

Herausgegeben von
Frauke Höntzsch, Martin Oppelt,
Adrian Paukstat, Paul Sörensen

Theoretische Manöver. Politische Ideengeschichte im Deutungskampf

Theoretische Manöver

Theoretische Manöver

Politische Ideengeschichte im Deutungskampf

Herausgegeben von

Frauke Höntzsch

Martin Oppelt

Adrian Paukstat

Paul Sörensen

Um aus dieser Publikation zu zitieren, verwenden Sie bitte diesen Link:
[<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:bvb:384-opus4-1236085>]

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über dnb.dnb.de abrufbar.

Der Gesamtband wird von den Herausgeber:innen, die jeweiligen Beiträge von den Autor:innen Open Access unter der Lizenz CC-BY-NC-4.0 veröffentlicht. Alle Text- und Bildzitate sind urheberrechtlich geschützt.

© 2025

Herausgeber:innen und Autor:innen

Herstellung und Verlag: BoD – Books on Demand, Norderstedt

ISBN: 9783819241956

Inhalt

Zur Einleitung	5
I. Deutungskämpfe im Arsenal	
Wie viel Konflikt verträgt die Politie? Hannah Arendt und Dolf Sternberger im Disput über die gute Ordnung <i>Grit Straußenberger</i>	11
Vereint und versöhnt? Umkämpfte Semantiken der Verbündung <i>Eva Marlene Hausteiner</i>	27
Machiavelli als stumpfe Waffe? Disqualifikation eines Klassikers (Marianne Weickert, René König, Wilhelm Waetzoldt) <i>Christian E. Roques</i>	41
Montesquieu gegen Machiavelli. Judith Shklars ideenpolitische Auseinandersetzung mit der Cambridge School <i>Rieke Trimçev</i>	61
Der kurze Sommer der Demokratie. Die vergessene Vorgeschichte der US-amerikanischen Gründung <i>Dirk Jörke</i>	79
Abwehr oder Vernichtung? Zum Streit zwischen Hermann Heller und Carl Schmitt <i>Reinhard Mehring</i>	93

II. Deutungskämpfe im Archiv

Der Sinn der Geschichte: Hegels objektiver Geist der Freiheit
und die Perspektiven eines liberalen Narrativs 113
Karsten Fischer

Zur Politik des Privatrechts. Otto von Gierke und die Entstehung des
Bürgerlichen Gesetzbuchs im Lichte einer Ideenpolitik des Privateigentums 133
Max Klein

Hannah Arendt – Denkerin der Freundschaft 149
David Terwiel

Kampf dem preußischen Obrigkeitsstaat.
Verwaltungsföderalismus bei Remigranten aus den USA 1930–1960 163
Siegfried Weichlein

Politische Rhetorik bei Tocqueville und Marx 183
Harald Bluhm

III. Die Disziplin im Deutungskampf: Über Archiv und Arsenal (hinaus)

Von Weimar und Wien nach Berlin... 201
Präfigurative politische Ideengeschichte am Beispiel demokratischen Eigentums
Paul Sörensen

„Gedanken, die sich selber nicht verstehen“ 223
Zur utopischen Zitierbarkeit von Archiv und Arsenal
Adrian Paukstat

Politische Ideengeschichte als Erfahrungsspeicher 243
Martin Oppelt

Gründeln statt Begründen.
Politikwissenschaftliche als postmoderne Ideengeschichte 259
Frauke Höntzsch

„Gedanken, die sich selber nicht verstehen“ Zur utopischen Zitierbarkeit von Archiv und Arsenal

Adrian Paukstat

„Ein Wort zitieren heißt es beim Namen rufen.“

(Benjamin 1991b: 362)

1. Einleitung

Wie würdigt man einen akademischen Lehrer? Vor allem einen, der seinen Schülerinnen und Schülern stets die Freiheit gewährt, sich nicht in das Denkgestell einer von ihm angestrebten Schulbildung einfügen zu müssen? Vielleicht am besten dadurch, dass man zeigt, inwiefern sich das Denken des Lehrers, und sei es auch in vielfach gebrochener und wie immer weit von dessen Absichten entfernter Form, dennoch in dem des Schülers wiederfinden lässt, sodass Letzterer dem Denken des Ersteren vielleicht nicht in dessen Intentionen, wohl aber doch im *Sinn* seiner Ideen eine prekäre Treue hält.

In diesem Sinne sollen die folgenden Seiten Raum für ein kleines Gedankenexperiment bieten, dass darin bestehen wird, den Deutungszusammenhang, den Marcus Llanque aus den verschiedenen Quellen seiner *Politischen Ideengeschichte* konstruiert, aufzubrechen und neu anzuordnen. In besagtem Werk beschreibt Llanque diesen wie folgt:

„Überlegungen, den diskursiven Ansatz der Cambridge School mit der begriffsgeschichtlichen Forschung zu verbinden, die besonders in der deutschen Ideengeschichte zur Blüte kam und [...] zu einer Art Äquidistanz zu beiden Forschungsansätzen [führten]. [Auf Basis der] Leitidee, wonach trotz der schöpferischen Autonomie der Autoren alle Texte im Lichte eines aus diachronen wie synchronen Diskursen bestehenden Rezeptionskontinuums zu lesen sind“ (Llanque 2008: V).

Neben der Cambridge School und der Begriffsgeschichte, die auf den folgenden Seiten vor allem durch ihre Stammväter Hegel und Wittgenstein vertreten sein werden (nebst einem subtilen Auftritt Hannah Arendts), soll noch ein vierter Protagonist dieses Deutungszusammenhangs diskutiert werden. Zwar erscheint es hier höchst spekulativ und vielleicht nur bedingt philologisch haltbar, von einem maßgeblichen Einfluss auf Llanque zu sprechen, zumindest aber war Walter Benjamin als einer der Hauptprotagonisten eines verhinderten Dissertationsprojektes vorgesehen, welches wohl zu einem durchaus fortgeschrittenen Zeitpunkt abgebrochen wurde, schenkt man Llanques eigenen Aussagen über die umfangreichen Benjamin-Exzerpte, die im Zuge dieser Forschungen erstellt wurden, Glauben. Zwar tritt Benjamin daher, von einem Aufsatz im Frühwerk abgesehen (1996), wenn überhaupt nur *en passant* in den Schriften Llanques auf, dennoch werden bei näherer Betrachtung durchaus gewisse Resonanzen zwischen der *Politischen Ideengeschichte* und den Thesen *Über den Begriff der Geschichte* wahrnehmbar. Nicht zuletzt, weil wohl auch Llanque die, gerade in unserer Gegenwart wieder schmerzhaft zeitgenössisch gewordene, Einsicht Benjamins teilen dürfte, dass: „Vergangenes historisch artikulieren [nicht] heißt [...], es erkennen >wie es denn eigentlich gewesen ist<. Es heißt, sich einer Erinnerung bemächtigen, wie sie im Augenblick einer Gefahr aufblitzt“ (Benjamin 1991d: 695).

