

Europa – nichts als ein Versprechen

Eine Nacherzählung

Als sich Platon angesichts der Malaisen seiner Heimatstadt Athen überlegte, wie ein vernünftiger Staat aussehen könnte, dachte er von vornherein über Athen hinaus. Er ging aufs Ganze und konzipierte gleich den Staat als solchen, zwar als einen einzelnen und besonderen Staat, aber so, daß unmißverständlich deutlich wurde: Außerhalb eines Staates zu leben, ist menschenunwürdig. Damit gewann der Staatsgedanke in dieser Philosophie eine globale Totalität, soweit Menschen überall auf der Welt leben wollen. Staat muß sein, ohne Staat geht es nicht. Und in der Tat: Staatlichkeit wurde dem Menschen unausweichlich und der Welt zum Schicksal.

Die globale Verstaatlichung hat von Europa ihren Ausgang genommen. Sie manifestiert die Weltmacht einer europäischen Idee und den Erfolg eines okzidentalens Einspruchs. Denn die Idee des »bios politikos«, des Staatslebens, hatte ursprünglich weniger einen animalischen und womöglich barbarischen Naturzustand zum Gegner als die übermächtigen, sich von Göttern ableitenden Weltreiche der orientalischen Hochkulturen des Altertums. Die Griechen stellten dem Reich den Staat entgegen, dem »oikos« die »polis«, und schufen so eine Alternative, die seither mit zunehmender Intensität und wechselndem Glück Europa und die Weltgeschichte bestimmte. Diese Alternative hat ihren Ursprung im Mittelmeerraum, und das Meer spielte dabei eine entscheidende Rolle – sowie die Fremde, der Reichtum und die Unwirtlichkeit des Lebens.

Europäer sind exzentrisch. Das läßt sich eindringlich nahezu aus der gesamten Weltgeschichte ablesen. Dennoch merken sie es sich persönlich meist gar nicht an. So sehr ist das selbst jenen unter ihnen, die vor allem auf ihre Seriosität bedacht sind, zur zweiten Natur geworden. In ihren Zielen suchen sie ihre Identität, in ihrer Entfremdung ihre Mitte. Knallharte Bestandswahrer sehen anders aus. Europäer witterten Chancen, wo andere nur Abgründe und das Ende von allem, was Recht war, zu sehen vermochten. Was wäre aus Europa geworden ohne Völkerwanderungen, ohne seine Abenteurer und Glücksritter, seine Flüchtlinge und die Vertriebenen, seine Vaterlandsverräter und Heimatverlorenen, ohne all jene, denen Europa unerträglich geworden war? Fernweh: Man möchte es für eine europäische Erfindung halten. Es hat Europa zu einem transkontinentalen Kontinent gemacht. Exzentrik bestimmt das Christentum, ist aber auch bereits im Ursprungsmythos eingeschrieben, auf den sich die Völker dieses Kontinents durch ihren gemeinsamen Namen berufen.

Zeus stürmte, verwandelt in einen Stier, übers Meer und beraubte die phönizische Prinzessin Europa ihrer Heimat. Obwohl nur ein Mythos, ist diese Geschichte eines göttlichen Exzesses doch eine Vorbestimmung, die für die

Entwicklung Europas von großer Wirkung war. Es heißt viel, wenn der Stier den festen Boden seines angestammten Lebensraumes verläßt und sich wider seine Natur hinaus auf den schwankenden Grund des Meeres wagt. Von Natur aus ist er ein eher wasserscheues Wesen. Er ist ein Symbol ländlicher Naturökonomie und repräsentiert mit seiner bodenständigen Vitalität die Produktivität der Erde. Auf dem Lande gründen Lebenskunst und Daseinsvorsorge in den Schätzen der Natur und in naturgegebener Produktivität, während auf dem Meer das Überleben allein im eigenen Können einen Grund findet. Die Erde trägt notfalls auch ohne eigenes Zutun. Wer auf dem Meer nicht untergehen will, braucht Selbstvertrauen und muß zumindest schwimmen können. Der europäische Mythos kehrt die natürlichen Verhältnisse um. Menschliches Können bewährt sich nicht mehr im Dienst an der Natur, die Natur beginnt vielmehr, den Wünschen und Leidenschaften der Menschen zu dienen.

