als Ideologie qualifizieren (insofern eine Realität in Abwesenheit des Bedeutungsträgers, der sie später bezeichnen wird, vorhanden sein kann). Dem Beispiel von Ricœur folgend, der der Ansicht ist, dass der letztgenannte Begriff seine semantische Bedeutung verliert, wenn seine Ausdehnung zu groß wird, werden wir den Begriff des Symbolischen der Ideologie entgegensetzen, und so wie der Philosoph die Übersetzung für das Paradigma der sprachlichen Gastfreundschaft hält, schlagen wir vor, in der Gastfreundschaft das Paradigma einer Universalität zu sehen, die das Schicksal einer Menschheit, die kurz davor ist, in der Tragödie zu versinken, umwenden kann. Wie der Krieg ist auch die Gastfreundschaft keine bloße Abstraktion. Aber während sich diese (wie das Geschenk) auf eine Praxis bezieht, die immer neu ist, die immer wieder neu begonnen wird, bzw. immer eine Quelle der Erneuerung ist, bezieht sich jener auf sich wiederholende Praktiken, die einen völligen Mangel an Phantasie²⁶ zeigen, abgesehen von den technischen Mitteln der Ausrottung.

Wir können also nach Kant und Ricœur an die primäre Bedeutung des Symbols appellieren, indem wir das Symbolische aus dem „Symbol“ denken, das eine Geste ist, bevor es zum Zeichen wird, und in die Praxis gehört, bevor es eine diskursive Realität wird. Das Symbol ist ein Geschenk im Sinne eines „Zeugnisses der Gastfreundschaft“, das die Geschichte eines Bundes nicht abschließt, sondern interpunktiert, das ihm eine Zukunft gibt, indem es verheißt, dass die Rollen des Gastgebers und des Gastes wechselseitig sind und sein werden und sich auf einander übertragen. Der Bruchteil vom Gegenstand, Teller z.B., der gebrochen und auf diese Weise zum Symbol wurde ist kein Objekt, das die Bewahrung einer Erinnerung erleichtern soll, also der Erinnerung eines Ereignisses, das stattgefunden hat, aber von nun an zu einer vergangenen Vergangenheit gehört. Die Geste, es zu geben und die Geste, es zu empfangen, gelten als eine Verpflichtung in einer Geschichte, die unter dem Zeichen der Treue gelebt wird; nicht unter dem Zeichen der Wiederholung, sondern unter dem Zeichen der Erfindung, unter neuen Umständen, zugunsten von Menschen, denen die scheinbar gewährte, aber in Wirklichkeit zurückgegebene Gastfreundschaft zu Gunsten eines breiteren Bundes eingesetzt wird, von Gesten, die das Versprechen einlösen, die erhaltene Gastfreundschaft zurückzugeben. Es ist eine metonymische Figur der Gastfreundschaft, die wir erhielten, als wir auf die Welt kamen. In der Art einer praktischen, einfühlsamen Performativität – denn der körperliche Einsatz in der Gastfreundschaft ist stark – gibt das Symbol die Konsistenz (den Test) einer Begegnung, die, mehr als zufällig, anfänglich ist.

Ricœur betont, dass Symbolik eine Sache des Gedächtnisses und nicht der Erinnerung sei (das Gedächtnis taucht in das nicht Erinnerbare ein). Demnach lässt sich unterstreichen, dass es eine Sache der Kultur ist, die nicht zu verwechseln mit der Leidenschaft für Verwurzelung ist, welche den Exklusivismus begünstigt –, bzw. eine Sache der Erweiterung des Selbstverständnisses ist, die durch das Imaginäre der Identität bedroht ist; bzw. eine Sache auch des Teilens von historischen und/oder fiktionalen Erzählungen. Diese Erinnerung kann sich auf das Unvergängliche beziehen: „Mein Vater war Aramäer aus Ur in Chaldäa“. Diese Aussage ist eine Glaubenssache und nicht das Ergebnis von polizeilichen Ermittlungen, mit denen überprüft werden soll, ob die Herkunft eines Probanden die von ihm behauptete ist oder nicht. „Mein Vater“ war kein Einheimischer, sondern ein Ausländer, der in „seinem“ neuen Adoptivland

26 Hier „imagination“, ein Begriff der positiv kreativ zu verstehen ist, im Gegensatz zu „imaginaire“ im oben ausgeführten Sinn (Fn Fritz Lienhard).