Ziel der Auflösung und Neuordnung des besagten Deutungszusammenhangs ist es, eine Antwort auf die Frage zu finden, in welchem Verhältnis die Ideengeschichte zur politischen Theorie steht. Durch die Rekonfiguration der Quellen Llanques werde ich aus der methodischen Anlage der *Politischen Ideengeschichte* den Begriff einer utopischen Zitierbarkeit entwickeln. Dies dürfte zwar so nicht von Llanque beabsichtigt gewesen sein, aber selbstverständlich gilt auch für ihn selbst, was er über andere schrieb: „seine Selbstausslegung muss nicht das letzte Wort sein“ (Llanque 2008: 7).

2. Archiv und Arsenal

In seiner *Politischen Ideengeschichte* beschreibt Marcus Llanque deren Kerngehalt wie folgt:

„Politische Ideengeschichte ist [...] weitaus mehr als nur eine Doktrinengeschichte der Disziplin oder Sachwalterin ihrer Tradition. Sie ist zugleich Archiv und Arsenal des

politischen Denkens. Als Archiv tradiert sie die Bestände politischen Denkens der letzten 2400 Jahre, als Arsenal stellt sie einen Fundus an Argumenten, Ideen und Modellen der Politik zur Verfügung.“ (Llanque 2008: 2)

Wie Llanque an andere Stelle hervorhebt, folgt gerade aus dem *politischen* Charakter der Ideengeschichte, dass diese „kein historisches Fach rankeanischer Prägung [ist], in welchem jede Zeit für sich selbst betrachtet werden müsste“ (ebd.: 3). Llanque führt in diesem Kontext gerade deshalb die Begriffe „Archiv und Arsenal“ ein, um auf die Verflechtung der Kanonisierung von Texten (Llanque 2015: 45–48) mit der argumentativen Bezugnahme auf diese im Kontext politischer Auseinandersetzungen zu verweisen, mithin der Tatsache, dass die *Ideengeschichte* von der *Ideenpolitik* nicht getrennt werden kann (Llanque 2006: 53).

Konkret auf das Werk eines einzelnen Autors bezogen bedeutet dies, dass die Bedeutung seines Werkes nicht innerhalb der Grenzen jener Diskurskontexte, in denen es sich artikuliert und selbst verortet, fixiert werden kann. Marx' und Engels' *Die heilige Familie* ist nicht *nur* eine distinktionsbemühte Positionsbestimmung zweier Autoren im Kontext der Auslegungsdebatten der radikalen Schüler Hegels. Ebenso wie John Lockes *Two Treatises on Government* nicht *nur* der Versuch der Widerlegung einer Ableitung fürstlicher Souveränität aus der Allmacht Gottes ist. Und zwar zuvorderst deshalb nicht, weil „[d]ie Bedeutung eines Autors diachron betrachtet das Ergebnis seiner Rezeption [ist]“ (Llanque 2008: 8). Wäre dies nicht der Fall, würden Lockes *Treatises* heute ebenso dürftig rezipiert, wie Robert Filmers *Patriarcha*, also jenem Werk, dessen Widerlegung der wesentliche ursprüngliche Anlass für Lockes Text war.

Es ist zwar durchaus richtig, im Sinne der Cambridge School zu argumentieren, dass wir Locke keine politischen Ideen und Interessen – wie zum Beispiel einen wie auch immer gearteten „Liberalismus“ (Skinner 2009: 44) – zuschreiben können, die noch gar nicht existierten, als dieser seine Hauptwerke schrieb. Richtig ist dies jedoch nur in Bezug auf die empirisch-historische Person John Locke'. Diese ist aber nicht identisch mit den Texten, die sie verfasst hat, ebenso wenig wie mit deren Bedeutung. Es besteht ein Unterschied zwischen Locke, dem Autor, und ‚Locke‘ als Chiffre für einen Korpus von Texten. Wie John Locke, der Autor, ‚Locke‘, den Textkorpus, verstanden hat, ist keinesfalls zu vernachlässigen, aber ebenso wenig gebührt dem Autor eines Textes per se stets das letztinstanzliche Urteil über dessen Auslegung.

Für ein im emphatischen Sinne *politisches* Denken, dass mehr ist als nur das musealisierende Verwalten der althergebrachten Denkbestände, wäre ein solcher Zugang auch höchst kontraproduktiv, würde er doch den Wahrheitsgehalt eines jeden Denkens – sofern er an einem solchen überhaupt festhalten will – auf Ort und Zeit seiner Entstehung festnageln. An anderer Stelle und am Beispiel Hannah Arendts beschreibt Llanque eine sich hiervon abgrenzende Form der rezipierenden Aneignung als „Umgang mit dem ideengeschichtlichen Material, das sie [Arendt] zu einem theoretischen Argument formt, welches nicht historische Geltung beansprucht in der Rekonstruktion dessen, wie es dereinst einmal gewesen ist, sondern was sein Sinn ist“ (Llanque 2023: 91).

Dies impliziert, dass der „Sinn“ einer politischen Idee niemals nur *innerhalb* ihres Entstehungskontextes liegt. Mit Adorno gesprochen: „Wahr sind nur die Gedanken, die sich selber nicht verstehen“ (Adorno 2022: 218). Wahrheit im umfassenden Sinne, die über die bloße, kontextabhängige Richtigkeit hinausweist, können nur jene Ideen für sich beanspruchen, denen das Potenzial inneohnt, anders als von der Autorin im jeweiligen Werkkontext intendiert wahrgenommen zu werden. Dementsprechend ließe sich auch sagen: Ideen, die nicht größer sind als ihre Autoren, sind unwahr. Sie sterben mit ihren Autorinnen. Für sie gilt, was Hegel über das Einzelne im Gegensatz zur Idee sagte:

„Die Idee ist die Wahrheit; denn die Wahrheit ist dies, daß die Objektivität dem Begriffe entspricht [...]. Das Einzelne für sich entspricht seinem Begriffe nicht; diese Beschränktheit seines Daseins macht seine Endlichkeit und seinen Untergang aus.“ (Hegel 1989: 368)

Was eine Idee zur *politischen* Idee macht, ist ihr konstitutiver Bezug auf politische Praxis. Der Sinn politischer Ideen besteht darin, dass diese politisches Handeln informieren und strukturieren. Letzteres ist notwendigerweise normativ verfasst. Es bezieht sich auf *Sollendes* und nur sekundär auf *Seiendes*. Es ist transformativen Charakters, da seine normative Ausrichtung Veränderung impliziert. Auch dort wo dieses transformative Moment konservativ, also im Modus einer Bewahrung des Bestehenden, narrativ geframed wird. Alles politische Handeln ist auf die *Modifikation* einer bestehenden politischen Ordnung gerichtet. Diese reicht von der revolutionären Umwälzung des Gesamtordnung bis hin zu den geringfügigsten und kleinteiligsten Gesetzesreformen. Die tatsächliche *bloße* Bewahrung des Bestehenden, bar *jedweder* transformativen Momente, ist nicht *Politik*, sondern *Verwaltung*. Das idealistische Moment ist somit der politischen Idee als

politischer Idee inhärent und selbst dort vorfindlich, wo die Möglichkeit einer Veränderung der Welt zugunsten einer Anpassung an deren Gegebenheiten rhetorisch in den Hintergrund tritt. So ist die politische Theorie Machiavellis gerade deswegen *politisch*, weil sich auch in ihr normative Sinnhorizonte finden, die sich vom Politischen nicht gänzlich subtrahieren lassen, ist doch der normative Bezugspunkt politischen Handelns auch bei Machiavelli eben nicht Macht um ihrer selbst willen, sondern liegt vielmehr im schillernd-unbestimmten Sinnhorizont einer zu erringenden „Gloria“ (Russel 1977). Dies impliziert, dass die Wahrheitsgehalte einer politischen Idee gar nicht in ihr selbst liegen können, bliebe sie so doch verwaltdend auf Seiendes vereidigt, hätte keinen normativ-transformativen Gehalt und wäre gar keine im eigentlichen Sinne *politische* Idee.