In diesem Kulturkreis fuhren auch andere zur See, der Küste entlang oder quer übers Meer von Land zu Land, Ägypter genauso wie Perser und vor allem die Phönizier, blieben dabei aber in ihren Grundüberzeugungen bodenständig und ländlich, ihrer Heimat verhaftet und ihrer Wirtin, der Erde, treu. Auf den Gedanken, festen Boden zu verlassen, sich dem unsicheren Meer anzuvertrauen, um darin ihre Kultur zu gründen, verfielen sie nicht. Die Griechen aber spekulierten, an Land nicht so reich wie die anderen und zerstreut über viele Inseln, entschlossen auf diese Alternative. Zehn Jahre irrte Odysseus unfreiwillig, aber unwiderstehlich attrahiert übers Meer. Bitter bekam er dessen Unwirtlichkeit auszukosten, bis er endgültig Schiffbruch erlitten hatte. Mit knapper Not konnte er das nackte Leben retten – an fremde Gestade, seinem Glück ausgeliefert. Keiner kannte ihn dort, niemand hatte etwas von seiner Geschichte gehört. Doch das sollte sich als Vorteil erweisen. Er machte sich die Fremde zunutze, und es gelang ihm, aus nichts als nur Worten, Erinnerungen, Rhetorik, Klugheit und persönlicher Wirkung ein derartiges Kapital zu schlagen, daß er bereicherter nach Ithaka zurückkehrte, als er von Troja aufgebrochen war. Und das, obwohl seine Gastgeber, die Phäaken, vorher wußten, daß sie die Zeche teuer würden bezahlen müssen – wie auch später noch oft andere die europäischen Zechen bezahlen mußten.

Nach Odysseus' Besuch waren die Phäaken der Welt verloren, präsent allein noch in einem europäischen Mythos. Es gibt keine Zeugen dafür, was bei ihnen wirklich geschah. Odysseus konnte, wie zuvor dort schon, hernach der ganzen Welt erzählen, was er wollte. Er war Herr seiner Geschichte, seines Lebens und der Lebensgeschichte anderer geworden. Dafür hatte er lernen müssen, was es bedeutet, vogelfrei der Menschheit, Göttern und den Elementen ausgeliefert zu sein. Zu häuslicher Ruhe und Bewirtschaftung seiner Güter fand er allerdings nie wieder zurück: »Denn mir gebeut der erleuchtete Seher, / Fort durch die Welt zu gehn, in der Hand ein geglättetes Ruder, / Immerfort, bis ich komme zu Menschen, welche das Meer nicht / Kennen, und keine Speise gewürzt mit Salze genießen«.

Die *Odyssee* erzählt die Geschichte eines Mannes, der jeden festen Boden unter den Füßen verloren hatte und im Abgründigen extremer Fremde

Grund finden mußte, wollte er überleben. Er wurde ein wenn auch nie unumstrittener Identitätsstifter der Griechen und auch jener späteren Europäer, die sich dann vom Meer wieder abwandten, um tief ins Inland des eigenen Kontinents und der anderen Erdteile einzudringen, in denen alle »Kenntnis fehlt von rotgeschnäbelten Schiffen / Und von geglätteten Rudern, den Fittichen eilender Schiffe«.

Was Zeus begonnen hatte und bei Homer zum Menschenschicksal wurde, brachte dann in Milet Thales, laut Aristoteles der erste Philosoph, auf den Begriff. Thales war überzeugt, daß »die Erde auf dem Wasser ruhe«, berichtet Aristoteles. Entsprechend heißt es dann in Sophokles' *Antigone* auch über den Menschen: »Ungeheuer ist viel, und nichts / Ungeheurer als der Mensch. / Der nämlich, über das graue Meer / Im stürmenden Süd fährt er dahin, / Andringend unter rings / Umrauschenden Wogen.« Wie soll man das denken? Vielleicht so: Nicht bodenständige Naturanpassung gibt Grund, sondern Selbstvertrauen. Nicht in der landwirtschaftlichen Naturproduktivität, nicht in Landbesitz und Ressourcenausbeutung liegt das Glück, sondern auf den Wassern der Meere. Seefahrt, Handelsverkehr und Seemacht machen die Erde erst wirklich urbar. Jedenfalls trachteten die Europäer seit diesen Anfängen über Jahrhunderte danach, die See komplett in die Mitte zu nehmen und rundum die Küsten ihres Meeres zu beherrschen. Diese Fokussierung auf das »Mittelmeer« endete erst, als mit dem Atlantischen Ozean ein anderes Gewässer in den Blick rückte, an dessen Gestaden das alte Spiel aufs neue begann. Mit seinen Zugängen zu allen weiteren Meeren wurde den Europäern die Seemacht über den Atlantik zum Schlüssel zur Welt. Es ging ihnen ums Ganze, in ihrem Horizont sollte die Sonne nicht untergehen.