Zuflucht oder Asyl fand. Diese Geschichte ist eminent symbolisch, aber sie kollidiert auch innerhalb der biblischen Literatur mit der Vorstellung von der Eroberung des Landes Kanaan, das im Verhältnis zum Opfer, bzw. zum vergossenen Blut (vor allem des anderen) heilig sein soll! Das Opfer sakralisiert; die Gastfreundschaft heiligt. Sie ist eine eminent opferfeindliche Praxis.²⁷ Sie verhütet alle Opfer.

Wie wir nach anderen bereits gesagt haben, ist die Gastfreundschaft eine grundlegende Fähigkeit, der Ricœur neben den Fähigkeiten zum Dialog (vgl. den Austausch persönlicher Positionen „ich“, „du“ und „er“), zur Initiative, zur narrativen Identifikation, zur Übersetzung, zum Querverweisen von Erinnerungen usw. beharrlich größte Bedeutung beigemessen hat. Ebenso wie die Übersetzung ist die Gastfreundschaft eines der menschlichen Zeugnisse, dem der Philosoph schon sehr früh die größte Aufmerksamkeit geschenkt hat. Erinnern wir uns an seine Lesart des Gleichnisses vom „barmherzigen Samariter“ als Zeugnis der Güte in dem starken Sinn, das auch Levinas in diesem Begriff erkannte. Traditionell wurde von Nächstenliebe gesprochen, auf die Gefahr hin, den Spöttern recht zu geben, die darin eine unmittelbare, asymmetrische, eigennützige Beziehung anprangerten, welche wenig mit der angeblichen Liebe zu tun hatte. Lange Zeit wurde die Nächstenliebe zu einer kaum verborgenen Form der Erneuerung der Herrschaft assimiliert. In gewisser Hinsicht kann argumentiert werden, dass die katholische Doktrin zu der Zeit, als das Konzept und die Praxis der Solidarität unter der Dritten Republik auf eindeutige Gunst stießen, zweideutig war. Der katholische Widerstand gegen dieses Regime drückte sich auf dauerhafte Weise durch den Widerstand der Nächstenliebe gegen die Solidarität aus, was zu einer engen Definition der ersteren führte und damit zu einer Überbewertung der „kurzen Beziehungen“ auf Kosten der institutionellen, „langen Beziehungen“, die der Bevorzugung der Anonymität beschuldigt wurden. Doch wie kann man übersehen, dass das Konzept des „öffentlichen Dienstes“ der Absicht entspricht, die Gesellschaft zu einem gastfreundlichen Raum für alle zu machen? Diesbezüglich hat Jurist Léon Duguy als einer seiner eifrigsten Verfechter sehr logisch – es ist eigentlich eher eine Sache der Symbolik als der Logik! – eine heftige Kritik am Konzept der Souveränität und seinem Arsenal an Hilfsvertretungen, zum Beispiel geopolitischer Art, geübt.

Auch heute noch veranschaulicht der im Verwaltungsvokabular übliche Gebrauch des Begriffs „Territorium“ die Trägheit einer quasi-ethnologischen – wenn nicht gar ethnologischen – Repräsentation von Zugehörigkeit, die keineswegs immun ist gegen das Imaginäre der Souveränität, denn das Lob der Mobilität bringt uns der Idee der Gastfreundschaft nicht näher. Im Gegenteil, eine mehr oder weniger erzwungene Mobilität verstärkt unter denen, die unter ihren negativsten Auswirkungen leiden, und die als „entwurzelt“ leben – um Simone Weils Lexikon und nicht das von Barrès zu benutzen – ein reaktives Bedürfnis, Wurzeln zu schlagen, Bedürfnis das jedoch weit davon entfernt ist, das Gefühl der Gastfreundschaft zu begünstigen, und vielmehr das Herdendenken verstärkt, welches sich unter edleren Erscheinungen maskiert, nämlich unter der Nation und ihrer Souveränität. Unter dem Deckmantel der Nation kann das Herdendenken beruhigend sein. Sie bereitet uns in keiner Weise darauf vor, uns der Pflicht zum Teilen zu stellen, die durch den schrecklichen Charakter allen Expansionismus', sowohl des privaten als auch des öffentlichen, offenbart wird. Tatsache bleibt, dass die ethische Unrechtmäßigkeit der Eroberung und ihrer Heiligung im Namen irgendeiner Souveränität in den Augen Kants indirekt, aber unzweifelhaft auf die Erfindung des Kosmopolitismus' verweist, die eine Erfindung des gemeinsamen Rechts auf das gemeinsame Land ist.

27 Wir beziehen uns hier auf die Unterscheidung zwischen Sakralem und Heiligem, die Levinas am Herzen liegt. Vgl. Lévinas, E. 1998. *Vom Sakralen zum Heiligen. Fünf neue Talmud-Lesungen*, übers. von Frank Miething. Frankfurt a. M.: Neue Kritik.