Die inhärent normative Verfasstheit der politischen Idee impliziert, dass ihre logische Konsistenz als Argument von einem Bezugspunkt getragen wird, der ein „Noch-nicht-Seiendes“ (Bloch 1985: 274) also *Zukünftiges* repräsentiert. Dieses erscheint im formallogischen und notwendig *präsentischen* Modus der Sprache selbst als bloße Leerstelle. Die theoretische Vernunft des bloßen Argumentes kann dieses nur anzeigen. Erst die praktische Vernunft einer handelnden Veränderung der Welt kann es beglaubigen, indem sie es hervorbringt.

3. Idee und Welt

Wie verhält sich dieser konstitutive Zusammenhang von Theorie und Praxis in der politischen Idee nun zu ihrer Geschichte? Der im engeren Sinne politische, weil normativ-transformatorische Gehalt einer politischen Idee bezieht sich auf ihre Funktion als Mittel und Medium politischer Praxis. Welche Funktion hat die Ideengeschichte für diese Ideenpolitik? Oder, in anderen Worten: wie genau wird das Archiv zum Arsenal?

Zunächst einmal ist festzuhalten, dass die Geschichte einer jeden politischen Idee – z.B. jener der Demokratie – keine, sei es formallogische, sei es geschichtsteleologische, Einheit, sondern eine irreduzible Pluralität zum Teil äußerst widersprüchlicher Interpretationen bildet. Weder lässt sich die „Geschichte der Demokratie“ als bruchloses Entwicklungskontinuum mit dem (notwendigen) Zielpunkt heutiger liberal-parlamentaristischer, rechtsstaatlicher und gewaltenteiliger Vorstellungen von Demokratie erzählen, noch lassen sich auf formallogischem Wege notwendige und hinreichende Kriterien, jenseits derer ein Ge-

genstand schlechterdings nicht als „demokratisch“ verstanden werden könnte, angeben. Worin bestünden diese? Die meisten Kerngehalte dessen, was das politische Populärbewusstsein gegenwärtig mit „Demokratie“ verbindet (Rechtsstaat, Gewaltenteilung, Repräsentation), sind genealogisch jüngeren Datums als die demokratische Idee selbst und auch ein scheinbar so selbstverständliches Minimalkriterium wie „Wahlen“ (in welcher Form auch immer) unterhält ein bei näherer Betrachtung durchaus prekäres Verhältnis zu dieser. Ist das Los nicht viel eher geeignet eine „Herrschaft des Volkes“ zu begründen, als die zur Herausbildung von Funktionseleiten neigenden Wahlsysteme? Artikuliert sich „die Stimme des Volkes“ nicht viel eher in der öffentlichen Akklamation, wie im durch und durch privatistischen Akt der geheimen Stimmabgabe in der Wahlkabine?

Warum also sprechen wir angesichts dieser Pluralität von *einer* Idee? Wie kommt es, dass die durchschnittliche Ideengeschichte der Demokratie ein Narrativ ausformuliert, dessen Plot in der griechischen Antike beginnt und in der Gegenwart endet?

Eine denkbare Antwort auf diese Frage könnte bei Hegel zu finden sein, versucht doch sein Begriff der Idee genau diese Widersprüche zu vermitteln. Für Hegel ist die Idee „der adäquate Begriff, das objektiv Wahre oder das Wahre als solches. Wenn irgendetwas Wahrheit hat, hat es sie durch seine Idee, oder etwas hat nur Wahrheit, insofern es Idee ist“ (Hegel 2003: 462). Als solche konstituiert sie „die Totalität des Begriffes und der Objektivität“ (ebd.).

In diesem Sinne wäre die Idee der Demokratie nicht eine spezifische Konzeption von Demokratie und nicht einmal der Begriff der Demokratie im Allgemeinen, sondern die Einheit dieses Begriffs mit all seinen historisch spezifischen Ausprägungen. Für Hegel umfasst und vermittelt die Idee sowohl die subjektiven Formen des Geistes, d.h. sowohl begriffliche Verständnisse einer bestimmten Idee, als auch ihre objektiven Formen, d.h. ihre historisch spezifischen, entäußerten Formen im materiellen, institutionellen und kulturellen Sinne. Wenn Hegel also von *einer* Idee spricht, meint er die Entwicklungstotalität einer bestimmten Entität in all ihren Aspekten: subjektiv wie objektiv, normativ wie faktisch, im Denken wie in der Praxis. In diesem Zusammenhang kann nicht nachdrücklich genug betont werden, dass, wiewohl das Teleologische einen wesentlichen Aspekt der Idee darstellt, es Hegel hierbei dennoch nicht um eine deterministische Vulgärteleologie geht. Hegel betont, dass die Idee sich nicht als eine Art Endpunkt eines sich linear entwickelnden Prozesses realisiert. Vielmehr enthält der Prozess selbst die Idee im Sinne der Pluralität ihres eigenen Inhalts. In der Enzy-

klopädie erläutert Hegel diese Auffassung am Beispiel einer individuellen Biographie:

„Es kann hiernach auch gesagt werden, die absolute Idee sei das Allgemeine, aber das Allgemeine nicht bloß als abstrakte Form, welchem der besondere Inhalt als ein Anderes gegenübersteht, sondern als die absolute Form, in welche alle Bestimmungen, die ganze Fülle des durch dieselbe gesetzten Inhalts zurückgegangen ist. Die absolute Idee ist in dieser Hinsicht dem Greis zu vergleichen, der dieselben Religionssätze ausspricht als das Kind, für welchen dieselben aber die Bedeutung seines ganzen Lebens haben.“ (Hegel 1989: 389)

Durch diesen Bezug auf Totalität inhäriert dem Begriff der Idee das Widersprüchliche. Jedoch sind diese Widersprüche nicht als Widersprüche zur Idee selbst zu verstehen – wie etwa eine Gegenüberstellung des Selbstverständnisses einer bestimmten Institution als „Demokratie“, mit dem „Ideal der Demokratie“ –, vielmehr ist der Widerspruch Teil der Idee, sie hat, so Hegel, „auch den härtesten Gegensatz in sich“ (Hegel 2003: 468). Es ist hierbei genau diese paradoxe Einheit, die die prozessuale Entwicklung einer Entität als Entwicklung begreifbar macht: „Die Identität der Idee mit sich selbst ist eins mit dem Prozesse“ (ebd.: 467). Entwicklung schlechthin existiert nur Kraft der Prämisse der Einheit in der Pluralität als Wahrheit der Idee, als Einheit von Normativität und Faktizität in ihr:

„Wahrheit im tieferen Sinn [besteht] darin, daß die Objektivität mit dem Begriff identisch ist. Dieser tiefere Sinn der Wahrheit ist es, um den es sich handelt, wenn z. B. von einem wahren Staat oder von einem wahren Kunstwerk die Rede ist. Gegenstände sind wahr, wenn sie das sind, was sie sein sollen.“ (Hegel 1989: 369)

Wenn wir den Begriff der politischen Idee im Sinne Hegels verstehen, so impliziert dies zunächst, sie im Sinne einer Einheit, die sich nicht trotz, sondern gerade auf Basis ihrer irreduziblen Pluralität entwickelt, zu begreifen. Dies provoziert natürlich die Frage, was genau mit dem Postulat solcherlei Einheit analytisch gewonnen sei und führt uns über zur Cambridge School und ihrer Analyse politischer Ideen im Kontext Wittgenstein'scher „Sprachspiele“.