Letztlich mußten sie, um dieses Ziel zu erreichen, allerdings gewaltig umdenken. Spätestens mit dem Ende des Zweiten Weltkriegs war der Versuch der europäischen Mächte, sich global auszuweiten und die Welt imperial zu annektieren, gescheitert. Wenn sonst nichts half, dann verschufen die exportierten politischen Gedankengüter selber – Freiheit, Selbstbestimmungsrecht, Menschenwürde, Rechtsstaatlichkeit und anderes mehr – den okkupierten Völkern die nötige Schlagkraft. Den Anfang machten die vorwiegend nur noch von Europäern besiedelten Kolonien Amerikas. An ihnen widerfuhr den europäischen Mutterländern als erstes ihre eigenen Prinzipien, denen sie selbst zu jener Zeit überwiegend nur eingeschränkte Zuneigung entgegenbrachten.

Viele der mit dem Rückzug der Europäer entstandenen neuen Staaten kommen bis heute mit ihren willkürlich festgesetzten Grenzen kaum zurecht. Und dennoch kommen sie von ihnen nicht los. Sie kennen aus den Quellen und Traditionen ihrer Völker den europäischen Staatsgedanken nicht und können so aus ihren Kulturen, wie reich sie auch ansonsten sein mögen, kaum eine autochthone Selbstverstaatlichung entwickeln. Der Staatsgedanke, den sie aus eigenen Stücken verwirklichen wollen, aus internationaler Übereinkunft verwirklichen sollen oder, weil es völkerrechtlich überhaupt keine Alternative dazu gibt, verwirklichen müssen, ist ihnen fremd.

In der Tat, dieser Staatsgedanke ist auch an sich schon von einiger Befremdlichkeit. Selbst die Europäer mutete er über lange Zeiten ihrer Geschichte widernatürlich, frivol und unrechtmäßig an. Europa unterscheidet er dennoch mehr und nachhaltiger von anderen Kulturen als vieles sonst. Als die Griechen, die Parvenüs im Umfeld der alten Hochkulturen Ägyptens, Mesopotamiens oder des Persischen Reiches, damit begannen, sich »politisch« zu organisieren, ernteten sie rundum nur Kopfschütteln über diese Torheit. Trotz des umwerfenden Erfolgs, den sie damit zunächst hatten, haben sie dann ihr Staatswesen auch tatsächlich nicht allzu lange aufrechterhalten können. Erst während der Renaissance begann ausgehend von den Städten ein Prozeß, der später mit den inneren Machtkämpfen Englands sowie der Französischen Revolution und dem Amerikanischen Unabhängigkeitskrieg eine hinreichende Eigendynamik gewann, um Europa im 20. Jahrhundert wieder zurück zu seinen eigenen Ursprüngen zu führen, zurück in die »polis«, in den »bios politikos«, in den Staat.

Die Polis war eine Revolution. Zuvor war Griechenland, Homer erzählt es, nicht anders organisiert als die dynastischen Palastökonomien der Hochkulturen des Vorderen Orients. Mit dem Unterschied, daß es im archaischen Griechenland niemals gelang, die einzelnen Dynastien unter das Dach einer übergeordneten Monarchie zu einem Reich zu vereinen. Dennoch, auch diese Welt war in familiären Haushalten organisiert. Über allem thronte Zeus' Clan der olympischen Götterfamilie. Jenseits und außerhalb des von diesen Göttern besiegelten universal inzestuösen Familienlebens gab es keinen Lebensraum. Die gesamte Natur des olympischen Weltreichs der archaischen Zeit war eingebunden in die familiäre Produktion und Reproduktion des Lebens, wie es das auch heute in vielen Kulturen noch immer gibt. Über die Gastfreundschaft wurde der notwendige Verkehr, Tausch und Handel, insbesondere natürlich der wichtigste, nämlich der Heiratsmarkt, unter den familiären Haushalten, den »oikoi«, abgewickelt. Der Oikos bildete das Existenzial des Lebens.

Die Homerischen Epen sind bereits ein Abgesang auf diese archaische Lebensökonomie. Speziell in der *Odyssee* vollzieht sich dabei ein Wandel in Rolle und Stellung der Gastfreundschaft, der für die Zukunft entscheidende Bedeutung gewinnen sollte. War sie ursprünglich in das familiär vermittelte Weltreichsystem fest integriert und unter Kontrolle der Oikoi, wird sie bei Homer ein eigenständiger Lebensraum. Während zu Hause die Freier der Penelope seine Güter ruinierten, indem sie die Gastfreundschaft mißbrauchten, verlor sich für Odysseus selbst seine Zugehörigkeit zu einem Heimat-oikos und seine dortige Hausherrschaft ins Irreale. Seine reale Welt war die Fremde und deren gelegentlich überaus unbefriedigende Gastlichkeit. Die Verselbständigung der Gastfreundschaft zu einer eigenständigen, im Reich der familiären Oikoi vagabundierenden, nicht an Eigentum gebundenen Daseinsform institutionalisierte sich nach dem Untergang der archaischen Kultur im Entstehen der Polis. Die Polis ist nichts anderes als die organisierte autonome Gastfreundschaft. Sie ist eine Vereinigung Fremder. Nicht Blutsbande und Verwandtschaft stiften Verbindlichkeit und Gemeinsinn, sondern

Vereinbarungen, Übereinkünfte und das wechselseitige Vertrauen einander fremder, weil gegeneinander selbständiger Individuen.

Das wirklich Merkwürdige und für die alten Hochkulturen wie für viele Ethnien auch der heutigen Zeit völlig Unbegreifliche an der europäischen Polis ist ihre Art, mit dem Reichtum umzugehen, und der Wert, den sie der Armut zumaß. Normalerweise ist der Landesherr der Eigentümer des Landes. Wer zahlt, schafft an. Zwischen Staatskasse und Privatschatulle, zwischen Reich und Reichtum gibt es keinen Unterschied. In dieser Weise verstand sich etwa die Dynastie des persischen Großkönigs als Eigentümer des Reiches. Odysseus war ebenfalls der Eigentümer seines Hofes und Herrschaftsbereiches auf der Insel Ithaka gewesen. Auch in späterer Zeit verließen sich die europäischen Aristokratendynastien weniger auf ihr Gottesgnadentum als auf die Sicherung ausreichender irdischer Pfründe, so wie heute die Bokassas nichts Besseres zu tun wissen, als ihre Staaten gleich einem Privatbesitz zu verwalten und deren Werte an sich zu raffen. In Persien war damals alles weitere Eigentum unter den Großkönig subsumiert, so wie es auch im europäischen Mittelalter durch ausdrückliche Privilegierung von oben abgeleitet war. Der jeweils Mächtigste ist in diesen Verhältnissen als Gesamteigentümer auch der Reichste. Und er allein ist der Inbegriff der Wirtschaftskunst. Der Reiche ist der Gute sowie nebenbei auch der Schönste beziehungsweise der Wunderbare, der Göttliche und, natürlich, der Wahre. Doch hängt sein Wert zugleich umgekehrt an seinem Besitz, weswegen die Griechen diese Verhältnisse insgesamt sklavisch nannten.

Eine Polis entsteht, indem sich die existierenden Eigentümer ihres Eigentums enteignen. Sie müssen sich von dessen Macht über ihre Existenz entbinden, um »polites« – Bürger – werden zu können. Dieser Politisierung maßen die Alten eine außerordentliche Bedeutung bei. Sie macht den Menschen erst zu dem, was er ist. Ein jeder wird geboren, aber nach diesen Maßstäben noch nicht von Natur aus auch wirklich zu einem Menschen. Das meinten nicht nur die Philosophen, das machte vielmehr die generelle Überheblichkeit der Griechen gegenüber den Barbaren insbesondere des persischen Großreichs aus. Alles, was Menschen von Natur aus mitgegeben ist oder sie über ihre Vorgeschichte hinaus hinzuerwerben, bedarf konstitutiv individueller Gestaltung. Die Polis reduziert den Menschen auf sein Selbstvertrauen und auf einen individuellen Eigenwert, um den es aber zunächst naturgemäß nicht allzu gut bestellt ist. In der Polis hat der Mensch im Prinzip nur eine Stimme. Mehr hat er nicht in die Waagschale zu werfen. Stadtluft macht frei, diese Freiheit macht zuerst aber auch arm.

Aristoteles nannte das »zoon politikon« auch ein »zoon logon echon«, ein »Sprache habendes Lebewesen«, ein Wesen, das etwas zu sagen hat und das man beim Wort nehmen kann. Für Nietzsche ist das »zoon logon echon« ein »Freigewordner«, der sein Wort verpfänden kann, ein Versprechender, der »sein Wort giebt als Etwas, auf das Verlass ist, weil er sich stark genug weiss, es selbst gegen Unfälle, selbst »gegen das Schicksal« aufrecht zu halten«. Nietzsche macht in der *Genealogie der Moral* damit die politische Transformation des Eigentümers und seiner Schuldverhältnisse sichtbar. Im Verspre-