4. Sprechen und Zeigen

Der konzeptionelle Ausgangspunkt der Cambridge School ist die Vorstellung, dass politische Ideen als Äußerungen von und in einer Sprache betrachtet werden sollten (Pocock 1989: 12). Diese Auffassung wurde stark von den Anfängen der analytischen Sprachphilosophie und vor allem von den Arbeiten Ludwig Wittgensteins beeinflusst, demzufolge die „Bedeutung eines Wortes [...] sein Gebrauch in der Sprache“ (Wittgenstein 1971: 35) ist.

Dies bedeutet in erster Linie, dass jeder Sprecher, der intendiert, eine politische Idee zu artikulieren, damit eine Aussage übermitteln will, die a) innerhalb eines bestimmten sprachlichen Kontextes verständlich ist und b) durch bestimmte illokutionäre Gehalte auf bestimmte perlokutionäre Effekte jenseits der Sprache selbst abzielt. In diesem Sinne sind Sprachen untrennbar mit bestimmten Ensembles kollektiver Praxis oder Lebensformen verbunden, in denen sie ihre eigentliche Bedeutung erlangen. In Wittgensteins Worten: „[E]ine Sprache vorstellen heißt, sich eine Lebensform vorstellen“ (ebd.: 20).

Die Verständlichkeit einer Äußerung hängt von ihrer Fähigkeit ab, Beziehungen zu allen vorangegangenen Äußerungen innerhalb eines bestimmten Diskurses und den mit ihnen verbundenen perlokutionären Akten herzustellen. Eine Aussage ist dann verstanden worden, wenn es ihr zumindest bis zu einem gewissen Grad gelingt, die intendierten perlokutionären Effekte bei anderen Sprechern hervorzurufen: „Wie aber unterscheidet der Beobachter in diesem Fall zwischen einem Fehler der Spielenden und einer richtigen Spielhandlung? – Es gibt dafür Merkmale im Benehmen der Spieler“ (ebd.: 42). Diese Form sprachlich vermittelter Intersubjektivität bezeichnete Wittgenstein als „Sprachspiele“ (ebd.: 17).

Unter diesen Prämissen erscheint eine Idee nicht als hermeneutisch aus dem einzelnen Text zu entschlüsselnde Substanz, sondern vielmehr als das Sprachspiel als Ganzes. Dies impliziert, dass sie nur auf Basis der Situierung ihres Ausgangstextes in einem bestimmten Diskurs und dessen intertextuellen Querverweisen zu anderen zeitgenössischen Texten und Handlungen verständlich ist. Der Versuch, den Sinn allein aus dem Text zu destillieren, ist daher zum Scheitern verurteilt, da er den Text künstlich von der einzigen Quelle seiner Bedeutung abschneidet: seiner intertextuellen Einbettung in die Sprachspiele und Lebensformen seiner Zeit.

Wie Quentin Skinner hervorgehoben hat, richtet sich eine solche pragmatistische Konzeption politischen Denkens in erster Linie gegen die Vorstellung einer

bestimmten politischen „Idee“ als einer Substanz, die von der konkreten intelligiblen Verwendung des jeweiligen Begriffs innerhalb eines bestimmten sozialen Kontextes zu unterscheiden wäre. Folglich lehnte die Cambridge School die Projektion zeitgenössischer Anliegen, Bedürfnisse und Ideen auf nicht-zeitgenössische Texte als unhistorisch und metaphysisch ab, da solche Lektüren eine kontext- und damit lebensformunabhängige Bedeutung der betreffenden Texte voraussetzen müssen (Skinner 2009: 39, 48 f.; Pocock 1989: 7). Wittgensteins schrieb in diesem Sinne in den *Philosophischen Untersuchungen*:

„Wenn die Philosophen ein Wort gebrauchen – ‚Wissen‘, ‚Sein‘, ‚Gegenstand‘, ‚Ich‘, ‚Satz‘, ‚Name‘ – und das Wesen des Dings zu erfassen trachten, muß man sich immer fragen: Wird denn dieses Wort in der Sprache, in der es seine Heimat hat, je tatsächlich so gebraucht? -- Wir führen die Wörter von ihrer metaphysischen, wieder auf ihre alltägliche Verwendung zurück“ (Wittgenstein 1971: 67).

Aufgabe der analytischen Sprachphilosophie, so Wittgenstein, müsse es sein „immer, wenn ein anderer etwas Metaphysisches sagen wollte, ihm nach[z]uweisen, daß er gewissen Zeichen in seinen Sätzen keine Bedeutung gegeben hat“ (Wittgenstein 1989: 177). Dies konstituiert jedoch keinesfalls ein Existentialurteil über metaphysische Entitäten, sondern vielmehr einen Verweis auf die Grenzen der Sprache, denn: „Es gibt allerdings Unausprechliches. Dies *zeigt* sich, es ist das Mystische“ (Wittgenstein 1989: 176). Das wesentliche Beispiel hierfür sind für Wittgenstein ethische Sätze. Da diese das schlechthin Normative darstellen, also sich per definitionem auf etwas, das *sein soll* und nicht auf etwas, das *ist* beziehen, können sie auch nicht unmittelbar auf die sprachliche darstellbare „Welt“ bezogen werden, die ja nach Wittgensteins Definition nichts anderes und vor allem nicht mehr als „die Gesamtheit der Tatsachen“ (Wittgenstein 1989: 4) darstellen kann. Daraus folgt:

„Der Sinn der Welt muß außerhalb ihrer liegen. In der Welt ist alles wie es ist und geschieht alles wie es geschieht; es gibt *in* ihr keinen Wert [...]. [...] Darum kann es auch keine Sätze der Ethik geben. Sätze können nichts Höheres ausdrücken. Es ist klar, daß sich die Ethik nicht aussprechen läßt. Die Ethik ist transcendental“ (ebd.: 170).

Wittgensteins Unterscheidung von *Sprechen* und *Zeigen* enthält bereits einen subtilen Hinweis auf das Problem der andernorts getätigten binären Gegenüberstellung von Lebensform und Metaphysik. Dies zeigt sich besonders deutlich im Falle politischer Begriffe. Die Lebensform, in der diese intelligibel sind, ist die

politische Lebensform, deren Wesen darin besteht, dass die darin ausgedrückten Ideen und Begriffe sich konstitutiv auf politisches Handeln beziehen, also auf die normativ angeleitete Transformation der kollektiv verbindlichen Regel- und Werteordnung einer bestimmten Gesellschaft.

Im Kontext einer politischen Debatte ist es hierbei genau dieser normative Anspruch politischer Legitimationsbegriffe, der einen Referenzrahmen etabliert, innerhalb dessen das politische Sprachspiel als Sprachspiel überhaupt erst stattfinden kann. Der illokutionäre Akt, sich auf einen Legitimationsbegriff wie „Demokratie“ als normativen Wert in einer politischen Debatte zu beziehen, besteht in der Etablierung eines gemeinsamen Bedeutungshorizontes, der die Grundlage für jenen Anspruch auf Universalisierbarkeit bildet, welcher den konkreten Gehalt der jeweiligen politischen Aussage legitimiert. Wenn beispielsweise eine spezifische politische Forderung als „demokratisch“ legitimatorisch substantiiert wird, besteht der pragmatische Gehalt dieser Aussage darin, dass durch diese *Geste* zwischen den Sprechenden ein gemeinsamer Bezugsrahmen errichtet wird, der die Zustimmungsfähigkeit qua Verallgemeinerbarkeit der besagten Aussage suggeriert.

Hierbei konstituieren die besagten normativen Bezugspunkte und legitimatorischen Sinnhorizonte des Politischen metaphysische Aussagen, da der ihnen inhärente normative Geltungsüberschuss, als Ausdruck eines „Noch-nicht-Seienden“, begrifflich ausdrückt, was in Begriffen nicht aufgeht. Die wahre Bedeutung der Demokratie kann begrifflich umkreist werden und konstituiert als Drang utopischen Sollens die in allen Verbegrifflichungen dieser Art präsente motivationale Energie, ist aber mit dem Begriff selbst nicht einfach identisch. Stets bleibt hier eine residuale Leerstelle, dies jedoch nicht im bloß abstrakt-negativen Sinne eines „leeren Signifikanten“, sondern als *nihil privativum*: Fehlendes, das ex negativo auf die Möglichkeit seiner Erfüllung verweist. In den Kategorien analytischer Sprachphilosophie können diese legitimatorischen Bezugspunkte des Politischen somit als Ausdruck dessen verstanden werden, was Wittgenstein das „Unaussprechliche“ oder das sich zeigende „Mystische“ nannte. Gerade weil dieser Geltungsüberschuss den politischen Begriffen strukturnotwendig inhärent ist, existiert auch, anders als von Wittgenstein behauptet, kein Widerspruch zwischen der metaphysischen und der „alltäglichen Verwendung“ dieser Begriffe. Vielmehr beruht diese binäre Dichotomie auf einem Missverständnis, eben weil die politische Lebensform gerade *in ihrer Alltäglichkeit selbst* metaphysisch ist: Der Bezug auf metaphysische Gehalte ist im politischen Diskurs das Medium, in

dem sich die perlokutionäre Intention politischer Vergemeinschaftung vollzieht. Eine politische Artikulation ist nicht nur Teil eines Diskurses in dem rational mehr oder weniger überzeugende Argumente ausgesprochen werden, vielmehr enthält sie über das *Sprechen* hinaus immer auch Momente des *Zeigens*, eine Anrufung normativer Gehalte, deren Geltungsüberschuss das Begriffliche übersteigt, die aber gerade dadurch einen universalistischen Sinnhorizont zwischen den Sprechenden aufspannt, ohne den sich der Andere vom mutmaßlich zwanglosen Zwang des besseren Arguments überhaupt nicht zwingen ließe.

In diesem Sinne repräsentieren politische Diskurse das exakte Gegenteil von Wittgensteins Diktum, dass wir beschweigen müssen, worüber wir nicht sprechen können. Politische Sprachspiele sind wesensmäßig abhängig vom *Zeigen* als dem *Sprechen* über das *Unaussprechliche*.

Der wesentliche Schnittpunkt zwischen Hegel, Wittgenstein und Llanques Kernbegriff „Archiv und Arsenal“ besteht hierbei im Ausgang von einer Totalität des Diskurses, die nicht auf eng umgrenzte unmittelbare Diskurskontexte reduziert werden kann. Die Artikulation spezifischer politischer Ideen ist konstitutiv abhängig vom „Archiv und Arsenal“ politischer Ideen, weil jede politische Artikulation nur durch einen Prozess der aneignenden Umbildung bestehender Ideen entsteht. Der semantische Gehalt einer solchen Artikulation liegt nicht in sich selbst, sondern beruht strukturell auf ihrer Verortung in einem immer schon etablierten und nie mit sich selbst identischen „Gewebe“ (Llanque 2008: 1) relationaler Bedeutung, das sich sowohl diachron als auch synchron entwickelt. Jeder Bedeutung Gehalt ist nur durch diese relationale Verortung innerhalb des besagten Gewebes *als Ganzem* intelligibel.

An dieser Stelle lohnt es, wieder auf Hegels Begriff der Idee zurückzukommen. Die in ihr ausformulierte Konzeption einer Totalität des Diskurses muss als performative Tathandlung, die politischen Aussagen zugrunde liegt, begriffen werden. Wird eine bestimmte Konzeption von Demokratie in den politischen Diskurs eingeführt, so hängt deren Rezeption davon ab, dass diese von den Rezipient*innen als Beitrag zum Diskurs über Demokratie erkannt wird und intelligibel ist. Diese Form der rezeptiven Intelligibilität ist der Hauptgrund dafür, dass Hegel darauf beharrt, Widersprüche als Aspekte innerhalb der Einheit der Idee und nicht als Widersprüche *zur* Idee zu behandeln. Nur aufgrund der Präsenz der Idee der Demokratie lassen sich Widersprüche überhaupt als solche artikulieren. Denn, so Hegel:

„Ganz ohne Identität des Begriffs und der Realität vermag indes nichts zu bestehen. Auch das Schlechte und Unwahre ist nur, insofern dessen Realität noch irgendwie sich seinem Begriff gemäß verhält. Das durchaus Schlechte oder Begriffswidrige ist eben damit ein in sich selbst Zerfallendes.“ (Hegel 1989: 369)

Wäre die Idee der Demokratie gänzlich abwesend, dann wäre die Behauptung, dass spezifische Institutionen oder soziale Verhältnisse „undemokratisch“ seien, ebenso sinnlos wie die Aussage „Meine Katze ist undemokratisch“.

In diesem Sinne setzt jeder Begriff der Demokratie die Idee der Demokratie, als Einheit aller Formen subjektiven und objektiven Geistes auf den sich die Sprecherinnen in der Artikulation ihrer Positionierungen zum Gegenstand referentiell beziehen *könnten*, voraus. Diese Pluralität bildet dennoch eine Einheit, weil die Debatte über Demokratie auf Seiten der Partizipierenden die apriorische Annahme notwendig impliziert, dass über den gleichen Gegenstand gesprochen wird. Diese Annahme ist ebenso notwendigerweise spekulativ, weil die normative Struktur des Debattengegenstandes „Demokratie“ bedingt, dass dieser nicht erschöpfend begrifflich dargestellt werden kann. Die apriorische, sprachpragmatisch notwendige Prämisse einer prinzipiellen Gegenstandskonkordanz *trotz* unterschiedlicher Auffassungen zum Gegenstand kann innersprachlich – wieder mit Wittgenstein gesprochen – nur *gezeigt*, nicht *gesagt* werden.