chen wird Sprache ökonomisch evident. Denn ein Versprechen zu geben, ist eine Kreditaufnahme, sich auf ein gegebenes Wort zu verlassen, eine Kreditgewährung. Durch erfolgreiche Verschuldung bei der eigenen Zukunft erwirtschaftet sich menschlicher Eigenwert, die »Menschenwürde«. Nietzsches »Thier ... , das versprechen darf«, lebt aus dem, was es sich von sich verspricht, und dem, was sich andere von ihm versprechen dürfen. Es setzt auf sich und sogar auf das, was es noch gar nicht ist, aber getrieben vom Drang, sein Versprechen ein- oder auszulösen, werden kann.

Die durch ihr Leben naturgegeben scheinende Schuld werden die Menschen nicht los, doch wird sie *ihre* Schuld. Die Menschen schulden sich nun *sich*. Und das Eigentum erscheint nicht mehr in positiv gegebener Form, nicht also als Habe evident, sondern transformiert in Kredit- und Vertrauenswürdigkeit. Es erscheint als »Sicherheit« in ein Spiel mit dem investiert, was man gerade nicht hat und was gerade nicht ist, aber durch diese Investition vielleicht wird.

Natürlich hätte keiner, so er etwas hatte, für die Polis sein Eigentum hergegeben. Es blieb in seinem Bestand von der Selbstenteignung der Bürger unberührt, veränderte aber, indem die Eigentümer in ein anderes Verhältnis zu ihrem Eigentum traten, seinen Aggregatzustand. Durch ihre Politisierung unterstellten die Eigentümer ihre Oikoi der Polis, um über deren Institutionen Rechtsstand und Handhabung ihres Eigentums sowie ihre Kooperation untereinander zu organisieren. Dadurch wurde die Polis aber weder ein Eigentümer über oder neben jenen, noch umgekehrt das Eigentum aller Eigentümer. Ihr gehörte nichts, und sie gehörte niemandem. Sie gehörte einzig sich selbst, soweit man das von einem Nichteigentümer vernünftigerweise überhaupt sagen kann. Sie war ein Habenichts. Als Bürger unterwarfen sich somit die Reichen den Armen. Die Polis als solche hatte nur die Unterstützung, die ihr die Eigentümer zu deren Selbstverwirklichung gewährten. Sie hatte auch keine Macht und so zunächst auch nicht die Macht, Steuern einzutreiben, es sei denn, die Bürger kamen untereinander überein, ihr – und dabei mittelbar wieder sich – diesen Tribut zu gewähren. Außerdem mußten sie sich bereit finden, die Menschen freizustellen, die es braucht, damit sie die zu ihrer Selbstverwirklichung nötigen Ämter besetzen und Funktionen erfüllen konnte.

Warum sich die Europäer auf dieses Vabanquespiel einließen, alles Eigentum einem Nichteigentümer unterzuordnen und das überkommene Vertrauen in die Familienbande einer derart fragwürdigen, uneigentümlichen, sogar in sich fremdartigen und unwirtlichen Instanz preiszugeben, liegt bis heute im Dunkel jener Jahrhunderte zwischen dem Niedergang der archaischen Zeit und dem Beginn des klassischen Altertums, über die die Geschichtsschreibung kaum mehr zu berichten weiß, als daß es schlechte Zeiten waren. So brachte die merkwürdige Vermählung von Armut und Reichtum durch die Politisierung der familiären Oikoswirtschaft denn auch eine ganze Reihe durchgreifender Vorteile.

Die Menschen, Männer zunächst, erhielten einen autonomen Status und die Chance auf eine individuelle, nicht durch Funktion und Gebrauchswert

in der familiären Lebensreproduktion bedingte Würde. Mit der Befreiung der Menschen vom Eigentum ging notwendigerweise auch die umgekehrte Befreiung des Eigentums von den Menschen einher. Was immobil war, wurde liquide. Durch die Polis wurde das Eigentum veräußerbar, Transaktions- und Investitionsgut. Es verlor seinen quasi metaphysischen, alles beherrschenden Eigenwert. In einem vorher unvorstellbaren Ausmaß begann nun statt dessen der Markt das Geschehen zu bestimmen.