Diese Totalität der Idee der Demokratie ist somit eine prinzipiell offene und unabgeschlossene (es lässt sich nicht letztgültig definieren, was eine wahre Demokratie ist), dies jedoch nur vor dem Sinnhorizont ihrer prinzipiellen Abschließbarkeit, also der apriorischen Annahme, es lasse sich diskursiv-überzeugend und außerdiskursiv-realisierend eine wahre Demokratie herstellen, die jede Diskurspartizipation *pragmatisch impliziert*, die aber nur *politisch realisiert* werden kann.

5. Zitat und Geste

Wittgenstein und Hegel würden darin übereinkommen, dass das Wissen über eine Entität nur im Kontext ihrer Einbettung in das System und ihrer Wechselbeziehung zu allen anderen Elementen des Systems möglich ist. Das einheitsstiftende Moment des Systems ist – vor allem in politischen Systemen – ein Normatives, dessen paradoxe Struktur sich aus der Gleichzeitigkeit von faktischer Unabgeschlossenheit (es kann keine politische Debatte geben, wenn der Gehalt des

Demokratiebegriffes unzweifelhaft geklärt ist) und normativ intendiertem Abschluss (es kann keine politische Debatte geben, wenn wir nicht regulativ-pragmatisch annehmen, den Gehalt des Demokratiebegriffes klären zu können). In beiden Fällen droht jedoch die Konzentration auf Systematik, Einheit und Relationalität die Rolle zu vernachlässigen, die Risse, Brüche und Unterbrechungen im Kontext der Entwicklung politischer Ideen spielen.

In dem Maße, in dem politische Theorie von der Ideengeschichte abhängt, hängt sie auch von einer Praxis ab, deren inhärent disruptiver (im Gegensatz zu einheitsstiftender) Charakter oft übersehen wird: Dem Zitat. In seinem Essay über Brechts Konzept des epischen Theaters bemerkt Walter Benjamin, dass:

„das Unterbrechen eines der fundamentalen Verfahren aller Formgebung ist. Es reicht über den Bezirk der Kunst weit hinaus. Es liegt, um nur eines herauszugreifen, dem Zitat zugrunde. Einen Text zitieren, schließt ein: seinen Zusammenhang unterbrechen. Es ist daher wohl verständlich, daß das epische Theater, das auf die Unterbrechung gestellt ist, ein in spezifischem Sinne zitierbares ist.“ (Benjamin 1991g: 536)

In einem Nachlassfragment zum Aphorismus *Der destruktive Charakter* formuliert Benjamin dies noch deutlicher: „Einige machen die Dinge tradierbar (das sind vor allem die Sammler, konservative, konservierende Naturen), andere machen Situationen handlich, zitierbar sozusagen: das sind die destruktiven Charaktere“ (Benjamin 1991c: 1000).

Benjamin zufolge ist das Zitieren ein inhärent destruktiver Akt, da es etwas aus seinem bisherigen Kontext herauslöst. Diese Form der Zerstörung ist jedoch nur ein vorbereitender Akt für die Praxis der Konstruktion: etwas zu zerstören, um etwas Neues aufzubauen. Die Praxis des Zitierens ist also die Kunst, die Elemente des Diskurses auf konstruktive und destruktive Weise neu zusammenzusetzen.

Zur Konzeption einer Totalität des Diskurses wie wir sie bei Hegel und Wittgenstein vorfinden steht Benjamins Begriff des Zitierens in einem produktiven Ambivalenzverhältnis. Der Fokus auf der Dekonstruktion bestehender Sinnzusammenhänge wendet sich insofern gegen einen hegelschen Totalitätsbegriff, als dessen Immanentismus einer immer schon anwesenden und mit ihrer eigenen Prozessualität identischen Idee keinen normativ gehaltvollen Begriff von Emanzipation entwickeln kann, eben weil sie normative Gehalte nur als immer schon realisiert denken kann und dergestalt die Möglichkeit sozialer Transformationen hin zu genuin *neuen* sozialen Verhältnissen hintertreibt. So schreibt Hegel in der Enzyklopädie:

„Die Vollführung des unendlichen Zwecks ist so nur, die Täuschung aufzuheben, als ob er noch nicht vollführt sei. Das Gute, das absolut Gute, vollbringt sich ewig in der Welt, und das Resultat ist, daß es schon an und für sich vollbracht ist und nicht erst auf uns zu warten braucht.“ (Hegel 1989: 367)

Am Ende der großen Logik und im Rekurs auf das platonische Konzept der Anamnesis resümiert Hegel die Bewegung der absoluten Idee: „Dies Resultat hat nun als das in sich gegangene und mit sich *identische* Ganze sich die Form der *Unmittelbarkeit* wiedergegeben. Somit ist es nun selbst ein solches, wie das *Anfangende* sich bestimmt hatte“ (Hegel 2003: 566). Und weiter heißt es: „So ist denn auch die Logik in der absoluten Idee zu dieser einfachen Einheit zurückgegangen, welche ihr Anfang ist“ (ebd.: 572). Omega ist Alpha. Fundamental *Neues*, also wesensmäßig von immer schon Dagewesenen Unterschiedenes kommt im mit sich selbst identischen Prozess nicht vor.

Hiergegen betont Benjamins Konzept des Zitierens den Bruch mit der Kontinuität des Bestehenden und Tradierten, ohne hierbei jedoch Tradition in der Präntention von Vorraussetzungslosigkeit aufzulösen. Vielmehr erscheint die recht verstandene Tradition als Medium des genuin Neuen, nämlich als Zitat und Interpretation, die sich als solche von der mutmaßlichen Ursprünglichkeit und dem Selbstverständnis des Tradierten produktiv ablösen.

Dennoch bleibt zu berücksichtigen, dass Benjamins Konzept des Zitierens auf seiner spezifischen Aneignung der Leibniz'schen Monadologie beruht, die wiederum von eben jenem platonischen Konzept getragen wird, das auch das Alpha und Omega von Hegels System markiert: der Idee. In seiner erkenntnistheoretischen Einleitung zum *Ursprung des deutschen Trauerspiels* schreibt Benjamin:

„Die Vertiefung der historischen Perspektive in dergleichen Untersuchungen kennt, sei es ins Vergangene oder ins Künftige, prinzipiell keine Grenzen. Sie gibt der Idee das Totale. Deren Bau, wie die Totalität sie im Kontrast zu der ihr unveräußerlichen Isolierung prägt, ist monadologisch. Die Idee ist Monade. Das Sein, das da mit Vor- und Nachgeschichte in sie eingeht, gibt in der eigenen verborgen die verkürzte und verdunkelte Figur der übrigen Ideenwelt, so wie bei den Monaden [...] in einer jeweils alle andern undeutlich mitgegeben sind. Die Idee ist Monade – in ihr ruht prästabiliert die Repräsentation der Phänomene als in deren objektiver Interpretation.“ (Benjamin 1991e: 228)