Konnte zuvor nur die vergleichsweise geringe Menge der überschüssigen Eigentumserträge zu Märkte getragen werden, wurde nun alles verfügbar, um daraus Gewinn zu schlagen, letztlich ungemütlicher Weise sogar der einzelne Bürger selbst. Der Eigentümer konnte sein Eigentum ins Geschäft bringen und sich damit unerahnte Chancen eröffnen, ging aber auch das Risiko ein, alles und sogar mehr als das zu verlieren. Die athenischen Gläubiger, die sich eines glücklicheren Händchens im Umgang mit ihrem Vermögen erfreuten, scheuten sich nicht, die Unglücklichen, die über den Wert ihrer Habe hinaus verschuldet waren, auf dem Sklavenmarkt zu verkaufen.

Es war ein Hauptziel der Solonschen Gesetzgebung, diesen Auswüchsen Einhalt zu gebieten und die Bürgerschaft vor diesem Ausverkauf zu schützen, wohlwissend, daß es damit um die Bürgerfreiheit gegenüber dem Eigentum, um den Markt und um die athenische Wirtschaftskraft geschehen gewesen wäre: »Solcherlei Übel geht um im Volke, und von den Verarmten / trifft gar viele das Los, fern in die Fremde zu ziehen / in die Knechtschaft verkauft und in Banden der Schande geschlagen.« Indes »dringt jedem im Haus des Volkes gemeinsames Übel und die Tore des Hofes halten es draußen nicht ab. / Not überklettert die höchsten Zäune, sie fahndet nach jedem, / wenn er auch sicher sich dünkt tief in der Kammer versteckt.« Es drohte also auch der Reiche, je zahlreicher die Armen in der Bürgerschaft wurden oder aus der Bürgerschaft verkauft worden waren, wieder arm zu werden – der Polis verloren, eingesperrt in seinen Oikos und gefangen in seiner Schuld gegenüber seinem Eigentum.

Solon ging jedoch nicht so weit, die Armut beseitigen zu wollen. Denn Armut ist für die politische Ökonomie unverzichtbar. Es muß möglich bleiben, daß der Eigentümer sein Eigentum los wird wie umgekehrt auch dieses jenen. Es muß möglich sein, daß der Eigentümer sich seines Eigentums entäußert. Nur so kann er mit seinem Eigentum frei etwas anfangen, statt nur ein immanenter Faktor in dessen Selbsterhaltung zu sein. In der politischen Ökonomie zählt nicht allein der Reichtum. Sie setzt den Reichtum aufs Spiel, und sie treibt ihr Spiel mit der Armut.

Reichtum und Armut gehörten für Solon zusammen. Über das eine wie das andere eine Gesamtbilanz zu erstellen und Rechenschaft abzulegen, war gemeinsame Sache des Stadtvolkes. Hätte Solon die Konvertibilität von Armut und Reichtum preisgegeben, hätte auch das die Polis um ihre Existenz gebracht. Daher schützte seine Gesetzgebung die Armen – um die Armut und damit die Polis vor ihrer Zerstörung zu schützen. Diese politische Dialektik der Bereicherung durch Verarmung hat das Christentum dann derart

dynamisiert, daß es nach der Säkularisierung in Europa zu einer alle Maße sprengenden Arbeitsleistung und Produktivitätsentfesselung kam.

Institutioneller Inbegriff der Armut war die Polis als solche. Die Polis selbst hatte nichts. Da sie von der Finanzierung durch die Oikoi abhängig war, mußte sie aus sich heraus einen Eigenwert erwirtschaften, der diese Investition rechtfertigte. Sie mußte gegenüber dem Eigentum, das sie garantierte und regierte, ihre Autonomie wahren und Gestalt annehmen lassen. Was blieb ihr anderes, als irgendwie aus ihrer Armut und aus dem, was man sich von ihr versprach, Kapital zu schlagen? Sie war nicht mehr als ein Versprechen. Diese Ausgangslage hatte die Polis zu einer Agentur des Könnens gemacht. Denn: Wer nichts hat, kann immerhin etwas können und damit möglicherweise sogar größere Produktivkraft entfalten, als durch reine Vermögensverwaltung zu erreichen ist.

Von ihrem Existenzprinzip her gründete die Polis im Können, nicht in vorhandenem Besitz und Reichtum. Thales' Philosophie war ihr Vermächtnis. So machte sie sich die »paideia«, die Bildung und Ausbildung, zu einer ihrer vorzüglichen Aufgaben. Sie tat alles, um agonales Denken zu fördern. Bei jeder erdenklichen Gelegenheit wurden Dichter-, Sport- und andere Wettbewerbe veranstaltet. Die Staatskunst war durch die Wahlen dem Wettbewerb ausgesetzt, desgleichen Handwerk und alle anderen zweckmäßigen Künste und Werk Tätigkeiten durch den Markt. Auch etwa in Platonischen Dialogen ist – genauso wie in Aristophanes' Spottversen darauf – deutlich zu spüren, wie sehr die griechische Kultur von diesem agonalen Denken durchdrungen war.

Kritisiert wurde das seinerzeit aus gleichen Gründen wie heute, verzichten wollte dennoch niemand darauf. Der Wettstreit verbessert das Können, steigert die Produktivkraft und fordert heraus, verborgene Potentiale und Chancen auf neues Können zu entdecken. Und möglich wird dieser entfesselte Konkurrenzkampf, weil Verlieren möglich ist und manchmal unversehens sogar den größten Gewinn entstehen läßt. Nirgendwo sonst hätte wohl auch die Philosophie besser zur Blüte kommen können. Sie hat die Weisheit nicht, sie begehrt sie. Das Denken gibt es nicht, und keiner hat es, es sei denn, er tut es. Im Denken fußt nicht nur alles Können, es ist selbst mit seiner Logik bereits der Inbegriff des Erfindungsgeistes. Statt sich rezeptiv an die »Realität« zu halten, dachten jene Philosophen mit einer über alles Vorhandene spekulativ und *metaphysisch* hinausdrängenden Leidenschaft. Was und wie sie dachten, erwies sich über die Zeit als äußerst produktiv. Der »logos« eroberte die Welt, und die »theoria« brachte vielen, die sich auf ihre Preise verstanden, wie es Aristoteles vorausgesagt hatte, Glück.

Die Polis weckt die Unersättlichkeit des Begehrens. Sie muß dies tun. Sie braucht diese Energie. Sie lebt von der Zuversicht, Unmögliches möglich machen und möglichst konkurrenzlose Kunstfertigkeiten erfinden zu können. Paradigmatisch zeigt sich das in der Ethik des Aristoteles. Anders als man heute zu erwarten geneigt ist, ist für ihn nicht das »Du sollst« der alles entscheidende Schlüsselbegriff menschlicher Ethik. Aristoteles machte sich keine Illusionen über die Menschen, dennoch findet man bei ihm keinen Ge-

danken, der darauf hinauslief, daß die Triebkräfte und Wunschenergien der Menschen gebannt und eingedämmt werden müßten. Er beginnt mit dem »Wollen«. Vom Wollen kommt er dann allerdings auch nicht zum »Haben«, sondern zum »Können«. Wollen können, die Kunst des Wünschens, die Identifizierung und Qualifizierung möglicher Wünschens-Werte, das ist sein Thema.

Dazu gehört die Befreiung der individuellen und gesellschaftlichen Wunschpotentiale von Einschränkungen der Glückserwartungen durch Vorstellungen, die sie an irgendwelche überkommene oder gar verquere Gewohnheiten fixieren und daran hindern, an sich selbst ihre authentische Bestimmung und Grenze zu erfahren. Auch dienen bei Aristoteles Wünschen und Können nicht nur dem Zweck natürlicher Ressourcenausbeutung und -verwertung. Das Wünschen wird vielmehr selbst zu Grund und Ressource eigenständiger und im Ziel offener Produktivität. Die Ethik des Aristoteles konzipiert eine Vernunft für Glücksritter. Sie beschreibt eine Spekulation aufs Glück. Sie lehrt allerdings auch, sinnlose Vabanquespiele zu vermeiden und sein Glück lieber mit Augenmaß, gekonnt und auf vernünftige Weise – das heißt zum Beispiel: nicht allein auf Kosten anderer – aufs Spiel zu setzen.

Das Glücksstreben hat für Aristoteles etwas Unbedingtes. Der gesamte zweckrationale Gewerbebetrieb der Polis verliert sich in der leeren Reproduktion einer Betriebsamkeit nurmehr um der Betriebsamkeit willen, wenn dieser Grund abhanden kommt. Dementsprechend stellt er in der *Nikomachischen Ethik* die Polis insgesamt als einen Wunschort, als eine Institution dar, die ihr Glück sucht und von ihrem Glück lebt. »Da alles Wissen und Wollen nach irgend etwas Gutem verlangt«, kommt es alles in allem darauf an, »was man als das Ziel der Staatskunst annimmt«. Und sie erfüllt sich in der »eudaimonia«, im »Glück« und, wie Aristoteles zeigt, *durch* es. Zur Steuerung des entfesselten Begehrens und um vor Täuschung über Ziele und Mittel zu bewahren, setzt er allein auf die Kraft der Erkenntnis. Und er setzt sich für eine authentische Befriedigung der Wünsche und Ziele ein; denn allein darin – da war er wenig idealistisch – sieht er die Chance, daß sie ihr Maß finden.