Totalität und Vereinzelung, Bruchstück und systematisches Ganzes werden so von Benjamin eines unproduktiven Antagonismus enthoben und treten in eine

dialektische Konstellation zueinander. Diese überwindet die panlogisch-präsentische Konzeption der Totalität bei Hegel, für den die Prozessualität der Idee nur die Selbstbespiegelung des eigentlich Immer-schon-Dagewesenen konstituiert und zugleich vermeidet sie das Abdriften in begriffslosen Relativismus. „Die Idee ist Monade – das heißt in Kürze: jede Idee enthält das Bild der Welt“ (ebd.). Und zwar vor allem deshalb, weil ihr Bruchstückcharakter dem Determinismus der Systematik den Möglichkeitscharakter entgegenhält. Der dem Geschichtskontinuum monadisch entrissene Gehalt sprengt dessen schicksalhafte Einheit auf, jedoch nicht um der Destruktion als Selbstzweck, sondern um der Möglichkeit willen, jene Totalität, die Hegel als immer schon Daseiende stipuliert, überhaupt erst zu stiften. Totalität wird in diesem Sinne nicht als präsentisch gegebenes Ganzes und somit nicht als *wirklich* verstanden, sondern als *möglich*. Für Hegel hingegen ist die Idee als „*Einheit des Ideellen und Reellen, [...] Möglichkeit, die ihre Wirklichkeit an ihr selbst hat*“ (Hegel 1989: 370; Hervorhebung im Original). Die Idee als Monade hingegen konstituiert die Kategorie Möglichkeit im Sinne eines *Kairos* aktiv intervenierender (aber eben auch ausbleiben könnender) Vervollkommnung. In genau diesem Sinne enthält gerade das dem System Entrissene die Wahrheit des Systems in sich, weil es das Entreißen ist, dass die Bedingung der Möglichkeit konstituiert, Gesellschaftlichkeit als mit sich versöhnte Totalität zu stiften. Als ein Ganzes, das wirklich eine Wahres wäre. Diesen *Kairos* meint Benjamin, wenn er in den Geschichtsthesen schreibt: „Die Jetztzeit, die als Modell der messianischen in einer ungeheueren Abkürzung die Geschichte der ganzen Menschheit zusammenfaßt, fällt haarscharf mit *der* Figur zusammen, die die Geschichte der Menschheit im Universum macht“ (Benjamin 1991d: 703).

Im *Kairos* ist die Menschheitsgeschichte als Ganze unendlich komprimiert präsent, weil in ihr die Möglichkeit den Sinn von Geschichte als Ganzer zu realisieren im Unendlichkleinen des einzelnen Handlungsmoments präsent ist. Das von der schöpferischen Interpretation des normativen Gehaltes politischer Ideen angeleitete politische Handeln, als genuin menschlicher Ausdruck kantischer Spontaneität, i.e. der Hervorbringung des genuin Neuen, birgt das Potenzial, besagte normative Gehalte zu verwirklichen und spannt so den Sinnhorizont der Möglichkeit auf, der (Ideen)Geschichte jenen Sinn zu geben, den die idealistischen Geschichtsmetaphysiken nur *denken*, nicht aber *verwirklichen* konnten:

„Freilich fällt erst der erlösten Menschheit ihre Vergangenheit vollauf zu. Das will sagen: erst der erlösten Menschheit ist ihre Vergangenheit in jedem ihrer Momente

zitierbar geworden. Jeder ihrer gelebten Augenblicke wird zu einer citation à l'ordre du jour – welcher Tag eben der jüngste ist.“ (Ebd.: 694)

Auf diese zur Befreiung säkularisierte Erlösung zielt auch Benjamins Allegoriebegriff im Trauerspielbuch ab. Die Pluralisierung von Sinnbezügen in der Allegorie profaniert das Bestehende radikal, spannt aber gerade durch die Negation von Metaphysik den metaphysischen Sinnhorizont auf:

„Dieser Umstand führt auf die Antinomien des Allegorischen [...]. Jede Person, jedes Ding, jedes Verhältnis kann ein beliebiges anderes bedeuten. Diese Möglichkeit spricht der profanen Welt ein vernichtendes doch gerechtes Urteil: sie wird gekennzeichnet als eine Welt, in der es aufs Detail so streng nicht ankommt. Doch wird, und dem zumal, dem allegorische Schriftexegese gegenwärtig ist, ganz unverkennbar, daß jene Requisiten des Bedeutens alle mit eben ihrem Weisen auf ein anderes eine Mächtigkeit gewinnen, die den profanen Dingen inkommensurabel sie erscheinen läßt und sie in eine höhere Ebene hebt, ja heiligen kann. Demnach wird die profane Welt in allegorischer Betrachtung sowohl im Rang erhoben wie entwertet.“ (Benjamin 1991e: 350 f.)

Aus der Negation bestehender Sinnzusammenhänge entsteht so die Bedingung der Möglichkeit der Verwirklichung von Sinn. Im Heraussprengen der Monade aus dem Verweisungszusammenhang des falschen Ganzen bleibt so die Hoffnung auf ein wahres Ganzes paradoxal präsent.

Das Zitieren als politischer Akt hat dergestalt als Tathandlung Teil an der Ausrichtung politischen Handelns auf die *res publica noumenon*. In jedem Zitat einer politischen Idee ruht die Hoffnung, den normativen Gehalt alles je Gedachten einzulösen, und zwar gerade dadurch, dass es durch seine Herauslösung aus bestehenden Sinnzusammenhängen auf neue Sinnzusammenhänge hin orientiert werden kann und den Diskurs- und Lebensformzusammenhang als Ganzen zu restrukturieren in der Lage ist. Hierin zeigt sich eine subtile Korrespondenz Benjamins mit Wittgenstein, betonen doch beide den metaphysischen Gehalt des Nicht-Begrifflichen im Begrifflichen. Was Wittgenstein in diesem Sinne als den diffusen und begrifflich nicht eindeutig fixierbaren Gehalt des „Zeigens“ im Gegensatz zum „Sprechen“ herausstellt, beschreibt Benjamin als den allegorischen Gehalt dessen, was er „Geste“ nennt. Insbesondere in seinen Auseinandersetzungen mit Kafka und dem epischen Theater Brechts nimmt der Begriff des Gestischen einen zentralen Platz ein. So schreibt Benjamin über Kafka, dass dessen Werk:

„einen Kodex von Gesten darstellt, die keineswegs von Hause aus für den Verfasser eine sichere symbolische Bedeutung haben, vielmehr in immer wieder anderen Zusammenhängen und Versuchsanordnungen um eine solche angegangen werden.“ (Benjamin 1991a: 418)

Auch im brechtschen epischen Theater erkennt Benjamin das gestische Motiv und bringt dies in unmittelbaren Zusammenhang zum Unterbrechungscharakter des Zitats: „Gesten erhalten wir um so mehr, je häufiger wir einen Handelnden unterbrechen. Für das epische Theater steht daher die Unterbrechung der Handlung im Vordergrund“ (Benjamin 1991g: 521).