Die Polis ist aus ihrer konstitutionellen Armut heraus, die durch keine noch so hemmungslose Bereicherung ihrer Bürger behoben werden kann, dem Gewinnstreben schlechthin verpflichtet. Eine Institution, die ihre Existenz derart von ihrem Glück abhängig macht und auf ihr Glück ihre Zukunft baut, gerät in eine exzentrische Dynamik, exzessiv und expansiv sowie genauso auch invasiv und intensiv. Sie kann sich niemals auf sich beschränken. Während, wie es auch noch Aristoteles darstellt, im Oikos um der Reproduktion und Subsistenz willen produziert wird, stellt die Polis diese Produktionsordnung auf den Kopf. Sie nimmt umgekehrt die Subsistenzreproduktion in den Dienst der Produktion. Denn am Erfolg ihrer Produktivitätseinfesselung hängen ihre Legitimation und Realität.

Eine Polis hat immer den Drang, über sich hinauszuwachsen. Kommt sie über ihre Reproduktion nicht mehr hinaus, verfällt sie. Sie verliert ihre Existenzberechtigung. Sie reprivatisiert sich und wird über kurz oder lang von irgendeinem ihrer Oikoi okkupiert. Die Polis beziehungsweise der Staat re-

grediert in ein Reich, wie einst aus der römischen »res publica« wieder ein »imperium« wurde. Solange aber die Polis aus eigenen Kräften lebt und gedeiht, drängt und treibt es sie bedingt durch die immanente Logik ihrer Existenz fortwährend über sich hinaus. Und diese Exzentrik muß sie sich erhalten. Sie muß das Andere suchen, überall und immer, innerhalb ihrer und außerhalb, und aus sich mehr und Besseres machen, als sie ist. Veränderung und Wachstum sind die Lebenselixiere des Staates.

Allerdings stößt der Staat auch dann an seine Grenzen, wenn er versucht, seinen Expansionsdrang allein durch territoriale Ausweitung des eigenen Einflßbereiches zu befriedigen. Denn er kommt dabei nicht über sich hinaus. Daher sind in Europa, obwohl sich die europäische Kultur immer als eine Einheit verstanden hat, alle Versuche, daraus ein einheitliches Reich zu machen, gescheitert. Vielmehr hat sich diese Kultur in vielfältiger Weise immer weiter ausdifferenziert und darüber doch ihre Konsistenz bewahrt. Auch für den Staat scheint Hegels These aus der *Phänomenologie des Geistes* zu gelten: »Das Selbstbewußtsein erreicht seine Befriedigung nur in einem anderen Selbstbewußtsein.«

Anders als die großen Reiche der Weltgeschichte, für die das Andere und Fremde eine Störung oder eine Beleidigung und entweder zu ignorieren oder zu annektieren war, existiert ein Staat nur unter und mit anderen. Kann ein Reich sich in sich verschließen, jeden Weltverkehr verweigern oder gar alle Welt zum Feind erklären, bescherte ein derartiges Verhalten einem Staat unweigerlich den Untergang. Er muß sich über seine Grenzen hinaus einmischen und selbst das nämliche gefallen lassen. Wird er, seinem Expansionsdrang folgend, Weltstaat, dann nur als multilaterale Staatengemeinschaft, niemals als universales Imperium. Er ist konstitutiv föderal. Er braucht nach innen und außen das Fremde, die Terra incognita, das Andere dessen, was er sich bereits angeeignet hat, und das Andere dessen, was er selbst ist. Andernfalls, ohne das Konfliktfeld der Einheit des Eigenen und des Fremden, raubte er seiner Exzentrik jeden Spielraum.

Zeus, Homer und Thales entrissen die Europäer ihrer Bodenständigkeit und schickten sie übers Meer. An Land zurückgekehrt, ließen sie dort keinen Stein auf dem anderen. Zuletzt haben sie nach der Säkularisierung und Profanierung der christlichen Theologie durch Naturwissenschaft, Technik und Industrialisierung alle Naturvoraussetzungen des Lebens auf eine artifizielle Basis gestellt. Spätestens Platon lehrte sie, aufs Ganze zu gehen. Die expansive Weltverstaatlichung haben sie mit einer global-intensiven Rationalisierung gepaart, die sich heute vielleicht am dramatischsten in der Elektrifizierung aller Natur- und Welterschließung manifestiert. Werden sich die Welt und ihre Kulturen je ihrer Europäisierung wieder entwinden können? Immerhin aber: Europäisch ist, über Europa und, wo auch immer, über europäische Wesensart hinauszudenken.