In diesem Sinne ist das Sprechen durch das Zitat immer auch ein „Zeigen“ im Sinne Wittgensteins. Das Zitat ist Geste ebenso sehr wie Stütze des Arguments. Es transportiert begrifflichen Inhalt ebenso wie es Sinnhorizonte, die im Begrifflichen nicht aufgehen, im Zitieren als illokutionärem Akt anzeigt.

6. Schluss

In welchem Verhältnis steht nun die Ideengeschichte zur politischen Theorie? Zunächst einmal in keinem wesensmäßig anderen als jenem, in dem handelnde Akteure schlechthin zur Geschichte, als dem objektiver Geist gewordenen, vorfindlichen Gehalten kultureller, sozialer und politischer Tradition stehen. Auch für die politischen Theoretikerin gilt, dass diese „nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen“ (Marx 1960: 115) denkt und schreibt.

Das Medium politischer Theorie ist der Kommentar, wo sie Neues schafft, tut sie das, bewusst oder unbewusst, nur durch die aneignende Umbildung des Tradierten hin auf Neues. In diesem Sinne ist sie in der Tat „Sprache“, weil ihre Ideen nur im „Gewebe“ relationaler diskursiver Verortung Wahrheitsgehalte beanspruchen können. Sie greift darin auf ein „Archiv“ zurück, dessen plurales Ausdeutungspotenzial es zugleich zum „Arsenal“ macht, denn die zitierende Nutzbarmachung des Inventars reproduziert eben nicht nur das Tradierte mitsamt seinem Kontext, sondern agiert immer auch disruptiv, indem es Ideen aus ihrem Kontext reißt und in neue Konfigurationen und Sprachspiele einfügt.

So repräsentiert die Ideengeschichte zugleich die Totalität der Idee, tut dies jedoch nicht im Sinne der bruchlosen Einheit des Systems, in welchem Omega letztlich immer doch Alpha ist, sondern sie weist als politische Sprache über sich

selbst hinaus, gerade weil im *Sprechen* über Ideen immer auch das *Zeigen* steckt, weil das *Argumentierende* immer auch vom *Gestischen* begleitet wird. Sie tut dies mit Notwendigkeit, da ihr eine Normativität unwiederbringlich eingeschrieben ist, die auf die handelnde Veränderung der Welt drängt, auf ein Novum, für das die Sprache noch keine Worte hat, weil es *noch nicht ist*, das die metaphysische Aufladung der legitimatorischen Zentralbegriffe des Politischen aber gestisch anzeigt. Dementsprechend artikuliert sich alles Neue im Vokabular des Alten, weil erst mit der Realisierung jener praktischen Veränderung, die die alten Worte nur vorscheinend anzeigen können, ihr normativer Gehalt realisiert und ihr Sinn erschlossen wäre:

„So übersetzt der Anfänger, der eine neue Sprache erlernt hat, sie immer zurück in seine Muttersprache, aber den Geist der neuen Sprache hat er sich nur angeeignet, und frei in ihr zu produzieren vermag er nur, sobald er sich ohne Rückerinnerung in ihr bewegt und die ihm angestammte Sprache in ihr vergißt“ (Marx 1960: 115).

In dieser letzten Sprache wüssten wir, was „Demokratie“, „Freiheit“, „Gleichheit“ oder „Gerechtigkeit“ wirklich sind und was alles je in diesen Begriffen Gedachte intendierte. Bis dahin bleibt uns nur das versucherische Herantasten an diese Gehalte, im demütigen Bewusstsein der unendlichen Fehlbarkeit dieser Versuche.

Literatur

- Adorno, Theodor W., 2022: *Minima Moralia*. In: Ders., *Gesammelte Schriften*. Band 4, Frankfurt (Main).
- Benjamin, Walter, 1991a: Franz Kafka: Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages. In: Ders., *Gesammelte Schriften II*, Frankfurt (Main), 409–438.
- Benjamin, Walter, 1991b: Karl Kraus. In: Ders., *Gesammelte Schriften II*, Frankfurt (Main), 334–367.
- Benjamin, Walter, 1991c: Notizen über den »destruktiven Charakter«. In: Ders., *Gesammelte Schriften IV*, Frankfurt (Main), 999–1001.
- Benjamin, Walter, 1991d: Über den Begriff der Geschichte. In: Ders., *Gesammelte Schriften I*, Frankfurt (Main), 691–704.
- Benjamin, Walter, 1991e: Ursprung des deutschen Trauerspiels. In: Ders., *Gesammelte Schriften I*, Frankfurt (Main), 203–430.

- Benjamin, Walter, 1991f: Was ist das epische Theater? (1): Eine Studie zu Brecht. In: Ders., *Gesammelte Schriften II*, Frankfurt (Main), 519–531.
- Benjamin, Walter, 1991g: Was ist das epische Theater? (2). In: Ders., *Gesammelte Schriften II*, Frankfurt (Main), 532–539.
- Bloch, Ernst, 1985: Das Prinzip Hoffnung. In: Ders., *Werkausgabe*. Bd. 5, Frankfurt (Main).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1989: *Werke 8: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik*, Frankfurt (Main).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 2003: *Werke 6: Wissenschaft der Logik II*, Frankfurt (Main).
- Llanque, Marcus, 1996: Politische Theorie in politischer Heimatlosigkeit. Walter Benjamin und Ernst Jünger. In: Wolfgang Bialas / Georg G. Iggers (Hg.), *Intellektuelle in der Weimarer Republik*, Frankfurt (Main), 105–119.
- Llanque, Marcus, 2006: Geschichte politischen Denkens oder Ideenpolitik. Ideengeschichte als normative Traditionsstiftung. In: Harald Bluhm / Jürgen Gebhardt (Hg.), *Politische Ideengeschichte im 20. Jahrhundert. Konzepte und Kritik*, Baden-Baden, 51–69.
- Llanque, Marcus, 2008: *Politische Ideengeschichte. Ein Gewebe politischer Diskurse*, München / Wien.
- Llanque, Marcus, 2015: Ideenpolitische Interventionen im Archiv der Ideengeschichte. Die diskursive Klassizität von Texten und ihr Kanon. In: Walter Reese-Schäfer / Samuel Salzborn (Hg.), „Die Stimme des Intellekts ist leise“. *Klassikerinnen des politischen Denkens abseits des Mainstreams*, Baden-Baden, 41–58.
- Llanque, Marcus, 2023: Hannah Arendt und das republikanische Verständnis der Unsterblichkeit. In: Ders. / Katja Sarkowsky (Hg.), *Die Politik der Toten. Figuren und Funktionen der Toten in Literatur und politischer Theorie*, Bielefeld, 91–119.
- Marx, Karl, 1960: Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. In: Ders. / Friedrich Engels: *Werke*. Band 8, Berlin, 111–207.
- Pocock, John G. A., 1989: *Politics, Language, and Time. Essays on Political Thought and History*, Chicago.
- Skinner, Quentin, 2009: *Visionen des Politischen*, Frankfurt (Main).
- Price, Russell, 1977: The Theme of Gloria in Machiavelli. In: *Renaissance Quarterly* 30 (4), 588–631.
- Wittgenstein, Ludwig, 1971: *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt (Main).

Wittgenstein, Ludwig, 1989: Logisch-philosophische Abhandlung. Tractatus logico-philosophicus, Frankfurt (Main).